

Pablo S. Reyna

# Entre renaceres, autovías y títulos comunitarios de tierras

Una aproximación a la Historia Indígena  
de Cosquín (1573-2023)



**Pablo S. Reyna**

# **Entre renaceres, autovías y títulos comunitarios de tierras**

Una aproximación a la Historia Indígena  
de Cosquín (1573-2023)

**UC** | editorial  
universitaria

Colección indígena  
**Mafalda Tapia**



Centro de Investigación del Instituto  
de Culturas Aborígenes

# editorial universitaria

## Coordinación editorial

Pía Reynoso

## Equipo editorial

Nico Ponsone

Ana Leunda

Dana Brignone

## Revisión

Marcos Deipenau

## Colección indígena Mafalda Tapia

## Responsable de la colección

Pablo Reyna

## Coeditor

Centro de Investigaciones del Instituto  
de Culturas Aborígenes

## Ilustración de

Leonardo Reyna (Comunidad Comechingón)  
Timoteo Reyna)

---

Reyna, Pablo

Entre renaceres, autovías y títulos comunitarios de tierras : una aproximación a la historia indígena de Cosquín, 1573-2023 / Pablo Reyna ; editado por Marcos Deipenau ; fotografías de Marcos Deipenau ; Pablo Reyna ; prólogo de Laura Misetich Astrada. - 1a ed. - Córdoba : Universidad Provincial de Córdoba Ediciones ; Instituto de Cultura Aborigen, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6330-00-4

1. Historia. 2. Pueblos Originarios. I. Deipenau, Marcos, ed. II. Misetich Astrada, Laura, prolog. III. Título.

CDD 305.8980982

---

Córdoba, junio 2023



Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa): Se permite el uso comercial de la obra y de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original.

# Índice

Palabras preliminares	8
Prólogo	9
Capítulo 1. ¿Historia o Historia Indígena?	16
Capítulo 2. Por qué y desde dónde escribimos esta historia	22
Capítulo 3. Cosquín y sus horizontes históricos	30
Capítulo 4. Las familias indígenas de Cosquín: registro, derechos sobre el territorio y dinámica poblacional	39
La imposición identitaria mediante la evangelización	40
La encomienda de Cosquín como estructuradora de la “política del olvido”	42
La generación de derechos a la tierra y las categorías para nombrar la “otredad”	44
La reconfiguración indígena de Cosquín con el paso del tiempo	58
Entre leyendas, relecturas y mandingas	66
Capítulo 5. Las acciones políticas de los comuneros	
Cosquín frente a la tormenta moderna	66
El sistema de representación y acción, etnoburocrático	70
Autoridades étnicas de Cosquín durante el siglo XVIII	73
La compra de 1817	78

La reformulación de las relaciones interétnicas y del reconocimiento hacia los indígenas de Cosquín, luego de la revolución de 1810	87
¿ <i>Awincamiento</i> o instinto de supervivencia?	91
<b>Capítulo 6. “Lo indígena” y los indígenas en la contemporaneidad coscoína</b>	95
La narrativa hegemónica sobre “lo indígena” en el Cosquín contemporáneo (y multicultural)	96
Los indígenas reales de Cosquín: trayectorias y experiencias durante el siglo XX	101
Una vez más, la política	112
<b>Capítulo 7. La agonía civilizatoria del “progreso” y el renacer camiare de Cosquín.</b>	115
Renaceres colectivos	116
El conflicto por la “Autovía de Punilla”	122
El “progreso” contra la identidad	126
El “progreso” contra el modo de vida campesino-indígena	126
El “progreso” contra los sitios sagrados	128
El “progreso” contra el paisaje originario	130
El “progreso” contra el diálogo intercultural	133
<b>Capítulo 8. Epílogo. El esperanzador florecer de Tunun</b>	136
<b>Bibliografía</b>	142
<b>Documentación consultada</b>	147
<b>Anexo</b>	149

*Aquel que profane las sepulturas  
de Camincosquin, Tininpalas, Olahen, Tohahen  
y demás poblados del valle,  
no tendrá descanso*

Nawan Ancalán

*Gracias a*

Jesús Díaz y familia, Natividad Altamira, Gustavo Pueyo Bustos,  
Rocío Loza Serra, Cecilia Tello Roldán, Eugenia Villalba, María Elsa Peroni,  
Pablo Alcalde, Natalia Pero, Leonardo Reyna, Carlos Reyna,  
Federico Robles, María José Shwarten Bressler, Práscedes Gerónima  
Maza, Horacio Saravia, India Henen, Emma Ballarino Bustos,  
Lautaro Ortíz, Jerónimo Ortíz, Laura Misetich Astrada, Tati Stagnaro,  
Adriana Gleser, Mariela Edelstein, Marcos Deipenau, Pía Reynoso,  
y a todo el equipo del Centro de Investigaciones del  
Instituto de Culturas Aborígenes, sin cuya co-laboración este libro hubiera  
sido sólo uno más de los tantos sueños que a uno lo desvelan.

## Palabras preliminares

Desde el Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborígenes (CIICA) celebramos la presentación de este libro, el primer trabajo realizado en el marco de esta nueva etapa de ampliación, crecimiento y consolidación del CIICA.

Un nuevo desafío para nuestro Centro que, desde sus inicios, aporta a la construcción de conocimientos sobre la realidad social, política y cultural de Córdoba, desde perspectivas antes excluidas, creando canales para visibilizarlas.

Este trabajo evidencia que la historia, como otras disciplinas, es un saber en constante construcción, re-construcción del pasado con una mirada desde el presente, en diversos contextos y memorias.

Acercamos este aporte con la esperanza de contribuir a ampliar el respeto y reconocimiento hacia los pueblos originarios de Córdoba, por parte de la sociedad y de los distintos estamentos del Estado, abrazando las luchas de las comunidades.



# Prólogo

¡AQUÍ COSCHIN!

Territorio de la junta de aguas.

Por Laura Misetich Astrada<sup>1</sup>

No son tiempos fáciles para los pueblos indígenas que habitamos el territorio cercado que hoy se nombra como Argentina. Es más, desde la llegada del *winca* no hemos tenido muchos respiros. Pero sí vemos, en esta coyuntura y en este tiempo, un claro avance del discurso racista neocolonial que toma fuerza e intenta, nuevamente, marcarnos, como ya lo hizo en otros tiempos, desconociendo todo el marco legal que nos reconoce como pueblos preexistentes al estado nacional monocultural. A su vez, los medios de comunicación hegemónicos invaden, como los barcos de la conquista, la opinión pública. Trazan, con antiguos discursos edulcorados, la inexistencia de nuestros pueblos indígenas y de nuestras comunidades. En este contexto estamos caminando nuestras luchas indígenas por conservar la libertad y por la devolución de los territorios; reclamando en ese sistema colonial, luego ante el republicano y hoy ante la democracia que incluyó derechos en su Constitución. Estamos caminando desde las memorias y con las y los ancestros, por el respeto a la vida.

---

1. Mujer camiare. Comunidad comechingón Canchira. Prof. y licenciada en Historia (UNC). Mgtr. en Antropología (UNC).

Por estos lados, en la Canchira, no estamos exentos del avance sobre los territorios de las comunidades, sobre sus sitios sagrados y de memoria. Avance del estado y el mercado neocolonial que está azotando, como lo hicieron con nuestras abuelas, al monte y sus guardianes. En este caso, el proyecto Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) ha llegado a Córdoba desde el año 2017, despojando y violentando los territorios, a humanos y no humanos. El IIRSA continua desangrando las venas abiertas de Abya Yala de con la intención, no solo de imponer y profundizar las vías de conectividad para el extractivismo, sino que, también, refuerza la idea de que en nuestra provincia no existen pueblos indígenas. Es por esto que este proyecto, más conocido como “Autovía Punilla”, que se inició en el territorio de *Yocsina*<sup>2</sup> (zona variante Costa Azul), pasando por *Quisca Henen* (puente De la Sota), para continuar hacia *Coschin* y el norte de este valle, no ha respetado el acuerdo 169 de OIT. Decimos esto porque en el actual departamento de Punilla habitamos nueve comunidades indígenas que no han sido consultadas oficialmente por el gobierno de Córdoba, el cual es parte accionista de la encargada de llevar a cabo esta obra de destrucción.

Para nuestros pueblos, como así para otros colectivos que hemos sido considerados “minorías”, no es novedad que un horizonte legal no garantiza los derechos y que, la aplicación de los mismos, encuentra, en las provincias, dificultades y contorsiones burocráticas para dilatarla o impedirla. También es cierto que, desde hace algunas décadas, se sostiene un reverdecir o renacer de los pueblos indígenas –como analiza en otro de sus libros Pablo Reyna– que nos llena de esperanza y alegría a sabiendas, porque nos consta que existen fuerzas contrarias a este proceso. Nos duele ver que los territorios son recursos para empresas y estado, materialidad desprovista de memorias

---

2. Yocsina es “la salida” de la camín del valle de Punilla.

y conocimientos, y que las familias indígenas y comunidades somos observadas como mercancías o cosas que pueden someterse a este sistema, en nombre de lo que llaman desarrollo o progreso. La crisis civilizatoria a nivel planetario ya es un hecho y fue alertada, también, por nosotros como pueblos indígenas. La gobernanza internacional advierte el explícito y doloroso proceso de destrucción y despojo territorial, sin embargo, no se detienen las agencias para la construcción de redes viales que faciliten la extracción de minerales, gas y petróleo, adornadas con bonitas propuestas de patrimonialización para los pueblos envenenados con químicos. Es más, casi la mitad de los presupuestos para obras públicas durante el cordobesismo<sup>3</sup> son para rutas y autovías. Millones de dólares para garantizar la conectividad del negocio extractivista, siendo que en Córdoba, desde hace años, una buena parte de lxs cordobeses tienen problemas de acceso al agua.

En ese sentido, que el estado dicte o adhiera a marcos jurídicos no significa que se respeten. De hecho, sabemos que muchos derechos aparecen como contrapuestos, al ser ejercidos, y por eso, muchos hoy siguen adjetivando y tomando decisiones sobre los pueblos indígenas marcándonos con la condición de extranjeros, *truchos*, peligrosos o inexistentes, y las voces de ciertos sectores “académicos” salieron a validar las pretensiones y lógicas instauradas por el colonialismo, muy activas y vigentes en la actualidad, como vemos en los diversos territorios de Argentina, país que reconoce la preexistencia de nuestros pueblos desde 1994, con carácter constitucional. No obstante, el escenario político revela que muchos aún añoran, así como

---

3. Como expresa Dante Leguizamón “Córdoba es, esencialmente, conservadora y etnocéntrica. Si la atacan, se encierra; y si no la atacan, se encierra también. Angeloz habló de una ‘isla’ en tiempos previos al menemismo. Lo mismo hizo De la Sota al lanzar el ‘cordobesismo’ en 2011 y culpar a la Nación para justificar sus administraciones, pésimas para mí, desde 1999 hasta hoy” (Revista Anfibia. 2 de diciembre 2015)

a los militares de los '70, a los otros que a fines del siglo XIX ejecutaron el más brutal genocidio en este país, alentado por civiles, al igual que en tiempos de la dictadura.

Por eso, este libro es imprescindible. Porque revela y des-vela lo que ocurre en la Punilla, como fue llamada por españoles, cómo ha sido y es masacrada la vida humana y no humana en el territorio, provocando destrucción del monte, de sitios sagrados, de formas de vida y producción ancestral, socavando los vínculos de familias y su pertenencia al territorio al cual llegaron eligiendo una otra forma de vida. Muchxs defensorxs territoriales han sido judicializados criminalizándose la legítima lucha, como ya ocurrió en otras dolorosas páginas de la historia. Hoy, varias familias pertenecientes a la Comunidad Indígena de Cosquín, luchan por sostener sus derechos ante una justicia local que desconoce o puso en duda su identificación.

Decimos, por eso, que no sólo continúa, sino que se revitaliza este paradigma de violencia de la modernidad que invoca el progreso como marco de legitimidad para acciones claramente despojadoras de territorios, significados, conocimientos y dignidades. Provocando la vulneración de derechos y de vidas que han sido constituidas desde las memorias y lazos territoriales, conservando y transmitiendo la identidad como pueblo indígena. En *Cos hin* (*hin* o *hen*, pueblo/ paraje, como indica Aníbal Montes, y *co*, una de las formas de nombrar el agua en las lenguas que se hablaron en este territorio), en esta juntura de aguas, en este pueblo de agua, hoy se vive un temible y terrible drama que afecta la vida de todos los seres en el territorio, la llamada autovía impacta de modo diverso, múltiple y, particularmente, desarticula los territorios de la Comunidad Indígena de Cosquín, cuya presencia ancestral es indiscutible, así como la posesión colectiva y comunitaria sostenida hasta su desarticulación por las leyes de descomunalización y desterritorialización sancionadas por el gobierno de Córdoba. Desde

un enfoque histórico, página a página y en clave pedagógica, la lectura no sólo remite al pasado, sino que rompe con la linealidad temporal, convocando al presente a las familias y sus memorias, escurriendo de la idea de “pasado” ese sentido de extinción del “indio” y disputando al negacionismo hoy, con palabras y documentos, las presencias camiares en este territorio que llamaron Córdoba.

Por lo tanto, una vez más, comunidades y pueblos deben recurrir a la justicia para validar derechos identitarios y territoriales, como en este caso, “demostrar” su condición indígena, demostrar el valor patrimonial de pircas y morteros ante insensibles y mercantiles escritorios, usando su lenguaje para sitios y materialidades que, ante todo, son sagrados, son vividos, son memorias y eran futuro. Hoy vuelan por el aire o desarman sin sensibilidad ni respeto a sus propias leyes y estudios, y nos niegan el acceso a la información y al diálogo. Intentamos, las personas y comunidades originarias, sostener la esperanza en medio de tanta destrucción y desidia consumada, como hicieron abuelas y abuelos durante siglos, y no callar más. Por eso, desde la cultura escrita y la investigación, damos cuenta, con creces y con su lenguaje, de quienes somos y por qué defendemos monte, ríos-san y talos-arroyos, y nos vuela en pedazos el corazón por la Canchira estallando y cubriéndose de pedazos y pólvora.

Desde este lugar doliente y de resistencia damos cuenta, ante los poderes fácticos del estado, de nuestra re-existencia, ejerciendo el rol de docente, buscando juntar saberes y voluntades en pos de la justicia y la paz, y de un buen vivir cada vez más lejano cuando estallan nuestros montes y lugares sagrados, persiguen a defensores de la tierra (mientras se hacen foros y reuniones cumbres para defenderla) y no somos convidados a la mesa de las discusiones, por esos filtros que pone la burocracia para excluir en vez de juntar. En tiempos que dan cuenta de cambios climáticos globales, la gobernanza declama su

preocupación, a la vez que no impide la destrucción ambiental y de lo que significan estos lugares que habitaron y habitan familias cuya vida es en el territorio, al cual pertenecen. Empresas y estado que se lanzaron ávidos y crueles sobre la madre sierra-canchira para herirla, sangrarla, demolerla junto a territorios que hemos guardianado y que, si aún se han conservado, es porque fueron protegidos por nuestra forma ancestral de vida y cosmovisión. Quienes lean este libro se encontrarán con estas personas que expresan con tanta sencillez, como contundencia, esto que expresamos con palabras que deberían conocerse e impactar en los responsables -directos e indirectos- de tanto destrozo y despojo. Como ya hicieron en 1817, cuando las y los hermanos de Las Tunas defendieron el territorio, realizando la compra de las que fueran sus propias tierras, que luego fueron expropiadas a fines del XIX; nuevamente, en este siglo, se emprendió una nueva expropiación, impulsada por el gobierno, para llevar a cabo una obra vial que no se justifica sino desde los intereses de la gobernanza del capitalismo extractivista desplegado con virulencia en Abya Yala. En esta nueva imposición hegemónica y de violencia colonial se va destruyendo y tapando con cemento los derechos de muchos y, nuevamente, excluyendo y avasallando a los pueblos indígenas en este territorio que hoy se llama Córdoba.

Por eso, esta nueva obra de Pablo recupera mojones y caminos, enunciando los dilemas y dolores que atraviesan al cuerpo-territorio de manera situada. Ojalá que provoque reflexiones y diálogos otros para caminar hacia la sentida y urgente intencionalidad de interpelarnos como sociedad en este nuevo siglo entrampado en siglos de injusticias y abusos. Somos cartografiados, censados y registrados para que luego, desde oficinas con olor a rancio más que a vida, se repliquen viejas prácticas fundadas en el racismo y la destrucción de territorios y sitios sagrados, con tanto desparpajo e impunidad como en el período colonial.

Entonces, no es menor la importancia de que esta obra que estamos prologando circule proponiendo disputar significaciones instaladas como ciertas -como el hecho que la Comunidad Indígena de Cosquín no cuenta con integrantes en la actualidad, como lo expresara un informe oficial de la justicia- y desocultar toda la trama histórica de esa violencia colonial que vienen sufriendo los y las hermanas de la Comunidad de la Tunas, a partir de la reconstrucción basada en testimonios orales y documentales que propone el autor y que le permite argumentar lo expuesto. Así también, desde nuestra visión, este libro es un modo de reciprocidad entre hermanos del pueblo Camiare: tirando una mano para realizar un trabajo, una minka, como hacían y aún hacemos para construir nuestras casas o cosechar lo sembrado. Es haciendo que podemos, quizás, ser más audibles, menos invisibles o fosilizados, más vivos y reales, fuera de estereotipos y narrativas que nos historizan solo para dejarnos quietitos en el pasado y, en lo posible, mudos. Por esto último es que, como hermanos, estamos felices y orgullosxs de sumarnos en estas palabras a los numerosos gritos pidiendo MEMORIA, VERDAD Y JUSTICIA PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN ARGENTINA.

# 1.

## ¿Historia o Historia indígena?

Propongo que una historia que podemos considerar indígena o indígena criolla se produjo en el seno –y como parte– de los procesos de formación de la comunidad nacional y el estado en la Argentina y que no ha sido abordada por una ceguera historiográfica e imaginarios de nación que debe mucho a los intereses seculares de las elites provinciales sobre las tierras, agua y fuerza de trabajo de esas poblaciones.

Diego Escolar

(Antropólogo argentino, 2021, págs. 16 y 17)



## 1. ¿Historia o Historia indígena?

Se ha construido histórica, antropológica, pedagógica, política y socialmente la idea de que la “historia indígena” entra en su ocaso cuando comienza la conquista y colonización de lo que hoy conocemos como América. Desde allí se desprende, siempre en el marco de esta lógica, una “historia americana colonial” en la que los indígenas nos “mestizamos”, sea cultural y/o biológicamente, como si ello fuera un fenómeno que atravesamos sólo las sociedades aborígenes e implicara una (lenta o apresurada, según el grado de progresismo) desaparición.

Desde esta perspectiva teleológica, la “historia criolla” o “nacional”, aquella del estado moderno, comienza en 1810 con el proceso iniciado por la revolución de mayo, contando con nula o escasa presencia originaria. Y si tenemos la suerte de aparecer, desde ese periodo en adelante, nuestra presencia irrumpe desconectada de los acontecimientos considerados como más relevantes, como eventualidad o curiosidad romántica, de manera esporádica o fugaz, siempre en términos exóticos y en tanto un “otro” muy ajeno, pasivo y receptor de políticas paternalistas o punitivas, o en torno a fronteras peligrosas que prontamente dejarán paso a la “historia de la civilización”.

Esta forma lineal y antojadiza de imaginar el pasado ha alimentado la idea errónea de que los cambios históricos y las transformaciones sociales no han afectado a las poblaciones indígenas en lo más mínimo, pues se entiende que (aun cuando no se nos ha creído extintos) las sociedades aborígenes hemos atravesado el proceso histórico siempre como entidades inmutables, rurales, viviendo de la caza, la pesca, la recolección y de

una agricultura incipiente, alejadas de la educación, la modernidad y los procesos civilizatorios pergeñados por élites blancas o blanqueadas.

Inexactamente, y cuál capricho infantil, se desiste de comprender que la “historia criolla” o “nacional” también ha sido habitada, y aún construida, por indígenas.

Que las interpretaciones de las fuentes históricas hayan enfatizado –sobre todo en los siglos XIX y XX– en la supuesta extinción indígena en Córdoba es más un problema ideológico (que emana de una mentalidad eurocéntrica e inherente a la intelectualidad argentina de esos siglos) que una realidad.

No obstante, los tiempos cambian, ora por fortuna y misterio, ora por la propia agencia humana. En la actualidad son varios los estudios<sup>4</sup> –si nos centramos en Córdoba exclusivamente– que se encargan de revelar la presencia y agencia de las poblaciones indígenas locales en la época tardo colonial, durante el periodo de conformación de los estado-nación y provincial y (llamativamente en menor proporción) en el siglo XX, antes del actual proceso de renacer indígena.

En todo caso, nombrar a esta “historia” como “Historia Indígena de Cosquín” persigue la meta de deconstruir aquel sentido común producido por diversas narrativas realizadas desde ámbitos del poder. Mas, es menester enfatizarlo nuevamente: no pretendemos alimentar la falsa y extendida idea de que los

---

4. Me refiero, por ejemplo, a los diversos trabajos de historiadoras como Isabel Castro Olañeta, Paula Verónica Ferrero y Sonia Tell (entre otras de la Universidad Nacional de Córdoba), Marcela Tamagnini y Graciana Pérez Zavala (entre otras de la Universidad Nacional de Río Cuarto), Daniela Sosnowski (de la Universidad de Buenos Aires), de antropólogos como Lucas Palladino y José María Bompadre (de la UNC); a las investigaciones del Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborígenes (CIICA); por supuesto a los valiosísimos aportes realizados desde el propio ámbito indígena como los de Raúl Verasay, Teresita Franzl Moreno (Techi), Mariela Tulián, Laura Misetich Astrada y mis contribuciones, entre otros.

indígenas de Cosquín, durante los siglos que van desde el XVI a la actualidad, se mantuvieron al margen de las transformaciones históricas, como sociedades inmutables o en tanto entes prehispanicos que se conservaron intactos a pesar de que otras personas y comunidades sí cambiaban. Todo lo contrario. La perspectiva aquí adoptada es histórica; pues historia es cambio, y no inmanencia. Cualquier pueblo, incluso los pueblos indígenas, atraviesa procesos de transformaciones culturales, económicas, políticas, sociales, demográficas, territoriales; pero esto no se traduce en una “pérdida” de la identidad, ya que ninguna identificación (étnica, nacional, de género, etc.) puede alejarse de la metamorfosis y el cambio, denominadores comunes de la totalidad de las sociedades del planeta (aunque, vale aclararlo, siempre existen continuidades y permanencias).

Parafraseando al antropólogo Diego Escolar (2021), los indígenas de Cosquín, como todos los que ocupaban el actual espacio argentino, han aparecido, entonces, ligados y siendo miembros activos de la “historia criolla” o “nacional”, aunque, la mayoría de las veces, no nombrados como tales (p. 27). Gauchos, criollos, montoneros, nativos, serranos, cabecitas negras, pobres, migrantes internos, bandoleros, tejedoras, peones, lavanderas, villeros, trabajadoras y negros de mierda han sido algunas de las lúcidas nominaciones, siempre peyorativas, formuladas por los sectores dominantes, para ocultar una presencia, innegable, desde 1810.

Nos referimos entonces a que la historia de las guerras intestinas que desembocaron en la formación de los estados modernos (nacional y provincial), la del contestatario movimiento obrero de fines del siglo XIX y XX, la de los primeros feminismos, la del reformismo estudiantil y la de los movimientos sociales; en fin, la “historia de la modernidad” y la contemporaneidad, son también, desde nuestra perspectiva, que intenta desnaturalizar ciertas narrativas, “historias indígenas”.

Aunque, para exorcizar un pasado de negación, debemos insertar el sustantivo étnico, hasta tanto no hayamos descolonizado también la disciplina histórica.

\*\*\*

Considerando que aún queda mucho trecho por recorrer para lograr el anterior cometido, es menester recordar que la forma convencional de concebir la historia, en tanto cúmulo de acontecimientos y periodos que se desenvuelven lineal y progresivamente, ha construido la noción de que existen “cortes naturales” en los procesos históricos. Como expresábamos hace un instante, la “historia indígena” terminaría cuando se inicia la “historia colonial”, es decir, y haciendo un simple ejercicio matemático, para la provincia de Córdoba, en 1573. Y es precisamente este el año en que hacemos partir nuestra historia indígena de Cosquín, mas no para alimentar y fomentar lo recién criticado, sino con el propósito de visibilizar la presencia y la agencia indígena a partir de un hecho traumático para quienes somos parte de esa realidad: el momento en que se entrega la primera encomienda de tierras en Cosquín, nada más y nada menos que al sevillano Jerónimo Luis de Cabrera. Lejos estamos entonces de creer que ese año, que también es el de la fundación de la ciudad de Córdoba de la Nueva Andalucía, implica el comienzo de una “historia sin indígenas”. Al contrario, desde entonces, la vida comunitaria en la Canchira<sup>5</sup> o Madre Sierra se ve afectada profunda y traumáticamente, como recién

---

5. “Camchira, Canchira, o Campichira son términos en camiare que se tradujeron literalmente -y por las fuentes documentales españolas- como ‘cerro hembra’ o ‘sierra hembra’. Aunque se sabe que las traducciones coloniales de las lenguas indígenas al no considerar los contextos culturales del habla, alteraron los sentidos que los pueblos le otorgaban a ciertas palabras o frases. Ello es importante de resaltar porque muchxs de nosotrxs redefinimos el término Canchira o Camchira como ‘Madre Sierra’ a partir de hacer uso de nuestro derecho de nombrar al mun-

expresamos, pero ello no implica la desaparición de nuestros antepasados directos.

Esta historia indígena de Cosquín tiene la intención de resarcir y equilibrar un poco, al menos, la balanza que sopesa los relatos sobre el pasado cordobés. Escrita por un miembro del pueblo camiare o comechingón, adolece de imparcialidad. Es por ello que quien tenga este escrito en sus manos hallará pasajes referidos en la primera persona del plural (cuyo sustrato es el propio pueblo indígena) y otros narrados desde un “nosotros” no tan inclusivo, pero que aspira sensibilizar al público. Asimismo encontrará oraciones también en primera persona, pero del singular, puesto que los modos de narrar algunas situaciones ansían despegarse de cierta escritura parca y sin vida, que abunda en algunos textos históricos. Con algunas lagunas y baches temporales, un firme posicionamiento ético-político-historiográfico y (seguramente) ausencias en cuanto a personas y acontecimientos, esta es una primera aproximación a ese pasado-presente coscoíno, a 450 años del primer intento de expropiación territorial sufrido por la población local.

---

do según la cosmovisión y no considerando lo que sesgadamente interpretaron los europeos. Un acercamiento documental al concepto en sí, se conserva en la nominación del actual pueblo transerrano de Nono (antes de que se imponga el quechua en nuestro territorio). Pues Nono o Ñuñu (que significa pechos de mujer en quechua) fue llamado por nuestros antepasados Lacza Campichira o Hacza Canchira. En donde lacza o hacza se significa como pechos o senos. Así Lacza Campichira o Hacza Canchira puede traducirse como “pechos del cerro hembra” o “senos de la madre sierra” (Camitalalo, 2021, p. 4).

## 2. Por qué y desde dónde, escribimos esta historia

Si concebimos la posibilidad de investigar, reflexionar y actuar como etapas que se superponen, la autoría de las interpretaciones son difícilmente individualizables, dado que emergen bajo lo dialógico (...) he ahí las entrañas de la co-labor, aquel ejercicio que intenta sobreponerse a las lógicas coloniales de investigación social, las cuales operan bajo lógicas extractivistas y desde la arrogancia académica.

Claudio Alvarado Lincopi  
(Historiador mapuche, 2021, p.27)

## 2. Por qué y desde dónde, escribimos esta historia

Los últimos meses de 2022 la Comunidad Indígena de Las Tunas (también llamada Comunidad Indígena de Cosquín), perteneciente al pueblo camiare (comechingón), estaba litigando, una vez más, en defensa de su territorio. El avance de la denominada “Autovía de Punilla” ponía en riesgo no sólo las tierras, los lugares sagrados<sup>6</sup>, la mantención de una economía basada en la cría de animales y la recolección de frutos y plantas medicinales, sino también diversas memorias y una historia muy rica en relación al pasado-presente originario.

Por esos meses, igualmente, veníamos experimentando como pueblo camiare algunas situaciones particularmente significativas: frenamos, junto a otros actores, un desalojo inminente que se desplegaba fantasmalmente desde hacía unos años sobre la Comunidad Pluma Blanca de Candonga, en una Audiencia Pública en Jesús María<sup>7</sup>; y, un año antes, habíamos realizado la “Primera Caminata de los Pueblos Indígenas de Córdoba”<sup>8</sup> por el centro de la *docta* ciudad, aquella que había negado la presencia indígena hasta hacía escasos años. Pero, por esos días

---

6. Por sitios sagrados nos referimos a enterratorios, lugares ceremoniales, espacialidades significativas para las comunidades y sectores donde existen materialidades (como pircas, casas, morteros, etc.) de diferentes periodos históricos. Para quienes pertenecemos a los pueblos indígenas, esos sitios sagrados son también lugares de memoria, donde podemos entrar en contacto con nuestros muertos y diferentes fuerzas que habitan el territorio.

7. Disponible en <https://museoantropologia.unc.edu.ar/2022/07/24/tenemos-nuestra-sangre-en-este-lugar/>

8. Disponible en <https://latinta.com.ar/2021/09/pueblos-origenarios-cordoba-colonial/>

de 2022, los avances y progresos que habíamos logrado (siempre con mucho costo y esfuerzo) sabían a poco, porque la Comunidad Indígena de Cosquín realmente estaba en pie de guerra.

Fue así como las familias de esa comunidad decidieron una acción colectiva (de las tantas que ya venían desplegando) con el objetivo de lograr que los recibiera el juez Francisco Martos, del Juzgado Multifuero de 2º Nominación. La idea principal era solicitarle una Audiencia Pública, en el marco del juicio de expropiación iniciado por Caminos de Las Sierras<sup>9</sup> en contra de la Comunidad Indígena. Para ello, se convocó a una jornada de visibilización de la problemática, que se desarrolló en los Tribunales de Cosquín el día 16 de diciembre de 2022, con el fin de que el magistrado recibiera la solicitud por escrito, que acercó una delegación de comuneros de Las Tunas, sus abogadas, autoridades indígenas y profesionales del ámbito académico (de la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad Provincial de Córdoba y el Instituto de Culturas Aborígenes)<sup>10</sup>. Lamentable y *casualmente*, ese día, los Tribunales amanecieron con sus puertas principales cerradas y custodiadas por personal policial, por lo que la actividad se realizó en la vereda de una institución pública que supuestamente es de acceso abierto a toda la ciudadanía.

---

9. Camino de las Sierras es una empresa dedicada al mantenimiento de los principales corredores de la provincia de Córdoba.

10. En el Anexo se puede acceder al comunicado escrito por la Comunidad Indígena de Cosquín, luego de la jornada.





Conferencia de prensa de las familias indígenas de Las Tunas, el 16 de diciembre de 2022 en los Tribunales de Cosquín. La actividad de solicitud de Audiencia Pública a la justicia se realizó en la vereda de Tribunales, por decisión de ese órgano de “justicia”.

Fotografía del autor, diciembre de 2022

Más allá de la actividad –que analizaremos cuando pensemos las acciones políticas indígenas– podemos decir que allí empieza este periplo escriturario, aunque, en rigor de verdad, ya desde la “Primera Caminata...” del año anterior veníamos pensando en conjunto con Jesús Díaz<sup>11</sup>, uno de los comuneros de Las Tunas, la posibilidad de concretar una investigación histórica en torno a las familias indígenas de Cosquín.

Esa, entonces, es la génesis y el puntapié de esta investigación que persigue, en primera instancia, visibilizar la presencia continua de familias indígenas en Cosquín desde los inicios de la invasión europea y compartir cómo se fueron generando derechos sobre la tierra –desde aquel lejano entonces– en favor de esas mismas familias que, podemos denominar, “históricas”. Y esta última diferenciación es necesaria, puesto que nos concentraremos en linajes que habitan Cosquín desde hace centurias, dejando para otro momento aquellos otros (también indígenas) que llegaron en las últimas décadas.<sup>12</sup>

El objetivo de este trabajo, de esta manera, es aportar argumentos históricos que sirvan para el conocimiento de un pasado que ha sido colonialmente narrado.

No obstante, es pertinente esclarecerlo, la gran mayoría de las investigaciones históricas están guiadas por preguntas iniciales, que ayudan a consolidar un camino de problematización de lo pretérito, con el fin de obtener respuestas que permitan comprender no sólo el pasado, sino el presente. De allí que, en principio, no sólo nos dimos a la tarea de consultar documentación histórica, realizar trabajo de campo (pues esta

---

11. Jesús proviene de las que denominamos familias “históricas” de Cosquín y Las Tunas: Díaz, Altamira, Ludueña, Ortíz, Monserrat, Pereyra y Palacios, entre otras.

12. En las últimas décadas, e incluso desde principios del siglo XX, han llegado a Cosquín familias de diversas geografías y procedencias étnicas como los Coliqueo (del pueblo mapuche), Maza (del pueblo wichí), etc.

labor es también antropológica) y recabar información acerca de lo ya escrito sobre Cosquín, entre otros quehaceres propios del oficio de historiar. Entre las primeras preguntas que nos realizábamos<sup>13</sup> estaban algunas que fueron reformulándose con el desarrollo del proceso de indagación y escritura, pero apuntalaron los primeros pasos. Nos interrogábamos acerca de cuáles eran las familias indígenas “históricas” de Cosquín (y más precisamente de Las Tunas) que aún permanecían en el territorio, cuáles habían sido las estrategias que les habían permitido estar en el territorio durante centurias y, en ese sentido, cómo había operado el proceso de generación de derechos sobre la tierra (en vista de que estaban conscientes de que sus antecesores habían comprado las tierras en 1817). Además, era menester analizar por qué ante coyunturas en las que está en juego la supervivencia en el territorio, las familias tienden a reorganizarse políticamente y habitar, mediante acciones colectivas, el ámbito público, desde su identidad étnica.

Sin embargo, ese panorama de interrogantes, estaba atravesado, desde el inicio, por una certeza: la reconstrucción de esta historia no partía de un capricho individual. Por el contrario, era una historia “por demanda”<sup>14</sup> de un colectivo conformado no sólo por la Comunidad Indígena de Cosquín, sino por quienes estábamos acompañando las decisiones de los comuneros. Incluso, y como ejemplo de ello, al momento de esta publicación, la antropóloga camiare Laura Missetich Astrada, quien forma parte de ese colectivo, está en pleno proceso de

---

13. No está de más compartir que estas preguntas nos las hacíamos quienes veníamos acompañando a la comunidad, lo que nos sitúa frente a un proceso de investigación en el que lo colectivo vertebró un quehacer que suele ser (abrumadoramente) solitario.

14 La antropóloga Rita Laura Segato (2016) habla de una “antropología por demanda” al referirse a investigaciones solicitadas por parte de la sociedad con el fin de que sirvan como una suerte de “caja de herramientas” para responder a cuestiones que los que la solicitan quieren responder (p. 14).

investigación (y, esperemos, pronta publicación) sobre los linajes de Las Tunas, desde una perspectiva complementaria a la que aquí adopto. Lo que nos invita a pensar (ya como sociedad) nuevamente en la *función social* que tienen los relatos sobre el pasado en el presente y la autoría de los mismos, al decir de la frase de Alvarado Lincopi que inicia este capítulo.

No obstante, y más allá de ello, no está de más decir que, personalmente, no partía del desconocimiento del injusto proceso histórico que habría tolerado Cosquín desde la invasión ibérica. Si bien no había profundizado exclusivamente en el caso, sí estaba al tanto de algunos de los avatares acontecidos desde la desarticulación territorial que vivenciaron los “antiguos pueblos de indios”, sobre todo a finales del siglo XIX, y conocía la generalidad de otras coyunturas históricas que tuvieron como epicentro a esta localidad.

Pero una cuestión más quisiera resaltar antes de avanzar sobre lo que nos reúne: grata, y fortuitamente, contaba con algo no menor, y que generalmente ha sido menospreciado por generaciones anteriores de historiadores: los múltiples testimonios y memorias de las familias indígenas actuales de Cosquín. Y sin dudas, esto último hacía que el pasado no pareciera tan lejano, frío y distante, como suele suceder aun para quienes “trabajamos” cotidianamente con él. Sentía, de alguna manera, –en realidad es una constante cuando investigo sobre lo indígena en Córdoba– que la contemporaneidad coscoína estaba más que nunca (y, en este caso, bastante evidentemente) nutrida de fenómenos históricos de distintas intensidades y duraciones que, contradictoria o complementariamente, se arremolinaban a cada paso que daba. Un *huayramuyo*<sup>15</sup> que conjugaba pasado-presente-futuro, apellidos de familias y estrategias políticas,

---

15. Remolino, en quechua.

reafirmaciones y ocultamientos identitarios, paisajes, desmontes y despojos, esperanzas y miedos contenidos por años. Eso es lo que es esta breve historia indígena de Cosquín. Que surgió por necesidad y demanda colectiva y con la intención de suturar tres horizontes históricos (que en el próximo capítulo explicaré), para comprender el presente y soñar un futuro otro en la localidad serrana.

### 3.

# Cosquín y sus horizontes históricos

...creo que el concepto de *Pachakutik* es eso:  
es un momento de inflexión, de cambio,  
pero que no es una cosa de la noche a la mañana,  
sino un proceso de acumulación profunda  
(...) la incubación de un despertar es una incubación  
con retrocesos, es lenta, es dolorosa.

Y eso es el *Pachakutik*.

O sea que los dos elementos, que son la posibilidad  
de una catástrofe y de una renovación  
no están separados del momento mismo.

Está preñado el momento con esa posibilidad  
y eso tensiona el tiempo histórico, y destruye la linealidad.

Silvia Rivera Cusicanqui  
(Intelectual aymara, 2018, p. 180)

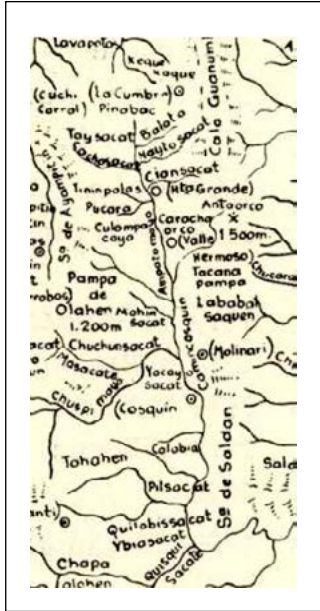
### 3. Cosquín y sus horizontes históricos

En las tierras bautizadas como “La Punilla” por los ibéricos, se encontraban varios pueblos camiare o serranos al momento de la invasión extranjera del siglo XVI: Quisquisacate o Quisquihenén (que se localizaba en gran parte bajo el actual lago San Roque), Tohahén (desde Santa María de Punilla a Biale Massé, al sur del actual Cosquín), Tininpalas (hoy Huerta Grande), Camincosquin<sup>16</sup> (hoy Valle Hermoso), Escobasacat (hoy Escobas y Charbonier en la parte norte), Sequesjaque (también hacia el norte del valle), Olahén y Ayampitín (hacia el poniente), Yacaysacat y Calachasat (hoy Cosquín)<sup>17</sup>, entre otros tantos que podemos consultar en el mapa que Aníbal Montes confeccionó para su famoso *Nomenclador cordobense de toponimia autóctona*, de 1951.

---

16. Aunque también, aparentemente, todo el valle recibía el nombre de este último pueblo, según Montes. (2018, p. 451)

17. A propósito, se puede consultar la transcripción de la encomienda entregada a Jerónimo Luis de Cabrera para conocer los otros henén/hen/chin/sacat en el Anexo. Recordamos asimismo que henén, chin, hen son “pueblos” o “parentelas ampliadas” en lengua camiare/henia, y sacat o sacate, en sanavirón. Es importante afirmar que algunos lugares quedaron en el imaginario popular asociados a uno de los dos pueblos indígenas, cuestión que debe ser revisada, ya que la nominación que perduró fue la que generalmente surgió de la pluma española, y en los pleitos por tierras en las primeras décadas coloniales, por ejemplo, los invasores utilizaron estratégicamente las diferentes nominaciones para acceder a ellas “legítimamente”. En sí, tanto los pueblos camiare como el sanavirón, para el momento de la invasión y conquista, estaban conviviendo (e incluso atravesaban un proceso de etnogénesis) y los lugares adoptaban nombres de ambos pueblos. De allí que existan confusiones en la actualidad con respecto a la “jurisdicción” de cada pueblo, que debemos revisar críticamente.



Recorte del mapa étnico de la Zona Central  
realizado por el Ingeniero Aníbal Montes.

(1951, p. 83.)



Esas tierras, habitadas continuamente desde hacía milenios, a su vez, estaban atravesadas por ríos y arroyos, quebradas y cerros; algunos ya desaparecidos, sea por la urbanización moderna y el desvío de cursos de agua, sea por el desmonte y la voladura de algunas lomas en búsqueda de minerales.

Sin embargo, y a pesar de las transformaciones abruptas sufridas (sobre todo de los últimos 150 años), el territorio aun invita, si nos predisponemos a ello, a sumergirnos en atávicos paisajes que remiten a un horizonte antiguo y milenario, evidente, por ejemplo, en cada piedra<sup>18</sup>, pirca, conjunto de morteros o simplemente perceptible en el hálito inmemorial del viento que cruza ancestralmente el valle de Camincosquin.

Pero también podemos tomar contacto con ese horizonte antiguo a partir de los nombres originarios de esos lugares, que aún se conservan en algunas memorias y documentos. Antatica, hacia el naciente de la actual La Falda, hoy es conocido como El Cuadrado, cuyo cerro es uno de los más altos de la microrregión. En esa misma zona, el cerro Carachocamche o Carache orco<sup>19</sup> (en Valle Hermoso), que fuera antiguamente explotado por sus ricos minerales, se yergue aún y a pesar de sus lastimaduras. Más conocido quizás, el cerro Pan de Azúcar, llamado Supaj Ñuñu, remite a un horizonte también antiguo pero más reciente. Pues ese nombre fue impuesto a partir del

---

18. Conocida es la piedra de “San Buenaventura”, de 3,30 por 2,20 metros, dentro del territorio indígena demarcado en 1817 sobre el río Yuspe. Esta piedra contiene petroglifos que tiene una antigüedad de 1500 años (según Francisco Aparicio) y tomó ese nombre a partir de la instalación de la orden de betlemitas durante la época colonial. En Cosquín, no son pocos los vecinos que afirman que otras piedras similares fueron llevadas al Museo de La Plata. Y si bien esto último no es algo que he podido corroborar personalmente, sí resulta importante lo significativo que es para vecinos de Cosquín, de una franja etaria amplia, el hecho de que se hayan llevado no sólo estos elementos líticos, sino también restos humanos, piezas arqueológicas, etc.

19. Orco es cerro en quechua.

proceso de “quechuización de lo serrano”, iniciado con las políticas toledanas y continuado (asombrosamente) por algunos intelectuales del siglo XX (geógrafos, arqueólogos e historiadores, principalmente).<sup>20</sup> En sí, Supaj Nuñu se traduce como “busto hermoso”, y esa nominación quechua suplantó la elegida por los pueblos camiare inicialmente. Y, tomándonos un pequeño desvío argumentativo, es importante señalar que esa quechuización supuso, entre otras prácticas, la “[i]mplantación del quechua como lengua general entre la población indígena, y [el] subsiguiente reemplazo de otras lenguas por este idioma, [lo que permitió un] creciente relevo de topónimos originarios por formas en quechua” (Viegas Barros, 2011, p. 2).<sup>21</sup>

Pero, volviendo a nuestro relato, sugeríamos que dos horizontes históricos –el antiguo/prehispánico y el colonial, ambos con fuerte presencia indígena para las miradas historiográficas clásicas– se entrecruzan, sedimentan y rearticulan con otro moderno, iniciado con hitos modernizantes como la fundación de la Villa de Cosquín (hacia 1876), la llegada del ferrocarril, el telégrafo y la creación de instituciones como escuelas, clubes y correo, cuya consolidación se dio con la intendencia de Agustín Marcuzzi a principios del siglo XX. Lo que aquí interesa señalar es que, con la instalación de la modernidad cordobesa, se da inicio también a un proceso de invisibilización de las familias indígenas (sobre todo desde fines del siglo XIX hasta el presente), evidente a nivel cartográfico, histórico, pedagógico, político y turístico.

Aunque sólo basta poder cambiar de anteojera para observar (y sentir) cómo, al decir de Silvia Rivera Cusicanqui, “se destruye

---

20. A propósito de ello, la obra de Antonio Serrano *Los comechingones* contribuyó a naturalizar nombres en quechua que suplantaron designaciones en camiare, henia y sanavirón.

21. El autor da cuenta de algunos ejemplos interesantes: “Cusenescate es sustituido por Intihuasi, Lacsá o Hacsá por Nono, Nahuic por Corimayo, etc.”

la linealidad”, en tanto conviven contenciosamente esos *horizontes* en el presente, sin que uno subsuma al otro por completo.

Esos tres horizontes, prehispánico, colonial y moderno, se yuxtaponen, complementan o contraponen, se expresan en memorias cortas, medias y largas, y son visibles en la contemporaneidad, aunque se ha querido instituir que el moderno ha sepultado para siempre a los otros. Existe así, –fácil es colegirlo– una jerarquía entre ellos, construida por el poder. Como así también hay asimetría entre las memorias indígenas y la historia en tanto disciplina. Puesto que, la historia de la civilización o la de la nación (que para el caso son lo mismo, al construirse en oposición a la “barbarie” indígena) serían una especie de síntesis de los otros *horizontes* históricos. Una disputa por los significados y sentidos de esos horizontes, es lo que venimos a plantear en este libro.

Sin ahondar en otros elementos o marcas que permitan observar el interjuego entre esos horizontes (como aquellos de la arquitectura, el arte, la literatura, etc.) y si nos concentramos sólo nivel sociohistórico, “La Punilla” y Cosquín siguen estando habitados por familias ancestrales, por más que se insista en un presente moderno sin indígenas. Y, con “ancestrales” nos referimos a aquellos linajes “históricos” que están presentes sea en el horizonte colonial, o en el más pretérito o prehispánico.

Familias antiguas, percibidas y nombradas desde hace un siglo como “criollas”, “nativas” y un sinfín de adjetivaciones que insisten en el ocultamiento étnico, pero que han permanecido desde hace cientos y cientos de años allí mismo, en su territorio. Con ello quiero enfatizar lo recién enunciado: desde la consolidación del estado-nación se han producido procesos de silenciamiento y borramiento en torno a la presencia indígena que la sociedad cordobesa ha tendido a naturalizar acríticamente. Postulándose, principalmente, que la mestización (fenómeno presente a lo largo de todo el mundo, desde nuestra

común salida del África) implicó la desaparición de los indígenas en la contemporaneidad.

Pero, antes de conocer cuáles eran algunas de las familias o linajes históricos de Cosquín, es preciso volver a recordar que buceando en el entrecruzamiento arremolinado de esos horizontes históricos, apreciando contradicciones y concordancias, rupturas y continuidades, es posible abordar la indianidad coscoína apartándonos de nociones arquetípicas y estereotipadas sobre “los indígenas” y “los comechingones”; cuestión que también abordaremos en los próximos capítulos.



Mural sobre ruta nacional 38 en la entrada sur de Valle Hermoso (al norte de Cosquín). “Valle Hermoso” es la traducción de Camincosquín, nombre registrado desde las primeras entradas invasoras con el que se habrían referido a todo el valle (que en la actualidad agrupa a varias localidades vecinas). En el mural se destacan acontecimientos de los tres horizontes referenciados: el antiguo, el colonial y el moderno. Llama la atención la centralidad del religioso (incluso por sobre la Iglesia), su actitud paternalista (con la mano derecha abierta sobre la cabeza de un indígena, como “protegiéndolo” del conquistador) y su acción conciliatoria (apadrinando el vínculo entre otro indígena y, aparentemente, “turistas” actuales). Asimismo, podemos observar cómo “evoluciona lineal y progresivamente” la historia del valle. Sobre la izquierda, los “inicios” de la historia (desde una óptica eurocéntrica): los indígenas, su sometimiento (graficado con una cadena) por parte de un enérgico conquistador, en el medio, la religión, como garantizando una “conversión pacífica” de los indígenas, y hacia la derecha, emulando una línea de tiempo, la locomotora, cuál símbolo del progreso y triunfo sobre la “barbarie”

Fotografía Marcos Deipenau, abril de 2023



Interpretación oficial de la conquista.  
Lo indígena es representado en tanto "raza"  
y situado en un pasado irrecuperable.

Fotografía Marcos Deipenau, abril de 2023

# 4.

## Las familias indígenas de Cosquín: registro, derechos sobre el territorio y dinámica poblacional

El idioma nos vino con las naves  
sobre arcabuces y metal de espada,  
cabalgando la muerte y destruyendo  
la memoria  
y el quipo del Amauta;  
fue contienda también la del idioma,  
dura guerra también, sorda batalla (...)  
rotas fueron las voces ancestrales,  
perseguidas, mordidas, martilladas  
por un loco rencor sobre la boca  
del hombre inerme y la mujer violada (...)  
pero tenemos esta luz secreta,  
esta música nuestra soterrada,  
este leve clamor, esta cadencia,  
este cuño solar, esta venganza...

Antonio Esteban Agüero

(Poeta puntano, extracto del poema *Digo la tonada*)

#### 4. Las familias indígenas de Cosquín: registro, derechos sobre el territorio y dinámica poblacional

##### La imposición identitaria mediante la evangelización

Antes de dar a conocer algunas de las familias indígenas históricas de Cosquín, mostrar su permanencia a lo largo del periodo aquí propuesto y analizar cómo se fueron generando derechos sobre las tierras durante los horizontes históricos antiguo y colonial (y también durante el moderno, aunque nos ocuparemos más en profundidad a su debido tiempo), es imprescindible recordar que la evangelización de las poblaciones nativas durante la invasión y conquista no sólo implicó la (más o menos efectiva) “conversión al cristianismo”, como suele dictar el sentido común. También supuso una política de adopción de nombres y apellidos españoles por parte de las familias de los diversos pueblos indígenas que vivían en lo que hoy es Córdoba, como observaremos con algunos ejemplos. Cuestión que, dicho sea al pasar, complejiza los procesos actuales de autoafirmación identitaria y renueva los discursos de “sospecha” en torno a esas autoafirmaciones, puesto que, el tener (sobre todo) apellidos españoles no se correspondería con la adscripción a un pueblo originario, supuestamente.

Pero, para comprender cabalmente cómo se estructuró esta “política del olvido”, debemos revisar algunos cónclaves religiosos cuya función era dirigir, administrar y ordenar la vida en las colonias. Así, durante el Concilio de Trento (celebrado entre 1545 y 1563) se “obligó” a que los indígenas adopten “el nombre de un santo de la Iglesia (...) y [se] estableció, además, el registro obligatorio de todos los nacimientos, muertes, matrimonios y



confirmaciones” (Alfaro, 2010, p. 22), mientras que el Tercer Concilio Limense se ocupó “de los nombres de los yndios” e instituyó que “para que se eviten los yerros... totalmente se les quite a los yndios el usar de los nombres de su gentilidad e ydolatría y a todos se les ponga nombres en el bautismo cuales se acostumbran entre cristianos” (Alfaro y Albeck, 2012, p. 4).

Esta postura, fuertemente asimilacionista, de control y disciplinamiento, que nombramos como “política del olvido”, implicó nada menos que la generación de abandonos, confusiones y desmemorias entre las familias indígenas, en referencia a sus ascendencias y conocimiento de linajes. El poder de nominación que pergeñó la corona y la Iglesia generalizó el uso de apellidos y nombres ajenos en toda la jurisdicción<sup>22</sup>, lo que claramente es visible cuando se consultan los padrones y censos realizados en las épocas colonial y republicana, en Cosquín y en los otros “pueblos de indios”.

No obstante, el proceso de desarticulación de los pueblos indígenas serranos, iniciado luego de la fundación de Córdoba, se consolidó no sólo mediante esa política de encarcelamiento identitario, sino a partir de la entrega de encomiendas a diferentes invasores ibéricos; es decir, la desarticulación territorial fue la base material desde dónde operó la conquista. En este caso, y considerando lo que sigue, es ineludible recordar que la encomienda era una institución que conllevaba la asignación de tierras e indígenas por “dos vidas”<sup>23</sup> a los ibéricos que habían prestado “servicios” a la corona, y desembocó en la apropiación de tierras por parte de los extranjeros. Esta institución se implantó exitosamente en el Valle de Camincosquin, como veremos a continuación.

---

22 He ahondado también sobre esta temática en *Crónica de un renacer anunciado. Expropiación de tierras, procesos de invisibilización y reorganización comechingón en Córdoba*. (2020)

23. Es decir, la vida del encomendero y la de su heredero.

## La encomienda de Cosquín como estructuradora de la “política del olvido”

Dijimos ya que Cosquín fue, tempranamente, una de las primeras encomiendas entregadas a Jerónimo Luis de Cabrera<sup>24</sup>, y que desde esa temporalidad haremos partir nuestro análisis. Pero, es preciso, anteriormente, si uno de nuestros objetivos es re-conocer a las familias indígenas y comprender cómo se fueron generando derechos sobre las tierras (que posteriormente, desde finales del siglo XIX, fueron desconocidos), nombrar inicialmente a quienes fueron registrados por las autoridades coloniales, bajo esa lógica de generación de olvidos a la que nos referíamos.

Así, por ejemplo, el 7 de octubre de 1598, ante la visita de Antonio Aguilar Vellicia a Cosquín<sup>25</sup> (a la casa del por entonces encomendero Pablo de Guzmán), se da cuenta de la presencia de varios indígenas, entre ellos, Juana Ranqueta o Nanqueta, casada con Domingo, “natural de Tunun”. Juana Yacalse o Yacache (recordamos que Yacabaqaba era uno de los pueblos asignados a Cabrera), “mujer de Gonzalo, natural de Camincosquin”. Teresa Tipas, casada con Joan, “natural de las Tunas”. Joan Tonsalque (presumiblemente el esposo de Teresa), al que se empadronó junto a Catalina Auncas (o Avanca), Ana Mavan o Maran, Lucrecia Antín (también “natural de Cosquín”) y Catalina Acovan, entre otros.

Como se observa, gran parte de las personas registradas son mujeres con nombres cristianos y “apellidos” indígenas, que

---

24. AHPC, 1690. Esc. 2, Leg. 8, Exp.3, Fs. 41v y 42r. En el Anexo se encuentra parte de la transcripción de esta encomienda de tierras (los folios referenciados).

25. Los datos de los nombres y “apellidos” de los indígenas nombrados los he obtenido de Celton (1997), Montes (1944) y del trabajo de la investigadora local Martha Elena Inda, *Reflexiones históricas acerca de Cosquín*, s/p, 1970. Una fotocopia de este trabajo se encuentra en la centenaria Biblioteca Popular de Cosquín “Nicolás Avellaneda”.

eran utilizadas en diferentes labores: cocineras, lavanderas, niñeras, hilanderas, bolilleras, etc. (González Navarro y Grana, 2017, p. 3 y Montes, 1944, p. 27). Así, los “apellidos” Nanqueta, Yacalse, Tipas, Tonsalque, Auncas, Mavan, Acovan y Antín son sugerentes, y nos permiten pensar que para ese entonces (finales del siglo XVI e inicios del XVII) se conservaba aún cierta filiación con determinados linajes indígenas, visibles en esos “apellidos” en la región que estudiamos. Pero, también nos debe llamar la atención el hecho de que se insiste en destacar el origen de los empadronados. Esto responde a que en ese periodo se habían instrumentado traslados compulsivos de población indígena en las regiones donde se estaba consolidando el dominio colonial. Si bien en nuestro caso la mayoría eran de “Tunun” (tunas o tunales, en una de las lenguas camiare), “Camincoquin” y “Cosquín”, si se realiza una consulta exhaustiva de esa misma fuente, nos encontramos también con “indios del Paraguay”, lo que a las claras muestra cómo se relocalizaba la población de una jurisdicción a la otra, sin mediar consultas a los damnificados.

Unos años después, para 1639, de igual manera podemos observar en esas tierras al curaca<sup>26</sup> de Cosquín, Martín Lamilitocto, del que tenemos conocimiento, pues declara en un pleito por tierras entre dos encomenderos: Luis de Tejeda y Juan de Heredia. Y ello nos insta a ratificar lo anteriormente expuesto en torno a la mantención de algunos “apellidos” indígenas para mediados del siglo XVII.

Aunque es necesaria una aclaración antes de continuar: lo que generalmente hoy conocemos como “apellidos” indígenas (pensemos en los actuales Tulián, Verasay, por citar casos de las actuales comunidades), en realidad eran nombres que remi-

---

26. Autoridad política de los pueblos indígenas de los Andes, que, como veremos más adelante, se implantó en nuestra región, a partir del sistema toledano.

tían a un origen “mítico” y/o “totémico”, al decir de la antropología. Es decir, se referían, por citar sólo algunos ejemplos, a un casamiento con algún animal, la pertenencia a una zona habitada por ciertos árboles, la hermandad con algún espíritu puntual, etc., y corroboran, por supuesto, un vínculo con el territorio muy particular. Vínculo, vale recordarlo, que las políticas de imposición de nombres y apellidos cristianos intentó sepultar mediante la evangelización (Reyna, 2020, p. 142 y ss.). Es lamentable, a esta altura, aún no poder arriesgar seriamente, a partir de los escasos avances en las cuestiones lingüísticas en la región, traducciones en torno a esos “apellidos” nombrados. No obstante, el ejercicio de revisión de estos registros nos permite, al menos, visibilizar cómo funcionaba la imposición de apellidos y nombres, entender cuál era el ámbito laboral en el que se desempeñaban los primeros conquistados y cómo se iba dinamizando la población inicial con los traslados desde otras jurisdicciones.

### **La generación de derechos a la tierra y las categorías para nombrar la “otredad”**

Como quedó en evidencia en el apartado anterior, la encomienda de Cosquín –que agrupó a varios henen/sacate vecinos– fue pasando, desde que fuera asignada a Jerónimo Luis Cabrera y, luego, a Pablo Guzmán, de mano en mano<sup>27</sup>, hasta un momento particular que nos es por demás significativo. Y nos referimos a aquella coyuntura en que se ordenó la asignación de tierras a los indios luego de la visita del oidor Antonio Martínez Lujan de Vargas en 1693 y 1694. Este período particular es de suma importancia, pues forjó la generación de derechos sobre

---

27. Luego de Cabrera, la encomienda fue otorgada, entre otros, a Juan de Aguilar, Pablo de Guzmán (entre 1594 y 1598), Luis de Tejada y Guzmán (1625) y a Baltasar Gallego.

la tierra para las familias indígenas y el acceso legal a la misma (en los términos occidentales, claro está).

En ese sentido, debemos explicar que este oidor y funcionario de la corona tenía como meta controlar los vínculos entre encomenderos e indígenas, ya que para ese momento no eran pocas las denuncias por malos tratos y abusos dispensados por los extranjeros. Pero, además, Lujan de Vargas, de ser necesario, debía proponer resarcimientos para los indígenas afectados, debido al comportamiento indolente de estos invasores. Lo que implicaba “desagraviar a los indios encomendados en relación con el servicio personal, cumpliendo con el pago de las deudas no saldadas (...), restituir a los indios a sus pueblos de origen” y, lo que nos interesa particularmente, “*adjudicar o demarcar legalmente tierras de reducción* [resaltado agregado]” (Castro Olañeta, 2015, p. 40). En el caso de Cosquín, el oidor, luego de un extenso periplo por Ministalaló, Guanusacate, Guayasacate, Totoral, Nonsacate, Quilpo, Salsacate y Ongamira, pero también por el sur (por encomiendas cercanas de los ríos Calamuchita y Cochancharaba), llega a Cosquín en febrero de 1694 y el día 20 de ese mes les asigna tierras a los indígenas, que para ese entonces estaban encomendados a Cristóbal Pizarro de Albornoz (Castro Olañeta, 2015, p. 52). Con ello afirmamos que, para el momento en que se generan esos derechos sobre las tierras, las principales familias que en Cosquín vivían, no sólo son reconocidas legalmente por la corona, sino que su estar y permanencia quedan legitimados en el territorio.

¿Pero acaso es posible distinguir y nombrar a quienes residían por entonces en Cosquín?. Y, es más, ¿se puede hacer un seguimiento de esas familias en el tiempo? Por suerte el trabajo de otros historiadores, como así el rastreo de las familias en los padrones y otras fuentes, nos permite conocer a quienes allí estaban para ese momento histórico (finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII). No obstante, y volviendo a pensar lo

ya expresado, para ese periodo las personas están registradas (al menos en los padrones consultados)<sup>28</sup> con apellidos y nombres cristianos, en su gran mayoría. Así tenemos que los Salbia o Salvilla, los Ledesma, los Ortíz, los Miranda y los Bustos, entre otros, constituyen la población más estable de Cosquín (Gutiérrez, 2011, p. 129). De tal manera que, como se observa con estos ejemplos, la política de evangelización había actuado exitosamente ya, en el sentido de cortar los lazos ancestrales identificables en los nombres y “apellidos” indígenas que compartimos oportunamente (Nanqueta, Tonsalque, Mavan, Lamiltocto, etc.).

---

28. Pensando en el periodo que venimos analizando, para los años 1704, 1733, 1749, 1756, 1775, 1785 y 1790, se llevaron a cabo algunas de esas instancias de registro y relevamiento colonial.

Anarao	edad 52 N° 56
Aquirres Pantaleon	75 " 121
Arteta Maria	19 " 147
Arteta Silvano	18 " 148
Arteta Jose Angel	17 " 149
Ahumada Patricio	31 " 169
Ahumada Paulina	35 " 170
Ascasua Acencio	52 " 260

Recorte de uno de los padrones de comuneros realizados por la administración colonial. Aquí podemos observar cómo, para este periodo, exitosamente, había calado hondo la política evangelizadora que propiciaba cortar lazos con el pasado prehispánico.

Fotografía de archivo. Libro *Padrón de Comuneros Comunidad de Cosquín*, inv. 16-001109.

También es importante decir que la riqueza de la información contenida en ese tipo de registros no se acaba en el conocimiento de las personas que vivían, en este caso, en Cosquín. Esos empadronamientos nos permiten también identificar, no sólo a indígenas (y entre ellos a autoridades como “curacas”, “alcaldes”, etc.), sino a otras personas que fueron nombradas bajo una lógica de clasificación que no deja de ser arbitraria y cuestionable desde nuestra óptica.

Sobre esto nos detendremos brevemente, pues también afecta los procesos identitarios actuales, generando confusión y, a veces, malos entendidos. En esos registros, “mestizos”, “mulatos” y “pardos” son algunas de las categorías que emergen a la vista fácilmente. Categorías que muestran, más que la identidad de las personas, una lógica de clasificación que se creó para dar cuenta de las múltiples mezclas que se producían durante la colonia entre indios (de diferentes pueblos), personas de origen africano y los mismos europeos. Es por ello que debemos advertir que esas nominaciones realizadas desde una exterioridad colonial para nombrar la “mezcla” (y que generaron también confusiones en algunos historiadores, pues percibieron allí una “identidad cultural” más que el resultado de un proceso de catalogación burocrática) no dejan de ser arbitrarias y no responden a la realidad identitaria en el sentido de la autoafirmación.

Lo que queremos enfatizar es que esas categorías utilizadas por los empadronadores y censistas fueron construcciones discursivas, fruto de una mirada y subjetividad occidental, que se utilizaron para encasillar administrativamente a la sociedad colonial. Y tendieron a marcar o desmarcar a las personas bajo una lógica particular que no debemos confundir hoy con su identidad étnica<sup>29</sup>, puesto que la identidad de las personas

---

29. Como ha expresado Poloni Simard (2000), esa “definición exterior que se solía otorgar a los individuos en las colonias hispanoamericanas tiene la ventaja de



es parte de una construcción social y no producto de un señalamiento externo, exclusivamente. Asimismo, vale la pena recordarlo, las “mezclas” no se daban entre “razas” (se sabe ya que, más que una realidad, la raza es un constructo ideológico para jerarquizar la población y asignarles determinadas tareas en la producción), sino entre personas de distintos pueblos. Y las “mezclas” no son exclusivas de este periodo ni de América, pues, antes de la invasión, en este continente había este tipo de intercambios entre diferentes pueblos y en los otros continentes sucedía lo mismo. Por lo que, debemos colegir, todos los humanos somos mestizos biológicos desde el mismísimo inicio de la humanidad; y no son equiparables los rasgos fenotípicos a la identidad de un pueblo (ni hoy, ni ayer).

Importa advertir sobre ello, porque, si se consultan con detenimiento los padrones históricos y otras fuentes como actas de bautismo, defunción, etc., encontraremos no sólo a “indios de Cosquín”, en nuestro caso, sino a personas clasificadas, como recién apuntábamos (“mestizos”, “pardos”, miembros de las “castas”), integrados plenamente a la región. Y ello nos abre la puerta a analizar cómo se fue recreando la población indígena de Cosquín a medida que se consolidaban los derechos sobre las tierras que se habían generado, en este periodo y, como dijimos, con la visita de Luján de Vargas en 1693.

## La reconfiguración indígena de Cosquín con el paso del tiempo

Expresado lo anterior, es menester aseverar que estas familias indígenas, rastreables en la documentación desde fines del

---

ofrecer una entrada clara para delimitar el objeto por estudiar (...) [pero] reproduce el modelo de organización vigente durante el período considerado, con el riesgo de reificar las repúblicas (...) dejando de lado no solamente las diversas condiciones sociales más allá del status jurídico, sino también los procesos de movilidad y de diferenciación, así como las pertenencias múltiples” (p. 88).

siglo XVI, no fueron las únicas que permanecían y habitaban el territorio, pues los desmembramientos y las recomposiciones de la población fueron una constante durante este periodo histórico. Esta reconfiguración no sólo se dio a partir del cruce con miembros de las “castas” recién señaladas, sino, y sobre todo, con y entre personas indígenas del mismo valle y de otras jurisdicciones más lejanas.

Es que a partir de esas instancias de integración/desintegración, la encomienda, la estancia, y posteriormente, el “pueblo de indios” y la “comunidad indígena” de Cosquín, fueron renovándose año a año, a partir de la llegada/salida de personas que, sea por presión colonial, sea por voluntad propia, fueron rediseñando la población original de Cosquín desde 1573.



Cartel actual en la entrada al territorio de Las Tunas.

Fotografía Marcos Deipenau, abril de 2023.

Ahora bien, en relación a los procesos de relocalización y traslado compulsivo de la población indígena auspiciados por autoridades coloniales, debemos decir que se realizaban con indígenas “locales” (camiare y sanavirones), pero también con “forasteros”. Existen registros de que a Cosquín llegaron (y se fueron), indígenas “pacificados” de los valles Calchaquíes, afrodescendientes que eran recapturados luego de sus huidas al monte, e incluso españoles, que terminaron habitando y siendo parte del Cosquín colonial. De hecho y por citar un ejemplo de desmembramiento, en 1616 se puede observar un pedido para trasladar indígenas de Cosquín a San Roque de la Toma<sup>30</sup>. Ejemplo que se suma al nombrado anteriormente cuando referenciábamos la presencia de indios del Paraguay en la encomienda de Pablo Guzmán y que seguramente habían sido trasladados sin consenso.

Pero también, más allá de esos traslados poblacionales de indígenas “originarios” y “forasteros”, como es deducible, las familias de Cosquín iban estableciendo lazos y vínculos con otras familias de la zona, como lo atestigua el trabajo de Genaro Barcia García (1992, p. 10 y 11; 14 a 17). El historiador compare los casamientos de “los Ortíz” (recientemente nombrados) con los Mercado, Ceballos, Pacheco, González, Aguirre, Daniele (por citar sólo algunos ejemplos).

En referencia a estas familias “locales”, debemos decir que, por lo general, provenían de encomiendas cercanas (que se fueron diluyendo progresivamente hacia final del periodo colonial) y de estancias como la de Santa Leocadia (cercana a lo que hoy es Carlos Paz), la del Rosario (en el mismo Cosquín) y la de Olahen y Ayampitin (donde estaba asentado, hacia finales del siglo XVII, don Pedro Tulián<sup>31</sup>, quien denunciara a las autorida-

---

30. AHPC, Esc., 1616, Leg. 17, Exp. 5.

31. Montes (1944) expone un reclamo del curaca Don Pedro Tulián, pues, al volver del “Reyno de Chile” encuentra su “pueblo de Ayampitin sólo y desamparado”. En el documento denuncia que “Don Ignacio de Loyola Sabala” ha “desnaturalizado a su gente” (p. 26).

des, no sin cierta nostalgia, la “desnaturalización” de su población). Además, existían otras estancias cercanas con las que también había intercambios y reciprocidades, como la de San Francisco (en la zona suroeste de la estancia de Olahen) o la de Almacuna (lindera a la de San Francisco, hoy Molinari); lo que no quita que ese Cosquín colonial que venimos analizando se haya erigido, de igual manera, con familias indígenas no reducidas por el sistema colonial hasta entonces.

Para comprender lo anterior, podemos observar otros ejemplos que grafican a la perfección lo que venimos diciendo sobre cómo operaban las categorías administrativas y cómo se iba reconfigurando el “pueblo de indios” de Cosquín con uniones, en este caso, matrimoniales.

En el empadronamiento borbónico de 1785, José Domingo Miranda, de 35 años, “natural” de Cosquín, está casado con Martina López de 22 años, “mestiza” natural de Casa Grande (Ferrero, 2017, p. 101).

Aunque, también, algunas uniones matrimoniales implicaban tejer lazos con otros “pueblos de indios”. Francisco del Rosario Villafañe, quien fuera uno de los curacas más activos del “pueblo de indios” de La Toma, contrajo matrimonio el 3 de junio de 1837, en la capilla de Olahen, con Josefa Ortíz, hija de Fermín Ortíz y Gerónima Moncada, de Cosquín (CIICA, 2022), lo que conllevó a que Josefa terminase viviendo en La Toma. Importa señalar de esta unión que Josefa Ortíz era bisnieta de Manuela Tulián y Tomás Ledesma, a quienes nombraremos más adelante.<sup>32</sup>

Similar es el caso de Sebastián Casero, quien fuera “administrador de la encomienda y obraje de Soto”. Según se ha reconstruido, este hombre “había sido criado por su madre” en la

---

32. Esta información también fue aportada por el testimonio de Jerónimo Ortíz el 18 de febrero de 2023, quien actualmente vive en la ciudad de Córdoba.

casa del encomendero de Cosquín, Pablo de Guzmán, y había trabajado en la estancia. Y se movía libremente entre los “pueblos de indios” de Cosquín y Soto. Aunque “por testamento pidió ser enterrado en la capilla del pueblo de indios de Soto” (González Navarro, 2012, p.14).

Como vemos, la movilidad poblacional era una realidad, aunque, sin dudas, un núcleo de familias identificables permaneció en el territorio durante los últimos 500 años. De hecho, en las memorias de las actuales familias de comuneros, emergen esas vinculaciones con personas de otras regiones. Si bien lo analizaremos luego, parte de la familia Bustos de Las Tunas, durante el siglo XIX, según el testimonio contemporáneo de Gustavo Pueyo Bustos, contrae matrimonio con “los Ayala (...) que eran originarios de Olahen”.<sup>33</sup>

Como decíamos, esta dinámica poblacional, producto de alianzas políticas, migraciones, decisiones individuales, presión territorial, etc., no sólo en Cosquín, sino en todos los “pueblos de indios”, fue generando procesos de composición y desmembramiento, incluso hasta más allá de iniciado el proceso revolucionario de 1810. El caso de Francisco del Rosario Villafañe, de La Toma, recién citado, quien se casa con Josefa Ortíz, de Cosquín, permite colegir que las que habían sido “antiguas reducciones indígenas”, para el siglo XIX aún seguían manteniendo lazos políticos, familiares e incluso económicos y espirituales<sup>34</sup>, como demostraremos más adelante cuando referenciamos otro casamiento similar, entre el curaca Francisco Tulián y Josefa Orosco.

Y ello nos lleva a ratificar lo expresado por algunas historiadoras en referencia a que no debemos confundir la “historia con el registro” documental de la presencia y agencia indígena (Castro Olañeta y Tell, 2011, p. 237). Pues, por un lado, en

---

33. Gustavo Pueyo Bustos, comunicación personal, 28 de enero de 2023.

34. Esto también lo he analizado, para el caso de San Marcos, en Reyna, 2020.

las fuentes documentales no se han registrado la totalidad de las familias indígenas de Cosquín y, menos aún, debemos confundir las categorías con las que fueron registradas con su “identidad étnica”, como ya aclaramos. De hecho, muchas personas, al momento de los censos o empadronamientos, simulaban “no ser indígenas” (mediante peinados, vestimenta, formas de hablar, invención de linajes y adopción de apellidos extranjeros) para no pagar tributo, evadir todo tipo de violencias y no ser víctimas de abusos. Con esta certeza, y pudiendo comprender que existen familias indígenas identificables en los registros viviendo en Cosquín durante varios siglos (pero que no son la totalidad de las mismas), es importante dar otro paso en relación a lo territorial, ya que casi cien años después de que se generaran los derechos sobre las tierras con la visita de Luján de Vargas, “el 18 de octubre de 1763, el Obispo Dr. Diego Salguero y Cabrera *дона* [énfasis agregado] las tierras de Ayam-pitin, Olahen, San Buenaventura y Tunas, al Oeste de Cosquín, a los padres Betlemitas, para el mantenimiento de la fundación San Roque” (Barcia García, 1992, p. 22). Así, los indígenas de la región (que tenían, vale recordarlo, derechos prehispánicos sobre su territorio), pasan a estar bajo el mando de esta orden religiosa conocida también como los Belermos u Orden de los Hermanos de Belén<sup>35</sup>. Para ese entonces, esa gran porción de tierras estaba habitada por varias de las familias que veníamos nombrando y que ya a esta altura, en su gran mayoría, y como explicamos, tenían apellidos y nombres impuestos.

---

35. Esta orden religiosa es la única orden monástica creada en América, en 1653, en Guatemala. Se instala en Buenos Aires en 1745 y en Córdoba en 1761, haciéndose cargo de un pequeño establecimiento hospitalario ya existente en Cosquín. Fue suprimida el 24 de diciembre de 1822 a través de la sanción de la ley de Reforma General en el Orden Eclesiástico. Se caracterizaron por la fundación de hospitales y por trabajar en la educación de los sectores empobrecidos de la América colonial. Según Fajardo Ortíz (2002), eran más “activistas” que “contempladores” y establecieron que su principal fin era el “servir a los pobres” (p. 261).

Recién a partir de 1817 Cosquín terminó constituyéndose en una “comunidad de indios” para la administración criolla (pues con ese nombre, dijimos, fue reconocida) al desaparecer la encomienda y a instancias de la acción de un grupo de familias que decidieron comprar las tierras que habitaban, a la orden religiosa. No es menor que esta compra, de la que hablaremos luego, se da durante la primera década republicana. Ello, sin dudas, nos certifica que esa generación de derechos y acceso legal a la tierra se ratifica cuando los españoles dejan de dominar sus otrora colonias y se empieza a construir el estado<sup>36</sup> en términos modernos. No obstante, si pensamos en ese “reconocimiento” a inicios de la época republicana, luego de que se decreten una serie de normativas y legislaciones tendientes a eliminar a la comunidad a fines del XIX, es visible un corte y una ironía: el estado cordobés empieza a negar sistemáticamente la presencia indígena, pero sigue atestiguando la existencia de una “comunidad indígena”: hay, por ejemplo, cartografías y mensuras<sup>37</sup> (incluso de principios del XX) que demarcan las tierras de la “comunidad” y documentos (como una carta del 11 de agosto de 1897 dirigida al Ministro de Hacienda y Colonias y Obras Públicas escrita por representantes de las familias indígenas Monserrat<sup>38</sup>, Ontiveros y Aguilla) donde se nombran “herederos y descendientes de los que formaban parte de la Comunidad de indios de Cosquín”<sup>39</sup>.

---

36. Como he planteado en otro lugar “generalmente se insta, en ámbitos formales, a resaltar la idea de estado o estado-nación con mayúsculas. De allí que Estado, Estado Nacional o Estado-nación, sean las fórmulas aceptables y habituales (...) Creo que existe en ello, solapadamente, una óptica histórica y colonial que posiciona al estado-nación como centro, lugar o metarelato al que todas las historias – concebidas como periféricas- y todos los trayectos de diversos sujetos, deben llegar. Para intentar desnaturalizar ese sentido común, y desensillar anarquistamente al estado, utilizaré las minúsculas cada vez que deba nombrarlo” (p. 13).

37. AHPC, Catastro, Mensura Comunidad Indígena de Cosquín, 1898, Expediente 16.

38. Jesús Díaz, actual comunero, es bisnieto de María del Tránsito Monserrat.

39. AHPC, Catastro, Mensura Administrativa, Expediente 16.



<u>DEPARTAMENTO</u>		<u>PUNILLA</u>	
<u>NOMBRE DEL PUEBLO O VILLA</u>	<u>PEDANIAS</u>	<u>OBSERVACIONES</u>	
<u>BARRIO PARQUE</u> .....	San Antonio .....	- Ver Plano N - 1304.-(Catastral).-	
<u>VILLA EDEN</u> .....	" "	- Ver Plano N - 1304 (Catastral).-	
<u>VILLA VALLE DE LA AGUADITA</u> .....	" "	- Ver Plano N - 1263 (Catastral).-	
<u>VILLA LOS CERRILLOS</u> .....	" "	- Ver Plano N - 1263 (Catastral).-	
<u>VILLA EL POTRERILLO</u> .....	" "	- Ver Plano N - 1263 (Catastral).-	
<u>VILLA SORIA</u> .....	" "	- Ver Plano N - 1263 (Catastral).-	
<u>PUEBLO VALLE HERMINO</u> .....	" "	- Ver Plano N - 1263 (Catastral).-	
<u>VILLA SAN ANTONIO</u> .....	" "	- Ver Excto.de Radios Municipales Nº 6.-	
<u>VILLA CAPRI</u> .....	" "	- Ver Planos N - 137a. y 137b.-	
<u>PUEBLO STA.ET. MARI</u> .....	Rosario .....	- Ver Planos N - 194 y 233.-	
<u>PUEBLO DE COSQUIN</u> .....	" "	- Ver Excto.de Radios Municipales Nº 1.-	
<u>COMUNIDAD INDIGENA DE COSQUIN</u> .....	" "	- Ver Excto.de Radios Municipales Nº 2.-	
<u>COMISION DE LA VILLA DE COSQUIN</u> .....	" "	- Mensura Administrativa (Paso a Mensura G./A. del Departamento Puntilla.-	
<u>VILLA PAN DE AZÚCAR</u> .....	" "	- Ver Excto.de Pños. y Villas Nº 1.-	
		- Ver Planos N - 204 y 204a.-	

Si bien el estado cordobés construyó un discurso de negación de los indígenas, seguía reconociendo la presencia a fines del XIX y principios del XX. La foto corresponde a un recorte de la mensura realizada en 1898. Y señala cómo los terrenos de la “comunidad indígena” son tenidos en cuenta como una espacialidad más dentro de la territorialidad moderna que se estaba consolidando.

Mensura, 1898.

Y si bien este recorrido rápido, que seguiremos enriqueciendo en los próximos apartados de este libro –al volver a estos eventos y a estas familias–, nos permitió conocer cómo se fue reconfigurando el Cosquín colonial hasta la instalación de la modernidad, no podemos dejar de nombrar, para acercarnos a nuestros objetivos ya trazados, a una espacialidad para nada despreciable: La Mandinga. Paraje coscoíno cuya descripción en el próximo apartado nos ayudará a seguir revelando la terca continuidad indígena, desde otras fuentes, no menos ricas que las que utilizamos hasta el momento.

### Entre leyendas, relecturas y mandingas

Por más que venimos realizando un trabajo de seguimiento de algunas de las familias indígenas en torno a las tierras que fueran propiedad de los padres Belermos (con foco en el actual barrio Las Tunas, principalmente), el recientemente trabajo citado de Genaro Barcia García da cuenta de la existencia de “numerosas familias aborígenes” en Cosquín, pero ya durante el siglo XX. El historiador nombra a los “Montoya, Arteta, Altamira, Arrascaeta, Ontivero, Pereyra, Oyola, Jaime, Agüero, Monserrat, Molina, Zapata, Bazán, Ceballos, Garay, Bustos, Arias, Ortíz, Guzmán, Britos, Salguero, Muria, Sosa, Vilchez, Chávez, Zanón, Tapia, Pérez, Heredia, Gómez, Murúa, etc.” (s.f., p. 19), apellidos que, como queda en evidencia, ya hemos referenciado con anterioridad. Esto nos posibilita pensar que, si bien el núcleo indígena de Las Tunas es significativamente importante, existen familias originarias de las “históricas” en otros sectores del Cosquín actual, pues la reconfiguración poblacional de la que hablábamos continuó bajo otras lógicas y en otras espacialidades, desde el siglo XIX hasta el presente.

Gerónima Práscedes Maza, una originaria wichí que vive en Cosquín desde hace varios años, ha realizado un releva-

miento de familias indígenas que se asentaron en la zona. En su paciente y no reconocida labor, Gerónima nombra a “los Blanco, los Zárate de Cruz del Eje y los Heredia de Soto”, y a “los Tulián” (que ya habían estrechado lazos con la gente de Cosquín, según hemos nombrado, sea viniendo de San Marcos, sea proviniendo de Ayampitín); familias que mayoritariamente están asentadas en la actualidad en barrio La Mandinga, a donde reside la mujer wichí.

Y precisamente este barrio –que tiene como nombre oficial San José Obrero y se encuentra hacia el este del actual Cosquín céntrico– está signado por diferentes leyendas que destacan su origen indígena y en las que se recalca también la presencia de afrodescendientes: “aquí, durante la colonia, se asentaron los negros”, se escucha decir a los vecinos del barrio ante la pregunta sobre el origen del paraje.

En ese sentido, Gerónima Maza afirma que “Mandinga era una mujer afroindígena”, casada con “un comechingón, que perdió a su hijo pequeño”. Según su relato, el sector ha sido denominado La Mandinga, al ser éste el nombre de la mujer. “Sus lamentos se escuchaban desde varios lugares cercanos y cuando la gente preguntaba quién era la que lloraba algunos respondían: es la Mandinga, que llora a su único hijo muerto”.<sup>40</sup>

Por su parte, la investigadora y docente local María Elsa Peroni asevera que el nombre de la Mandinga es deudor de una leyenda local referida “a la ferocidad de una mujer aborigen por defender los restos de su hijito y no abandonar el lugar cuando el pueblo de Las Tunas es obligado por los españoles a desplazarse al oeste hacia la zona del Yuspe”. Continúa María Elsa Peroni: “El relato refiere a una mujer vestida con pieles, que arrebató a un soldado español su caballo, lo monta y enfrenta

---

40. Gerónima Práscedes Maza, comunicación personal, 18 de enero de 2023.

a los invasores que quieren tomar sus tierras. Los españoles, observando la ferocidad de ella (como poseída por el demonio), exclaman: es cosa de Mandinga lo que vimos allí”<sup>41</sup>. Significativo es que esta leyenda, relatada por Peroni, se emparenta con otra similar en la que un “cacique llamado Camin mata a un español” que había “robado a su mujer llamada Coscoína, refugiándose en lo que actualmente es La Mandinga hasta que es encontrado y asesinado por los españoles”<sup>42</sup>.

En la misma sintonía, otro vecino, también docente, llamado Pablo Alcalde, afirma que escuchó que “este territorio era habitado por Camincosquin y que en una batalla, cuando los indígenas de ese sector pierden, Camincosquin se tira de un cerro y maldice todo ese territorio. Entonces, por eso, se dice La Mandinga, porque está maldecido el lugar”<sup>43</sup>.

Más allá de las diferencias existentes en los relatos –incluso he escuchado, por parte de otros vecinos, variantes de los mismos–, es importante señalar, por un lado, las similitudes, pues hablan de una permanencia y una presencia innegable, pero también de una actitud. En ese sentido, tanto los mitos como las leyendas, si bien desde la historiografía positivista han sido desprestigiados en tanto fuente histórica, hoy son valorados, pues permiten aproximarnos a maneras de pensar, observar recurrencias, acercarnos a nociones temporales no dominantes y comprender cómo se resignifica el pasado por parte de los sectores que han sido subalternizados o que se identifican con ellos.

La socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (1987) afirma que estas narraciones “pueden leerse entonces desde otra perspectiva: como puntos culminantes de una proceso de

---

41. María Elsa Peroni, 25 de abril de 2019 en la página de Facebook “Historia de Cosquín”, <https://www.facebook.com/groups/1436648959802293>.

42. Charla con vecinos de Cosquín, 27 de enero de 2023.

43. Pablo Alcalde, comunicación personal, 31 de enero de 2023.

acumulación ideológica subterránea, que *salen cíclicamente a la `superficie´ para expresar la continuidad* [resaltado agregado] y la autonomía de la sociedad india”(p. 9). Y, al mismo tiempo, comparte que, de esta manera, se supera “la visión instrumental del mito [y de las leyendas] como un espacio de conocimiento de los inmanentes universales del “pensamiento salvaje” o bien –en el otro polo– como *mera fabricación de la imaginación desconectada por completo de la realidad `objetiva´* [resaltado agregado]” (p. 9).

En nuestro caso, es importante referirnos a que los relatos sobre el nombre y el origen de La Mandinga ponen el acento en la presencia indígena y de afrodescendientes, y lo que no es menor, en algunos casos, en la capacidad de resistencia de esta población. Esto nos habilita a reafirmar que la “historia indígena” de Cosquín, como sugeríamos al inicio de este trabajo, se desarrolla en diferentes temporalidades y espacialidades, y aparece “subterránea” también en leyendas y no solamente en las memorias de ciertos linajes o en las fuentes escritas oficiales, que han sido, hasta el momento, las que hemos utilizados preferentemente.

Importa resaltar, por otro lado, que, como es de suponer, este tipo de leyendas no están desvinculadas de la “comprobada” existencia indígena en el paraje. De hecho, en junio de 1968, en La Mandinga, se realizó un “hallazgo arqueológico (...) en las proximidades del ex campo de aterrizaje del Aero Club” (hoy Camping de Empleados de Comercio) de unas “urnas funerarias de cerámica cocida y otros efectos arqueológicos” (diario Córdoba, 23 de junio de 1968). El hallazgo en sí<sup>44</sup> fue realizado por un vecino, Diego García, y unos días después estuvo trabajando el Instituto de Antropología de la Facultad de Filosofía y

---

44. Bischoff (1995) da cuenta de otro hallazgo en 1879 (p. 52). No obstante, la región ha sido investigada por arqueólogos y hay trabajos académicos que se concentran en la vida indígena coscoína del horizonte prehispánico.

Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), quienes estimaron que las materialidades encontradas correspondían al “período agro-alfarero” y poseían una antigüedad aproximada de mil años.

Este hecho ha sido bastante significativo para los vecinos de Cosquín, pues la llegada de un equipo de investigadores, como así también el destino de las materialidades y de los “restos sensibles”, han sido, hasta el presente, motivo de debates y reflexiones colectivas. Incluso la actual navira<sup>45</sup>, Natividad Altamira, de la Comunidad Indígena de Cosquín, recuerda que “allá en La Mandinga había un cementerio indígena donde se encontraron vasijas”<sup>46</sup>.

---

45. Autoridad política de un linaje camiare.

46. Natividad Altamira, comunicación personal, 18 de enero de 2023.

madre por que se colocó un foco de luz, porque el que estaba, hace veinte días hizo snafil.  
**BARRIO LICEO** - En Ba-

Los fue un barro que se fundó sobre la imagen de un esqueleto futurista, de progreso concreto, mientras que ahora crece, por obra

intencional municipal con nuestra consideración más distinguida.  
**EL CRONISTA DE LOS BARRIOS**

Urnam-  
Conce-  
to la ell-  
moro. Al  
contaba  
de vice-  
obrero

## Hallazgo Arqueológico en Cosquín

Un descubrimiento de verdadero interés científico tuvo lugar en Cosquín, a la vera del río del mismo nombre, en las proximidades del ex campo de aterrizaje del Aero Club. Se trata de hallazgo de urnas funerarias, de cerámica cocida, y otros efectos arqueológicos, cuya antigüedad se presume de cuatro a cinco siglos.

En el interior de las primeras, agreguemos, se encontraron esqueletos de criaturas que se presumen fallecieron cuando tenían alrededor de seis a ocho de edad atento la primera impresión antropológica.

Se presume que se trate de un cementerio indígena, de los comchingones, por lo que el hecho concitó de inmediato singular expectación tanto pública en esa ciudad como en los medios estudiosos cordobeses.

### Un Antecedente

Hace poco tiempo, ahora ha traído a scndido, un camionero que

acampara en igual sitio realizó una excavación ocasional que le permitió extraer un cráneo, al parecer de una persona mayor.

Sin dar aviso alguno, tomó de por sí la decisión de llevarlo consigo en el regreso a Buenos Aires. El caso tuvo por testigo a unas criaturas, las que en sus dichos posteriores dieron cuenta del mismo a los vecinos.

### Dos Urnas

Un comerciante local, el señor Diego García, se preocupó por el antecedente y con familiares llevaron a cabo otras excavaciones en la zona de Bialest Massé, pero la búsqueda resultó infructuosa en el lugar.

Retornaron al sitio señalado por las menores y a unos 100

metros del río Cosquín, en el sector consignado precedentemente, pudieron ahora encontrar las dos urnas funerarias aludidas. Como dijimos, son de cerámica con algunas inscripciones en sus paredes externas; y al levantar las tapas hallaron los esqueletos de criaturas.

### Nuevos Hallazgos

Enusiasmados, el señor García y sus compañeros, de exploración continuaron en las excavaciones hasta dar ya mucho más cerca del lecho del río, con un montero de piedra y otros efectos de utilización indígena.

En esta oportunidad se dio intervención a la autoridad comunal, la que ha dispuesto proseguir con la búsqueda dado la importancia del hallazgo.

## OBRAS POR 47 MILLONES LICITAN EN ARQUITECTURA

Tuvo lugar en Ministerio de Obras Públicas, el acto licitatorio. Fueron cinco los proponentes interesados en la realización del proyecto de Es-

19) F  
cualqui  
que m  
trabaja  
precep  
ser liti

ración  
indus-  
cia,  
triale  
rigid  
los  
vine  
y  
escl  
balt  
ten  
su

A  
d  
l  
c

Recorte del diario Córdoba en su edición del 23 de junio de 1968. En ella se informa de uno de los tantos hallazgos que dan cuenta de la presencia prehispánica indígena del Camincosquín.

Diario Córdoba, 23 de junio de 1968.

De lo anterior importa señalar que, si bien las leyendas y recuerdos de algunos vecinos permiten establecer razones de la designación del lugar como La Mandinga, y también situar temporalmente la presencia indígena y afro, los hallazgos arqueológicos confirman la existencia de un asentamiento originario prehispánico en esa espacialidad. Pero, observando lo expresado en el apartado anterior (en relación a la reconfiguración y dinámica poblacional/espacial de Cosquín) y a la luz, sobre todo, de las leyendas referenciadas, no es insensato reafirmar que también durante la colonia (y con más seguridad durante el siglo XIX) La Mandinga estuvo poblada, esporádica o permanentemente, por familias indígenas y de las “castas”. Y en referencia a los traslados y relocalizaciones, que ya explicamos, no es menor compartir que durante el proceso de renacer camiare actual hay testimonios que remiten, asimismo, a esos procesos. Gustavo Pueyo Bustos compartía en una entrevista que, para el periodo colonial, “fuimos reubicados en Las Tunas, porque nosotros estábamos en el centro. Pero en la época de la conquista nos corren de allí”.<sup>47</sup>

Resta decir, antes de pasar al próximo capítulo, que también en otros barrios y parajes de, o allende, a Cosquín, hay familias, en la actualidad (que quizá provengan de algunos de los linajes históricos nombrados), que están atravesando un proceso de recomunalización comechingón. Por citar sólo algunos ejemplos que no hemos podido ahondar al momento de la edición de este libro, no podemos dejar de nombrar a las comunidades de El Ancón, La Cocha y Santa María de Punilla. En la cercana Biolet Massé se encuentra la Comunidad Ticas, cuyo nawan<sup>48</sup>, Aldo Gómez, siempre se refiere a lo que acabamos de nombrar reiteradas veces: cómo fueron despojados de sus tierras

---

47. Gustavo Pueyo Bustos, comunicación personal, 28 de enero de 2023.

48. Autoridad política de un linaje camiare. Sobre ello hablaremos más adelante.



ancestrales en San Carlos Minas. Asimismo, hacia el norte de Cosquín, hay presencia camiare en Capilla del Monte y en San Esteban conviven las comunidades Isqon Killa, Hijos del Sol y Arabela. Comunidades todas cuyos recorridos históricos son muy similares a los aquí descritos.

# 5. Las acciones políticas de los comuneros en Cosquín frente a la tormenta moderna

...Occidente nada sabía sobre la cosmovisión de los pueblos,  
hubo más una preocupación de ocultarnos, de negarnos, de  
someternos,  
más que de conocernos  
(...) la realidad es que  
nunca nos conquistó como pueblo

Aldo Gómez<sup>49</sup>

(Nawan - Comunidad Ticas del Pueblo Comechingón)

## 5. Las acciones políticas de los comuneros en Cosquín frente a la tormenta moderna

Como apuntábamos al principio, sigue vigente aún, en ciertos recintos, una perspectiva obsesionada con la supuesta inexistencia indígena en el presente. Por más que en la actualidad, para reafirmar lo contrario, desde el propio ámbito originario levantemos nuestras dignidades, voces, memorias y vivencias de al menos 500 años, como quedó demostrado en el capítulo anterior para el caso de Cosquín. Ese enfoque reaccionario, aciago y malicioso, que supone la extinción y desaparición, sea por la mezcla biológica, sea por la asimilación cultural (como si “la” cultura de un pueblo fuera estable, controlable, inmodificable e inmóvil y la pertenencia al mismo se pudiera medir “culturalmente”) presupone, igualmente, la falta de capacidad política de los originarios; imaginario que nos interesa en este capítulo desterrar.

Por suerte, si nos damos la posibilidad de reimaginar la realidad social desde una óptica más humana, corriendo el límite de “lo pensable” (De la Cadena, 2007, p. 26 y ss.) y analizando lo que de las fuentes orales y escritas se desprende, entendemos que el ámbito de la política, como así el de la producción teórica/ideológica, también nos pertenece (Reyna, 2022, p. 9); lo que, sin más, nos lleva a concluir que no somos sólo meras “culturas indígenas”, como también se conjetura.

Ello, claramente, invita a establecer nuevas lecturas sobre el pasado/presente originario en Córdoba, no limitándose al

---

49. Disponible en <https://www.carlospazvivo.com/aldo-gomez-estamos-ante-un-nuevo-tiempo-en-que-se-conocera-nuestra-sabiduria-oculta-luego-de-500-anos/>

momento de pensar la trama múltiple en la que se insertan las poblaciones originarias. Esto nos permite renovar nuestra capacidad de imaginar en términos históricos, en relación a las formas de organización del poder indígena, la aceptación y/o adaptación al orden colonial impuesto, las resistencias en sus múltiples caras y, por supuesto, la potencialidad contestataria.

Para introducirnos en este escenario, y a nivel analítico, se ha considerado, en algunos casos, el esquema propuesto por el amawta<sup>50</sup> y pensador aymara Fausto Reinaga (1970/2001) como introductorio a la temática. Este entrañable intelectual indígena distinguía dos tipos de fenómenos, en referencia a la agencia política, cuyo epicentro son los pueblos nativos: el “indianismo” y el “indigenismo”. Sin profundizar en los orígenes y el desarrollo de esas vertientes en diferentes territorios del Abya Yala<sup>51</sup>, resulta interesante alegar que el indigenismo (sea en su faceta literaria, intelectual, artística o como corriente político-social) se tradujo en un tipo política reivindicatoria establecida por los “no indígenas para los indígenas”, y tiene, como meta final, “integrar” al indio a los proyectos políticos “blancos” y nacionales, borrando la especificidad originaria. En tanto que el indianismo, cual pulso visceral, emana “desde los propios indígenas”, como un movimiento de defensa, pero también propositivo, que enfatiza en posturas anticoloniales y brega por la liberación y emancipación india frente a las estructuras opresivas.

No obstante, y no contemplando la vastedad de lo que se ha escrito en torno a la política desplegada “desde el propio espacio indígena”, esa perspectiva deja de lado “la diversidad de formas de afrontar el orden colonial”, ya que “el estudio de las

---

50. Para el mundo andino, los amautas o amawtas son autoridades filosóficas.

51. Utilizo esta expresión del pueblo kuna para referirme a América, con el propósito de descolonizar la nominación europea impuesta desde el siglo XVI.

resistencias indígenas tradicionalmente privilegió a las rebeliones, sublevaciones, levantamientos y demás reacciones francas y violentas” (Pérez Gerardo, 2021). De esta manera, se relegó a un segundo término a las diversas prácticas de resistencia, sutiles y cotidianas, o a lo que ha sido llamado el ámbito de la infrapolítica (Scott 2000, citado en Reyna, 2020, p. 275).

De igual manera, poco se ha dicho sobre la inserción y la agencia indígena dentro de lo que se denomina el “sistema de partidos” (veremos luego actuar en ese ámbito a Pedro Ortíz, Avelino Ortíz y Gustavo Pueyo Bustos), en gremios y sindicatos (será interesante lo expresado por Jerónimo Ortíz<sup>52</sup>, en la actualidad, al respecto), en movimientos sociales y centros de estudiantes, en los ámbitos académicos/educativos o en otras organizaciones características de la modernidad. Ni hablar de que esa inclusión al horizonte moderno muchas veces ha sido leída superficialmente en tanto una actitud complaciente hacia la sociedad dominante o como parte del *awincamiento*<sup>53</sup> que experimentan, al entrar en el juego político propuesto por el estado-nación, los sectores originarios (Fuenzalida Rodríguez, 2014, p. 128).

Aunque, es necesario esclarecer, no todas las acciones políticas indígenas abogaron (ni abogan) por la descolonización, el “retorno al pasado” o la transformación radical del orden

---

52. Si bien aún no lo presentamos debidamente, Jerónimo Ortíz, como su hermano Lautaro, es descendiente de algunos de los curacas más destacados de Cosquín.

53. La idea de *awincamiento* ha sido definida por Fuenzalida Rodríguez (2014) en referencia a un estudio de caso de los mapuche-williche en relación a la educación bilingüe e intercultural. Pero también es utilizada dentro del propio ámbito indígena (mapuche y no mapuche) para dar cuenta de diferentes prácticas: desde ocultar la identidad hasta acusar que algunos indígenas se “venden”, se “entregan”, o tienen “poca madurez política”. Este último caso, por ejemplo, es el del lonko mapuche, Facundo Jones Huala. <https://www.resumenlatinoamericano.org/2018/05/30/nacion-mapuche-el-lonko-facundo-jones-huala-incio-una-huelga-de-hambre/>

socioétnico. Puesto que, a veces –y esto interesa particularmente en esta contribución–, la “resistencia puede asumir la forma defensiva de un *conformismo externo* [resaltado agregado] sumado al ocultamiento” (Burke 2007, citado en Reyna, 2020, p. 275). Incluso, en muchas otras, directamente no existe oposición a la estructura colonial dominante, sin que ello signifique una “pérdida” de la identidad, ni una traición a la “cultura”; y decimos esto considerando que las sociedades indígenas son también sociedades modernas, permeables, y no conglomerados homogéneos e inalterables con el transcurso del tiempo.

Todo lo anterior nos ayuda a comprender diversas acciones políticas planteadas por los indígenas de Cosquín en diferentes momentos históricos, pero sobre todo nos posibilita pensar una acción, que entiendo, cobra extrema significatividad: la compra de tierras a la orden de los padres Belermos de 1817. Pero antes de ello, es preciso establecer algunas coordenadas más (de las que enunciamos en el capítulo anterior) para comprender cómo es que los indígenas de Cosquín llegaron a generar esta acción colectiva tan notable como inédita, en una provincia tan conservadora como la de Córdoba.

## El sistema de representación y acción, etnoburocrático

En primera instancia debemos considerar que la agencia política indígena coscoína, durante varios años en la colonia, estuvo condicionada, mediatizada y canalizada por un sistema de representación político “andino”, que se montó sobre otro “ancestral” (entendiendo a éste último como aquel propio de los pueblos serranos y predominante hasta el momento de la invasión). Es que, desde ese periodo, se impuso un “sistema colonial etnoburocrático” en aquellas regiones en las que los invasores europeos consolidaron su dominio, y se establecieron, más temprana o tardíamente, una serie de instituciones,

figuras administrativas y autoridades indígenas organizadas bajo la lógica y la inflexible mano extranjera. Aunque ello, es preciso afirmarlo, no significó del todo una total desestructuración de los modos de elección, de las instituciones y de las autoridades étnicas tradicionales o prehispánicas, como veremos luego.

No obstante, este modelo colonial etnoburocrático impuesto afectó y propició una transformación gradual de la vida originaria y las formas de organización, según venían siendo hasta antes de la invasión ibérica. El objetivo de este colonial sistema, entonces, orbitaba en torno a la posibilidad de un mayor control y disciplinamiento de los pueblos indígenas, con el fin de garantizar la explotación de la mano de obra, principalmente bajo la figura del “servicio personal”. Modalidad que agrupaba un sinnúmero de prácticas laborales opresivas, percibidas desde el ámbito indígena como un “sistema esclavo” (Reyna, 2020, p. 140 y ss.). Aunque también, como ya analizamos y se sospechará, este sistema etnoburocrático buscaba reforzar, en conjunto con la evangelización, aquella “política del olvido” en referencia a las identidades, los linajes y los anclajes territoriales.

Podemos, entonces, distinguir, en la documentación ya nombrada, a “caciques”, “regidores”, “alcaldes”, “fiscales”, “mandones”, “cabildos indígenas” (nombrados por las autoridades “blancas” de la ciudad) que conformarían esta etnoburocracia. Si bien este experimento administrativo, inspirado en las propuestas del virrey Toledo y motorizado, con algunos matices, por el oidor Francisco de Alfaro desde 1611 en la región, no traccionó de igual manera, en los diferentes espacios ocupados y dominados por los invasores. Es que a veces su implementación dependía de la cantidad de indígenas (por ejemplo, si existían en un “pueblo de indios” más de ochenta casas, se debía nombrar dos alcaldes indígenas) o de la propia dinámica de cada comunidad en particular (pues existieron casos en que algunos “pueblos de indios” no habían nombrado alcaldes, por citar otro caso).

En Cosquín y en los demás “pueblos de indios” de la jurisdicción cordobesa este sistema generó que las autoridades indígenas sean nombradas, no ya como navira, naure o nawan (que habían sido algunas de las autoridades camiare hasta ese momento), sino como “curacas” o “caciques”<sup>54</sup> (y en este ejemplo podemos observar otra modalidad de lo que llamamos quechuización de lo serrano, señalada al principio), y que, lógicamente, es parte de las políticas de confusión y desmemorias que desplegaban, no inocentemente, los extraños.

Sin embargo, los nombramientos y la presencia de autoridades ancestrales como las recién referidas (a las que deberíamos agregar, al menos, la de charaba o charava, para el caso sanavirón) continuaron, por más que no haya quedado registro documental de ello. De hecho, en la actualidad, las familias indígenas de Las Tunas han elegido a Natividad Altamira como navira de la Comunidad y en otras comunidades contemporáneas hay testimonios que afirman que hubo nombramientos de nawan hasta iniciado el siglo XX de manera ininterrumpida.<sup>55</sup>

Mas, considerando la documentación histórica generada desde 1573 hasta finales del siglo XIX, podemos observar actuar en toda la jurisdicción a “caciques”, “regidores”, “curacas”, etc., haciendo valer sus derechos territoriales, pero también arbitrando en asuntos internos y domésticos, intermediando en la justicia cotidiana, o simplemente intentando mantener el “orden” dentro de su órbita de acción. Asuntos, que como es factible

---

54. Estas nominaciones impuestas, a la postre, se correspondían a otras realidades: los curacas eran autoridades “andinas” y los caciques, “taínos”.

55. Lo que nos permite sugerir que la continuidad y el nombramiento de estas autoridades ancestrales del pueblo comechingón ha atravesado periodos de visibilización e invisibilización que la documentación escrita no ha logrado “captar”. Asimismo, este tipo de acciones, como otras que quizás nunca conozcamos, nos convidan a la reflexión en torno a la existencia de “márgenes de libertad” aun dentro de estructuras modernas/coloniales, que difícilmente pueden ser relevadas por el trabajo de archivo exclusivamente.



presuponer, al menos en una primera lectura, no tenían como horizonte la emancipación de la situación creada por la colonia.

Pero, pongamos nuevamente nombres y apellidos a estas autoridades (no para invisibilizar, claro está), si bien en el capítulo anterior habíamos identificado a algunos de ellos.

### Autoridades étnicas de Cosquín durante el siglo XVIII

El curacazgo en Cosquín, durante gran parte del siglo XVIII, estuvo en mano de la familia Salvia (también registrados como Salvilla). En el año 1704 encontramos al cacique Savino de Salvia. En 1730 a Juan Salvia como curaca y pleiteando contra Francisco Pizarro<sup>56</sup> y, hacia mediados de siglo, a don Lorenzo de Salvia, quien será el padre de una mujer llamada Pabla, que le abre el camino a los Ortíz en el poder.

Esta comunera, entonces, se casa con Narciso Ortíz, quien asume de manera interina el curacazgo, manteniéndolo durante varias décadas, aunque ese “dominio Salvia” y la novedosa presencia de los Ortíz no eran absolutos: para 1756 el curaca del “pueblo de indios” es de otro apellido ya conocido por nosotros, Bustos, quien había sido bautizado como Manuel.

Pero, volviendo al matrimonio entre Narciso y Pabla, debemos decir que entre sus diversos hijos figuran Pedro Pascual, Pascuala, Juan y Celestino, todos apellidados Ortíz, “nombres que coinciden con los que figuran en la compra de tierras de Las Tunas y San Buenaventura a los padres Belermos en 1817”, al decir de Barcia García (s.f., p. 22).

Asimismo, para las últimas décadas del XVIII, Patricio Bustos (casado con Luisa Albornoz), Tomás Ledesma, esposo de

---

56. AHPC, Esc. 2, 1730, Leg. 18, Exp. 10.

Manuela Tulián de San Marcos (y a quien ya referenciamos, pues su bisnieta Josefa Ortíz se casa con el curaca Villafañe de La Toma)<sup>57</sup> y Felipe Soria, habían sido los regidores indígenas. Mientras que Josef y Mateo Ledesma ocupaban el rol de alcaldes indígenas, dando claras muestras de cómo funcionaba el sistema etnoburocrático impuesto y, asimismo, cómo se distribuía el poder entre familias que residían permanentemente (y hasta el día de hoy) en Cosquín.

Importa recordar, a esta altura, que existen varios registros de alianzas matrimoniales y políticas entre curacas de otros “pueblos de indios” con la gente de Cosquín. Quizá el más destacado, por lo que significó su figura, fue el de Francisco Tulián (quien logra el reconocimiento de las tierras comunales de San Marcos a manos del virrey Marqués de Sobremonte en 1806) con Josefa Orosco del “pueblo de indios” de Cosquín, el 8 de junio de 1808, y a quienes ya hemos nombrado también con antelación.

---

57. Para esta reconstrucción, como dijimos oportunamente, hemos tomado el testimonio de Jerónimo Ortíz (18 de febrero de 2023). No obstante, al acta del matrimonio entre Tulián y Ortíz se la encuentra en:  
<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-X929-V5P?i=4&c-c=1974182&personaUrl=%2Fark%3A%2F61903%2F1%3A1%3AQ2WG-441M>

En la Capilla de S. Marcos en ocho de Junio de mil ochocientos ochenta y tres años.

Co  
 pios de hechos las tres amonestaciones en tres dias festivos de las quales fue la primera en el dia cinco, la segunda en el dia seis, y la tercera en el dia siete, del mismo mes; no haviendo resultado impedimento alguno y visto del consentimiento de los contraentes casó, y unió en matrimonio al Curaca Francisco Tulián, y juntamente lo veló, viudo de Maria del Carmen Orosco con Josefa Orosco natural de la Punta, hija de Pio Orosco, y de Rosa Velazquez residentes en el Pueblo de Cosquín, y fueron testigos Juan Estepa, y Mercedes Uchó vecinos de S. Marcos, y paraq. conste lo firmé.

Curaca Franc.  
 Tulián con  
 Josefa Orosco,  
 a  
 don Juan.  
 S. Tasiño.

Alianza política entre los Orosco de Cosquín y los Tulián de San Marcos. En este caso, el recordado curaca Francisco se casa en segunda nupcias con Josefa, de Cosquín<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-65QX-7M?i=31&c=1974182&personUrl=%2Fark%3A%2F61903%2F1%3A1%3AQ2WL-YYMM>

¿Pero cuáles eran las funciones de estas autoridades étnicas en este sistema colonial etnoburocrático? Bien vale intentar responder este simple interrogante para no seguir colaborando con la falsa noción de que la totalidad de las acciones políticas indígenas apuntaban siempre hacia la administración colonial. Tenemos, entonces, que los alcaldes (como Josef y Mateo Ledesma) generalmente se ocupaban del “gobierno” de las familias indígenas, interviniendo en acontecimientos intestinos, significativos, desde nuestra perspectiva, pues hablan de acciones políticas no necesariamente interpelantes del régimen colonial. Impartían justicia “menor” (en desórdenes, borracheras, portación de armas, por ejemplo), mientras que los curacas o caciques (como los Salbia, Bustos y Ortíz, entre otros), eran las autoridades más importantes, porque también “gobernaban” al pueblo, pero en asuntos sumamente relevantes. Muchas veces se encargaban de cuestiones económicas como el ordenamiento del trabajo, el control de la mano de obra o el cuidado e inspección periódica de la “caja” del “pueblo de indios”.

No obstante, si bien las facultades de cada autoridad (fiscales, alcaldes, cabildo indígena, etc.) estaban delimitadas y precisadas por las normativas coloniales, no eran pocas las veces en que se confundían y generaban desarreglos y problemas internos. Esto, sin dudas, nos habla de ciertas atribuciones que se tomaban las autoridades indígenas, y nos abre la puerta a proponer que quizás esa resignificación de esos mandatos sea parte de una resistencia sutil, como graficábamos hace un instante.

Sin embargo, y para equilibrar las interpretaciones, podemos citar lo investigado por la historiadora Clara Gutiérrez (2011), quien se ha referido brevemente al “pueblo de indios” de Cosquín en su tesis. Gutiérrez ha podido observar cómo estas autoridades estaban sometidas en última instancia, y como era de esperar, a la voluntad del Teniente Gobernador y del Cabildo de la ciudad de Córdoba (p. 130 y ss.). Lo que muestra los lími-

tes coloniales y los condicionamientos que tenía la “gobernanza” y creatividad de caciques o curacas, alcaldes y regidores.

Es igualmente significativo compartir que hasta el momento no he podido discernir, para este siglo XVIII, casos en los que los indígenas y sus autoridades establecieran tipos de resistencias declaradas, al estilo de levantamientos, sublevaciones y rebeliones. Salvo lo acontecido con una indígena registrada como “María Dominga”, quien es una de las pocas mujeres curacas de las que se tenga conocimiento para el periodo. Resulta que María Dominga estuvo casada con “Pedro Pardo (...) hijo de una *mulata* [resaltado agregado] y un originario llamado Timincho” (CIICA, 2012, p. 76) y, ante un hecho en el que se acusa de cuatrерismo a personas de su comunidad, interviene frente a las autoridades coloniales con el fin de que se ejerza una “sentencia justa”.

Ello permite suponer, por un lado, que no se abandonaron acciones de “resistencia cotidiana” (como el cuatrерismo, en tanto puede interpretárselo como freno a la modernidad)<sup>59</sup> o de “resistencia directa”, visible en este caso en la apelación legal a los tribunales de la ciudad realizada por la curaca María Dominga. Asimismo, y según lo reconstruido por el CIICA (Centro de Investigación del Instituto de Culturas Aborígenes), antes de la intervención legal de esta curaca se produce un enfrentamiento entre algunos comuneros con las autoridades españolas, en el que los indígenas intentan liberar a un acusado del robo de animales, lo que a las claras muestra una “resistencia organizada” y también “directa”. Pero, como exponíamos, este tipo de acciones son escasas, de acuerdo a lo que he indagado en materia documental e historiográfica hasta el momento. Quizás existan otras, que aún debemos revelar del trabajo con documentación de archivo.

---

59. Sobre esta práctica me he referido también en Reyna, 2020.

## La compra de tierras de 1817

Siguiendo cierta lógica temporal que intentamos mantener a regañadientes desde el inicio del libro y sólo a fines pedagógicos (por las razones expuestas), debemos insertarnos en el siglo XIX, centuria marcada por el quiebre que significó mayo de 1810, para el prometido análisis de la compra de 1817.

En tal sentido, es pertinente recordar que algunas familias indígenas de Cosquín adquirieron comunitariamente tierras “pertenecientes” al hospital de los Betlemitas en San Buenaventura y Las Tunas, que habían sido donadas a esa orden en 1763 por el obispo Diego Salguero y Cabrera, junto con las de Ayampitín y Olahén. Resaltamos irónicamente esa idea de que las tierras le “pertenecían” al obispo y luego a los padres Belermos, pues si bien así quedó registrado en términos legales, no hay que olvidarse que el orden colonial se construyó imponiendo normativas y legislaciones, como también la práctica de la cultura escrita al conjunto de la población, que terminaron legitimando procesos de apropiación de tierras.<sup>60</sup> Precisamente, con esta impronta de desnaturalizar lo que parece obvio, creemos que debemos reotorgarle entidad y dimensión a la compra que realizaron los comuneros. Pues es menester comprender que esa acción política intentó resolver “definitivamente” las presiones coloniales/republicanas sobre el territorio, a las que nos referimos en capítulos anteriores (cuestión que para nada es menor).

No es casual que la compra se haya dado durante la primera etapa del proceso revolucionario, en el mismo momento en que

---

60. No es menor, entonces, intentar desnaturalizar miradas y legalidades, asentadas por la cultura escrita, que parecieran inobjetables, inocentes, honradas, neutrales y objetivas. Al decir de Rivera Cusicanqui (2010), “hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren.” ( p. 6)

declinaba la “fiebre indigenista”<sup>61</sup> y se suprimía la figura del “protector de indios”. Era conocido y sabido por las familias indígenas de Cosquín (gracias a esa red de alianzas sabiamente tejida durante años con otros “pueblos de indios”) que en otras de esas reducciones, como la de La Toma<sup>62</sup> (por nombrar sólo un caso), se estaba sintiendo la presión sobre el territorio. Tampoco desconocían los comuneros de Cosquín que el cabildo de Córdoba, en esos años, planteaba que las poblaciones indígenas eran –desde la parcial y racista óptica de las debutantes autoridades republicanas– “perniciosas a la República” pues constituían (según ellos) un “grupo de hez de cada lugar (...) resultando una gusanera asquerosa y perniciosa para la república”<sup>63</sup>.

Ciertamente, si esos eran los términos en los que los nuevos regidores se referían a las familias indígenas, el camino implicaba ensayar una resolución rápida, y sobre todo “definitiva”, que frenara la presión territorial que se estaba evidenciando en esa primera década revolucionaria, que como sabemos ya, venía sintiéndose desde el mismo momento de la fatídica invasión.

Bajo esta lógica racional camiare –recordemos: por más que se insista en que no, los indígenas también eran/somos capaces de hacer lecturas políticas–, es posible colegir que los

---

61. Así le ha llamado Carlos Martínez Sarasola (1992) a la política desplegada por algunos sectores criollos, en “favor” de las poblaciones originarias. Textualmente asevera que “en los primeros años de vida independiente se suceden una verdadera andanada de decretos, leyes, oficios y disposiciones legales de todo tipo, dirigidos a reparar la situación integral de las comunidades indígenas. Se procura borrar la imagen dejada por la Conquista y atraer al mismo tiempo a esas culturas a la causa revolucionaria” (p. 131).

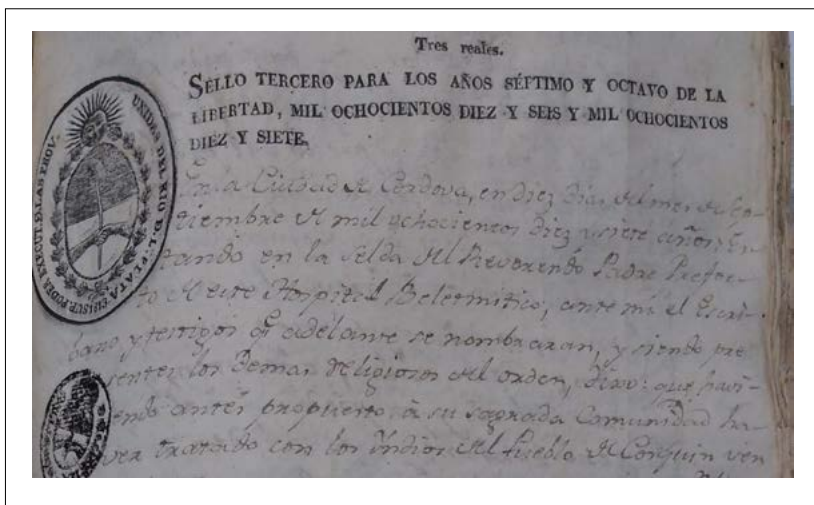
62. Me refiero puntualmente al conflicto que el pueblo de La Toma mantiene con Juan Bautista Carranza, capitán de la Compañía de Cívicos en 1811. Ver CIICA, 2012, p. 124 y ss.

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

comuneros de Cosquín, atentos al cambio de administración, decidieron adquirir las tierras colectivamente (aún con algunas conflictos entre ciertas familias a cuestas), para asegurarse que las debutantes autoridades cordobesas respetaran, no sólo la presencia en esas tierras, sino la titulación legal de las mismas.

Al igual que los comuneros indígenas de San Marcos, quienes en 1892 elevaron una carta al ministro de gobierno Nicolás Berrotarán solicitando no se expropien las tierras comunitarias (Reyna, 2020, p. 232), pues eran una “colonia bien trabajada” (decían esto “justo” cuando se incentivaba la creación de colonias de inmigrantes para garantizar el “progreso”), la acción de las familias indígenas de Cosquín emergía de una sensata lectura sobre la coyuntura que se vivía por entonces. Mas, intentando retomar el camino propuesto (otorgarle real entidad a la compra), no es menor lo aportado por la historiadora Sonia Tell (2011), quien ha expresado que esa adquisición comunitaria representa un hecho “significativo en sí mismo” puesto que permitió la “generación de derechos” (p. 431) que, en la contemporaneidad –agregamos nosotros–, se desconocen legalmente frente al conflicto que tiene la actual comunidad por el trazado de la denominada “Autovía de Punilla” (a esta temática la retomaremos en los próximos capítulos). Ésta transacción de 1817 –volviendo a Tell– fue “la única compra de tierras por parte de un pueblo de indios de Córdoba que conocemos, incluyendo el período colonial” (p. 431).





Recorte del primer folio del Título de tierras comunales adquiridas por la Comunidad Indígena de Las Tunas, de Cosquín, el 10 de septiembre de 1817.

Por otro lado, es preciso apuntar que, si bien las autoridades étnicas que nombramos, como los Ortíz, Bustos, Salbia y Ledesma, habían sido relevantes en el siglo XVIII, ya a inicios del XIX es Simón Quinteros quien posee el curacazgo en Cosquín (lo que habla de una renovación de las autoridades étnicas, en el marco de la disolución del vínculo colonial y del sistema etnoburocrático impuesto por la corona). Aunque, claramente, Quinteros no actúa sólo, pues el proceso de adquisición legal de las tierras estuvo motorizado por otras autoridades de familias ya conocidas. Por parte de los Ortíz se encontraban Pedro, Fermín, Cicilio, Pascual, Celestino y Juan (hijos de los ya nombrados Narciso Ortíz y Pabla Salbia), Eufemio Miranda (descendiente de José Domingo, quién se casara con Martina López, de Casa Grande, a quienes ya también nombramos), Adrián y Gregorio Salguero, Romualdo y Bonifacio Bustos (descendientes de Patricio y Luisa Albornoz, también referenciados), Juan José Romero, Mancor Oyola, Javier y Juan Atensio Vílchez, José María Toranzo, Sixto y Lionardo Flores, Ritoniano, María Melo.<sup>64</sup>

En común acuerdo, y como decíamos antes, aún con algunos conflictos internos<sup>65</sup>, estos comuneros adquieren 2111 hectáreas de tierras. Importa decir (ya veremos por qué) que los linderos del territorio eran bastante imprecisos, por cierto, y fueron expresados y registrados legalmente con la misma escasa claridad. Así, por el lado del este, el límite era el pueblo de Cosquín que, por entonces, era apenas un rancherío donde se asentaban familias (que hemos nombrado en capítulos anterior-

---

64. Se puede consultar el detallado trabajo de Barcia García (1992) al respecto y realizar el seguimiento en la página [familysearch.org](http://familysearch.org), de donde obtuve algunos datos que sirvieron para seguir a las familias en el periodo estudiado.

65. Algunas de las familias históricas de Cosquín habían demandado la revocación de Quinteros en 1811, aduciendo varios malos comportamientos (según la denuncia) y que no era “indio de este pueblo”. AHPC - Escribanía 1 - Año 1811 - legajo 439 - expediente 12.

res) que convivían con otras no identificadas como indígenas (incluso, para ese entonces, es posible que existieran asentamientos permanentes en La Mandinga, como compartimos a su momento). Hacia el norte, las tierras lindaban con la referida estancia de San Francisco. Mientras que hacia el poniente, la referencia eran las tierras de Olahen y de San José. Finalmente, el territorio adquirido lindaba hacia el sur con la estancia del Rosario y la de Manzanas.

No obstante, la compra no se tradujo en ausencia de conflictos, al menos con el “afuera”, para la “comunidad de indios de Cosquín”, como suponían los comuneros. Es que este tipo de delimitaciones se realizó desde una lógica colonial, en la que no existía la exactitud y escurpulosidad que otorgaron luego los saberes e instrumentos técnicos propios de la agrimensura, la ingeniería civil y la geografía académica que, hacia finales del siglo XIX, se instalarían en el ámbito universitario de Córdoba con el fin de establecer deslindes, amojonamientos y límites precisos y modernos.

Justamente por esas vaguedades espaciales –pero sobre todo por la apetencia territorial de algunos sectores, en una coyuntura en que cambiaban las autoridades con mucha rapidez–, desde 1816, el curaca Simón Quinteros intervino para dirimir problemas territoriales. El 21 de diciembre de 1816, a tan solo un año de la compra, “una carta de don Felipe Gómez, dirigida (...) a don Serapio Funes (...) informa de un entredicho sobre posesión de terrenos” que aparentemente se habría solucionado con la sola intervención del curaca (Bischoff, 1995, págs. 9 y 10). Lo que, dicho al pasar, nos recuerda que este tipo de acción política de defensa territorial declarada se distanciaba de aquellas otras que raudamente observábamos durante el siglo XVIII.

Sin embargo, en 1818, no solucionado el conflicto, se debieron definir nuevamente los límites del territorio, teniéndose que trasladar otra vez el curaca Simón Quinteros “al este del río de

Cosquín”, a los “terrenos de la Estancia Cosquín de Felipe Gómez”, para realizar una serie de reclamos territoriales (Barcia García, 1992, p. 13). Asimismo, “en 1819 los indios vendieron mediante escritura privada una porción de los terrenos comprados a los Betlemitas a un particular que tenía terrenos contiguos a la porción que compró” y una “nueva venta escriturada de este terreno se realizó en 1866” (Tell, 2011b, p. 213). Lo que nos ayuda a comprender que “hubo traspasos de derechos de propiedad de usufructo a personas externas al pueblo” e incluso enfrentamientos entre grupos de comuneros, como habíamos anticipado (p. 213).

Es visible, entonces, como la presión sobre el territorio, en el periodo, no tenía la misma intensidad que en décadas anteriores. Sin ir más lejos, y para citar un ejemplo más, una mujer llamada Inés Capdevilla avanza sobre el territorio indígena en 1857, generándose un pleito por límites de la estancia del “Rosario”<sup>66</sup>, aunque, a su vez, se venía dando un incipiente proceso de compraventa “de derechos y acciones entre los propios comuneros o de estos con personas externas”. Por ejemplo, en la década de 1860 “Avelino Brito, comunero de Cosquín, compró a Marcelina Oyola –también comunera– los derechos que tiene en el Rincón del lugar denominado las Cañadas”, dentro de las tierras adquiridas por los indios de Cosquín a los Betlemitas” (Tell, 2015, p. 73).

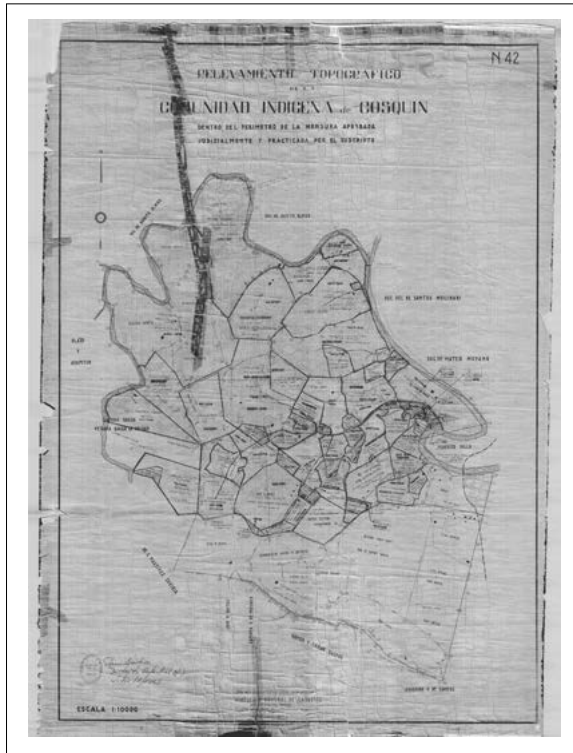
Sin embargo, la tormenta se desataría con la llegada del liberalismo roquista-juarista al poder ejecutivo nacional y provincial en la década del ochenta. Entre 1881 y 1885 se sancionan las leyes n° 250, 854 y 1002, para expropiar los terrenos de las “comunidades indígenas” de Córdoba (así, recordamos, son nombradas en la documentación de la época) y, a pesar de presentar los argumentos legales pertinentes, las familias

---

66. AHPC, Esc. 2, 1857, Leg. 154, Exp. 5.

de Cosquín no pueden evitar el menoscabo de sus derechos que habían sido reconocidos, como decíamos, desde la época colonial.

Pero, esa negación emergió de la reformulación de las relaciones entre “blancos” e indígenas que tuvo lugar desde 1810 y que analizamos brevemente en el próximo apartado.



Mensura de la Comunidad de Indios de Cosquín realizada por el Departamento Topográfico.”

## La reformulación de las relaciones interétnicas y del reconocimiento hacia los indígenas de Cosquín luego de la revolución de 1810

Una vez disuelto el vínculo colonial, el gobierno republicano de Córdoba decidió reformular el reconocimiento de la presencia indígena, no sólo en Cosquín, sino en todo el territorio que pretendía. Por entonces, el estado moderno en ciernes entendía que poseía potestad en espacios que, incluso, nunca había ocupado y que, por lo general, estaban bajo dominio originario.

Para el caso que nos compete, y como parte de esa dinámica, se dispuso a crear normativas e instituciones<sup>67</sup> para la desarticulación territorial de los (ahora) antiguos “pueblos de indios” (nombrados desde entonces como “comunidades indígenas”) y desestabilizar aquel sistema etnocurocrático de representación del que hablábamos hace instantes. La intención no pasaba por entender a las poblaciones nativas en tanto “súbditos”, sino, ahora, en tanto “ciudadanos”. Aunque, es preciso decirlo, “ciudadanos de segunda clase”, ya que nunca les fueron asignados los mismos derechos que a los no indígenas. Desgraciadamente tuvo que pasar más de un siglo para que en 1994 se asignarían derechos específicos a los pueblos preexistentes a la nación.

Pero, volviendo a la coyuntura que analizábamos, huelga decir que las instituciones y autoridades étnicas coloniales empezarían a ser reconocidas (en algunos casos) y reemplazadas (en otros) por otras modernas (y por más que entre las familias nativas seguían los nombramientos). Lo que contribuyó a que existiera transitoriamente, en el caso de que se reconociera la representación indígena, dos tipos de institucionalidades, contrapuestas y antagónicas, conviviendo durante un breve

---

67. En Reyna (2020) he analizado en profundidad la creación de esas instituciones y entidades, como así he establecido explicaciones históricas en torno a la producción del territorio moderno como una tecnología de poder.

periodo de tiempo, en el que es visible una superposición de los horizontes históricos que postulamos inicialmente.

Si bien, desde de la década de 1810, la tendencia había sido que el estado reconociera provisionalmente a los curacas con el fin de que colaborasen con ese nuevo ordenamiento étnico-territorial (hasta se les aseguraba un subordinado lugar según las leyes 250 y 854, principalmente) y hasta que se encontrasen entidades y autoridades “más acordes” a los tiempos que corrían, las desautorizaciones no tardaron en llegar a Cosquín. Es que, como veremos a continuación, ciertos curacas fueron considerados “molestos” y allí es donde radican las causas, según nuestra interpretación, del desconocimiento de algunos de ellos por parte de los funcionarios del estado.

En ese mismo sentido, la creación de la municipalidad (en 1890)<sup>68</sup>, conllevó, asimismo, la invención de cargos de administración modernos que, supuestamente, eran más “representativos” del conjunto de la población de Cosquín, aunque la mayoría de la población seguía siendo indígena-criolla.<sup>69</sup> Es que la imposibilidad histórica de la creación de una institucionalidad “intercultural” respondía a la escasísima capacidad de escucha por parte de las élites, alimentada por un racismo naturalizado en la mayoría de los ámbitos intelectuales del momento.

Es trascendental comprender que existió, aunque sea fugazmente, y cual relámpago en pleno temporal, un “horizonte moderno otro” (intercultural) que fue desechado sin más por quienes manejaban los hilos del poder provincial. Fueron con-

---

68. Si bien había sido decretada en 1883 por el gobernador Gregorio Gavier, recién en 1890 Marcos Juárez, también como gobernador, firmó el decreto de su creación.

69. Para el momento estaban llegando las primeras familias europeas de inmigrantes –entre ellos el inquieto Agustín Marcuzzi, uno de los intendentes modernizadores de Cosquín y a quien ya nombramos– aunque el peso de esta población en términos demográficos no era el mismo que para el sureste cordobés.



trapropuestas emanadas desde el propio ámbito originario que centellaron en los atiborrados cielos coscoínos del periodo.

La creación de la municipalidad generó, igualmente, el afianzamiento de un sistema de elección de autoridades según el nuevo contrato social y político (copiando de experiencias europeas). Esa producción moderna, claramente fue en detrimento de la anterior forma de gobernanza (indígena) que remitía a la colonia y a lo considerado “arcaico”. ¿Qué hubiera sucedido en Cosquín si se hubiera dado un diálogo simétrico en torno al poder, entre quienes allí estaban desde tiempos coloniales y prehispánicos, y los que recién se iban asentando?, ¿se hubiera resuelto ese cruce de horizontes históricos sin que se dieran prontamente conflictos de intereses?, ¿acaso existió un límite histórico que impidió se desarrolle ese trenzado indígena-no indígena? Son interrogantes que, lógicamente, no podemos responder, pero sí es válido y hasta urgente plantearlos hoy, teniendo en cuenta los tiempos multiculturales que corren y que analizaremos en el próximo capítulo.

Abandonando el ámbito de las especulaciones, pero quedándonos con esas preguntas, lo anterior nos permite colegir por qué en 1878 se “destituyó por decreto al curaca Miguel Ortíz” de Cosquín. Lo que conllevó al “desconocimiento de la comunidad como sujeto colectivo de derecho” (Tell, 2019, p. 98). No obstante, debemos aclarar que no debemos pensar que ello se tradujo en el fin de la comunidad en sí, ni mucho menos supuso la caducidad de la capacidad de hacer política de los indígenas de Cosquín.

Esta decisión unilateral –la de desechar a una autoridad como el curaca que provenía de una de las familias “más” históricas de Cosquín– no la debemos comprender, entonces, sin analizar este contexto de racismo institucional y la superposición conflictiva de los horizontes históricos que venimos nombrando. Pues, de igual manera, el 4 de agosto de 1876 se funda la

Villa de Cosquín, como si no hubiera existido una espacialidad preexistente con la cuál establecer al menos un diálogo, y, el 5 de septiembre de 1877, se manda a “delinear” la villa a Benjamín Domínguez, desconociendo límites preestablecidos por las familias, no sólo en las acciones legales que se desprendían de la compra de 1817, sino, de lo establecido “de hecho”.

No es casual que la destitución por decreto del curaca Miguel Ortíz haya tenido lugar cuando se estaban llevando adelante estas operaciones modernas sobre el territorio, como así tampoco lo es que esa villa avanzara, tan rápida y vorazmente, sobre las tierras compradas por la “comunidad indígena” en 1817. En este punto, es evidente que cobra mucho más entidad esa adquisición comunitaria, de la que le habíamos asignado inicialmente. Ya que, los compradores de 1817, anunciaban premonitoriamente con esa acción (a la postre tan inteligente como desesperada), la tormenta que se desataría medio siglo después.

Ahora bien, cuando se estaban realizando los trabajos de delimitación, el agrimensor Benjamín Domínguez, por entonces (y no casualmente) vocal del Departamento Topográfico, informaba (¿sorprendido?) que había tenido algunos inconvenientes al realizar su tarea, ya que “el juez o curaca de los indios de Cosquín, que *se dicen dueños de esa porción* [resaltado agregado] de tierras me manifestó oposición al deslinde de la Villa, alegando que eran tierras que les pertenecían por compra hecha a padres Belermos” (Barcia García, s.f.). Esta acción política, de resistencia deliberada, se complementaba con la establecida por el albañil, y también curaca, Pedro Celestino Ortíz (hijo de Pedro Pablo y nieto de Narciso y Pabla), quien había intentado, “conformar una villa” dentro de los terrenos de la comunidad, según Barcia García.

Como decíamos, existían contrapropuestas que hoy podemos llamar, sin reticencias y con todas las letras, interculturales, que iban planteando las familias indígenas de Cosquín para superar la tempestad moderna.

## ¿Awincamiento o instinto de supervivencia?

Con anterioridad explicábamos que existe una lectura particular que insiste en que la adaptación de los indígenas al sistema y la estructura colonial y, sobre todo, su no confrontación directa, implicaría una funcionalidad servicial o, incluso, en casos de interpretaciones más extremas, una traición a la “causa originaria”. Sin entrar en lo que podría abrir un extenso debate, resulta sugerente, y para cerrar el capítulo, pensar las posturas disímiles por parte de las familias indígenas en referencia a la “defensa del territorio”. Máxime considerando que, como dijimos, luego de 1817 algunas personas de la “comunidad indígena” vendían derechos y acciones a personas ajenas a su ámbito vincular.

En ese sentido, no poder acceder a las múltiples razones por las que ciertos comuneros hayan decidido “ceder”, supone darse a la tarea de imaginar los móviles y significados atribuidos a ese tipo de acciones.

Sin embargo, esa imaginación debe estar enmarcada en los términos en que se venían dando las relaciones interétnicas, pues, vale recordar, la imaginación histórica no debe desentenderse de ciertas coordenadas que le otorgan inteligibilidad. Así, por ejemplo, la aparente “aceptación” de un nuevo régimen de tenencia de tierras no debe entenderse, lisa y llanamente, como la internalización de las reglas de juego del capital o un abandono de la identidad.

Para el caso citado, es probable que muchos comuneros, después de años de presiones y del despliegue de diferentes estrategias en defensa de lo comunitario, hayan accedido a regañadientes a vender sus tierras, ante la coacción de los diferentes gobiernos, en una coyuntura extremadamente virulenta para los pueblos indígenas. No está de más recordar que las comunidades en Córdoba estaban al tanto de lo que ocurría en

Pampa-Patagonia y la zona chaqueña, en referencia al genocidio indígena llevado adelante por Julio Argentino Roca y Benjamín Victorica, respectivamente.

Incluso, podríamos argüir que en el caso de aquellos comuneros que vendieron sus tierras, esa “aceptación” no haya implicado llanamente dejar de lado un uso comunitario del territorio, como atestiguan algunas familias comuneras actuales del pueblo camiare. Es decir, la tenencia de títulos individuales no iría en detrimento de ciertos usos y costumbres ancestrales como, por ejemplo, la recolección, la caza, el traslado estacional de animales (si pensamos en lo económico) o la visita de lugares sagrados, enterratorios, realización de ofrendas en ciertos lugares, etc. (si hablamos de usos espirituales). Esto, sin dudas, pone en tensión el supuesto de que acceder a la titulación individual e, incluso, bregar por ella (como muestran ciertas fuentes), implique la renuncia a espacios comunes.

A su vez, es dable pensar que esa “aceptación” de las nuevas reglas de juego en torno a la tierra no implicó, en algunos casos, una aprobación e, incluso, un consentimiento total. De más está decir que las decisiones humanas nunca son absolutas y definitivas. Fruto de una inteligente lectura política del momento histórico, quizás algunas familias comuneras cedieron momentáneamente ante ese tipo de relación social con el territorio que planteaba el estado, a sabiendas de que las coyunturas políticas cambian en el corto, medio o largo plazo. No debemos olvidar que los indígenas de Cosquín venían acumulando, a finales del siglo XIX, centurias de experiencias políticas y de negociación frente a las autoridades coloniales (y luego republicanas). Sabemos que la quietud o pasividad, a veces, no implican mera inmovilidad o inacción, sobre todo si tenemos en cuenta las vivencias y consejos de ciertos líderes indígenas más ancianos que, sea en la actualidad o en el pasado, recomiendan a los más jóvenes “desensillar hasta que aclare”.

Quiero decir que son innumerables las razones por las que ciertas familias o individuos hayan decidido “aceptar” la división de las tierras y la titulación individual de algunas parcelas. Sin ir más lejos, en el Pueblo de La Toma, algunos indígenas fueron engañados por los gobiernos de turno al prometerles que si accedían a la desarticulación territorial podrían lograr una “escuela propia” (ver CIICA). Y, por otro lado, son múltiples los casos en que los comuneros que no sabían leer ni escribir firmaban papeles en que cedían sus derechos sobre el territorio. Estos ejemplos, que no se agotan allí, nos indican que el engaño y las artimañas han sido algunas de las estrategias políticas utilizadas por los no indígenas, desde los inicios de la invasión y conquista hasta nuestros días, con el fin de cumplir sus viles propósitos. Darles esa entidad, como así considerar lo anteriormente dicho, nos debe llevar a matizar aquella primera idea, que traíamos sólo para instar al debate y la reflexión, de que a finales del siglo XIX algunos de los comuneros indígenas “aceptaron” sin más un régimen individual de tierras. Puesto que aceptación no es sumisión, y mucho menos implica una obediencia absoluta y permanente.

Finalmente, y antes del próximo capítulo, debemos reflexionar que las acciones políticas indígenas de defensa territorial que hemos nombrado, no impidieron que el 28 de abril de 1898, puestas en acción las leyes de expropiación de tierras indígenas (250, 854 y 1002), se hayan confiscado las tierras que la “comunidad indígena” de Cosquín había obtenido con la operatoria de 1817, por orden del Poder Ejecutivo. Esa expropiación posibilitó la liquidación de gran parte de las tierras del antiguo “pueblo de indios”, como lo atestigua el remate público (uno de los tantos) de “siete derechos” de los “terrenos de partes comunes pertenecientes a la comunidad de Cosquín” de “aproximadamente ochenta hectáreas” (El Porvenir, 18 de noviembre de 1892).

Como vemos con este último ejemplo, gran parte de las tierras serían rematadas definitivamente, aunque no en su totalidad (y este es un dato relevante para los capítulos que nos quedan), consolidando el horizonte moderno que, tormentosamente, intentaba borrar para siempre aquellas dignidades, voces, memorias y vivencias de al menos 500 años, a las que nos referimos inicialmente en este capítulo.

# 6. “Lo indígena” y los indígenas en la contemporaneidad coscoína

Yo nací, me crié y viví acá en paz.

Si bien me fui de chico, veníamos todos los “fin de semana” (...)

buscábamos la leña, encontraba boldo

y venía para que mi mamá me hiciera un té (...)

y nos cruzábamos con mi hermana todo el campo

para ir a la escuela.

Jardín y parte de la primaria

la hice caminando desde acá,

mis hermanos más grandes se hicieron

toda la escuela completa así.

Jesús Díaz

(Comunero - Comunidad indígena de Las Tunas)

## 6. “Lo indígena” y los indígenas en la contemporaneidad coscoína

### La narrativa hegemónica sobre “lo indígena” en el Cosquín contemporáneo (y multicultural)

No vamos a dejar de insistir en que no deja de llamar la atención cómo, desde cierta perspectiva, la cuestión indígena en el presente aparece desvinculada de la existencia “real” de las personas originarias y, sobre todo, de las dimensiones sociales, económicas, históricas y políticas que la atraviesan y explican. Pareciera, para algunos, que lo indígena sólo puede ser percibido y apreciado desde una “dimensión cultural o racial”, en tanto remitan éstas a características estáticas, fijas e inamovibles, y, al fin, irrecuperables en la contemporaneidad. No obstante, en las últimas décadas, bajo la lógica del multiculturalismo neoliberal, se movilizan “representaciones sobre lo indígena de larga data” (Zapata Silva, 2019, p. 56) que anclan en nociones estereotipadas y racializadas, bastante alejadas, por cierto, de la frase de Jesús Díaz que sirve como introducción a este capítulo y, por supuesto, de los recorridos de algunas de las familias que venimos describiendo. Así, “lo indígena”, asoma ligado a determinados elementos culturales o fenotípicos que solapan la presencia de personas y trayectos reales, que poco tienen que ver con esos imaginarios.

En Cosquín, como en otras geografías, el Festival Nacional de Folklore es un ámbito ideal para ese tipo de visibilización de “lo indígena” (como representación estereotipada y/o mercancía), aunque también, y para ser justos, es el escenario para mostrar problemáticas serias que atraviesan los pueblos originarios.



Si bien dentro y fuera de la Plaza Próspero Molina, donde se desarrolla el conocido evento, durante las últimas décadas se pudieron conocer reivindicaciones políticas e históricas de los pueblos originarios (pensemos en artistas como Rubén Patagonia, Che Joven, Bruno Arias o en la Feria de los Artesanos, en donde trabajadores originarios ofrecen sus producciones al turista), han sido escasas las veces en que esa visibilización de la presencia y agencia real indígena ha puesto el foco en la situación originaria de Córdoba y mucho menos en la de Cosquín. Casi exclusivamente, en las multitudinarias “Caminatas por el agua, la tierra y la vida” –que se realizan hace quince años por el centro de la ciudad durante la época del festival– los pueblos originarios hemos tenido oportunidad de contar con un espacio para compartir las problemáticas actuales e históricas.

Tristemente, para una parte de la sociedad coscoína, como también para el turismo que acude a la ciudad, “lo indígena” suele ser percibido como algo lejano y del pasado, y, lo que nos interesa a nosotros, como una mercancía más, distinguible por supuestos atributos culturales. El antropólogo mexicano Héctor Díaz Polanco (2007) ha advertido sobre la existencia de una lógica “etnofágica” que convierte las culturas no dominantes (el “otro” étnico) en fetiches, ya que “todo puede ser ingerido y digerido por el sistema” (p. 35). El punto, para nuestro caso, es que “lo indígena” puede ser devorado y devuelto a la sociedad despolitizado, apartado de itinerarios y vivencias reales, y, sobre todo, pasible de ser consumido. Como muestra de ello, por ejemplo, el “marketing multicultural” no es exclusivo de las grandes corporaciones, sino que tiene sus partidarios serranos: locales comerciales sobre la principal avenida coscoína han tomado nombres indígenas (como *Yastay* o *RunaKay*) e, incluso, improvisados vendedores ambulantes ofrecen productos (aparentemente) de los “pueblos originarios”, como “piedras protectoras”, entre otras cosas. No debe sorprender al paseante de las calles coscoínas que, entre juguetes y riñoneras,

llaveros y baratijas de toda índole, emerjan *wiphalas* o mochilas de *aguayos* industriales. Y tampoco es difícil encontrarse en la peatonal con “indios” haciendo sonar sus quenás, ataviados con plumas y trajes exotizantes que, al son de bases enlatadas, improvisan melodías que van desde *El cóndor pasa* hasta la memorable *My heart will go on*, interpretada por Céline Dion, de la película *Titanic*, de James Cameron,



“Indios” en Cosquín. La auto-exotización, sin dudas, permite que “lo indígena” siga esencializándose.

Fotografía del autor, enero 2022, durante el Festival nacional del Folclore.



“Elementos indígenas” comercializados.  
“Lo indígena” también puede ser objeto de consumo .

Fotografía del autor, enero 2022,  
durante el Festival nacional del Folclore.



Locales como Runakay o Yastay muestran cómo “lo indígena”  
puede abrir las puertas del mercado de la multiculturalidad

Fotografía del autor, enero 2022,  
durante el Festival nacional del Folclore.

¿Acaso las familias indígenas históricas de Cosquín que venimos intentando visibilizar han desaparecido en la contemporaneidad? o ¿tal vez se “disfrazan” de indios para generar ingresos extra durante la época estival? Rotundamente debemos responder que no a ambas preguntas. Sucede que el multiculturalismo, en tanto discurso hegemónico de la diversidad cultural, ha extendido sus tentáculos en cada rincón de las serranías<sup>70</sup>, cercenando la posibilidad de que emerjan aquellas personas, experiencias y trayectos reales que quedan ocultos tras el carnaval etnofágico. Por ello mismo, en este capítulo, nos referiremos a algunos itinerarios y experiencias indígenas coscoínas contemporáneas, con el fin de acorrallar esas narrativas hegemónicas que anclan en representaciones guionadas y exotizantes.

### Los indígenas reales de Cosquín: trayectorias y experiencias durante el siglo XX

Gustavo Pueyo Bustos, Emma Ballarino Bustos, Natividad Altamira y Jesús Díaz son los referentes más visibles de la Comunidad Indígena de Cosquín en la actualidad. Los hemos consultado, junto a otras personas que iremos nombrando, para intentar reconstruir esas vivencias que nos permitirán mostrar, no solo la continuidad de las familias en el territorio, sino también sus sentimientos y experiencias, y su propia interpretación sobre el proceso histórico y la tormenta civilizatoria. Importa hacerlo teniendo en cuenta la dimensión histórica, pues a partir de sus testimonios podemos ponernos en contacto con algunos acontecimientos ocurridos desde fines del XIX (incluso desde antes), cuando se sancionan las leyes de expropiación de las “comunidades indígenas”.

---

70. Sin lugar a dudas, en la actualidad, San Marcos y Capilla del Monte, junto con Cosquín, constituyen este podio multicultural que tanto daño nos hace al movimiento indígena contemporáneo.

Y al respecto, Gustavo Pueyo Bustos afirma que, durante gran parte del siglo XIX y XX, su familia “vivía de la agricultura y la ganadería”, e incluso su abuelo llegó a ser “proveedor de carne vacuna del mercado central de Cosquín” durante largo tiempo. Esas actividades rurales se llevaban adelante en los terrenos que heredaron de la compra de 1817 y que consisten – aun en la actualidad– 69 hectáreas de tierras, donde abundan árboles nativos, animales de cría (y salvajes), pircas, enterratorios ancestrales y viviendas de adobe “de más de cien años”<sup>71</sup> que se confunden con el paisaje serrano de Las Tunas.

Gustavo afirma que “quién recibe esas tierras” fue su tatarabuela Candelaria, que había nacido en 1841, aproximadamente, y que, además de las faenas rurales, se desempeñaba como panadera. Ella, además, poseía “una fracción de tierras en el ingreso de Cosquín” que no tenía continuidad territorial con las de Las Tunas, pero que, aparentemente, se desprende de la compra de 1817.

Pero antes de seguir con nuestro propósito, nos tomaremos un desvío significativo, ya que uno de los hijos de Candelaria – que se había casado con Candelario Heredia–, llamado Germán, “se queda en el campo”, mientras que los otros “se van a Córdoba, se casan y se asientan en la ciudad”. De esta manera, Germán Bustos, bisabuelo de Gustavo, se casa en primeras nupcias con Candelaria Heredia en 1866 y, luego, con Florencia Ayala, bisabuela sanguínea de Gustavo e hija de Antonio Ayala y Dominga Heredia (recordamos que, como dijimos con anterioridad, los Ayala son primeramente oriundos de Olahen).

Lo que queremos destacar es que entre las familias indígenas, en la jurisdicción cordobesa, existieron alianzas endogámicas

---

71. Incluso en una de las viviendas se encontró un documento encabezado con la leyenda “Viva la Santa Federación”, por lo que presuponemos que la casa, para la época rosista (1832-1852), debía estar ya en pie.

con el objetivo de reforzar lazos políticos, acceder a ciertos beneficios (agua, territorio, honor, etc.) y garantizar la supervivencia (Reyna, 2020). Esta aclaración es necesaria, ya que la primera esposa de Germán Bustos, como dijimos, también se apellidaba Heredia (hija de José Heredia y Francisca Ávila). Como, así también, portaba el mismo apellido la madre de la segunda esposa de Germán. Al respecto, Gustavo acercó un documento elocuente, del 16 de diciembre de 1895, en el que el “reverendo Padre Eugenio de la Congregación de Pacionistas, con autorización del infrascripto Cura y Vicario de Punilla, previo expediente de dispensa otorgado por el ilustrísimo el señor Obispo *ad Cautellam*<sup>72</sup> del impedimento de consanguinidad en tercer grado como consta el expediente, autorizó *in facie ecclesiae*<sup>73</sup>, el matrimonio de Germán Bustos, de treinta dos años de edad, viudo de Candelaria Heredia, hijo natural de Candelaria Bustos, con Florencia Ayala...”<sup>74</sup>.

Esto nos muestra, sin dudas, que estamos ante una práctica indígena de larga data, una alianza estratégica que permitía tejer la comunidad en términos de reciprocidad, como explicamos en el trabajo ya referenciado del año 2020. En ese sentido, podemos recordar rápidamente que, si bien era habitual que las familias indígenas realicen casamientos entre sí en la época colonial, esas prácticas, incluso, eran prehispánicas. Lo interesante aquí es que la familia logra una dispensa de la iglesia para poner en práctica un casamiento “entre” familiares, cuestión que, si es leída desanclada de este tipo de prácticas étnicas, pareciera sólo un dato de color.

---

72. *Ad cautellam* o *ad cautellam*, en el ámbito del derecho civil y de sucesiones, se traduce como “cautela” o “por precaución”.

73. *In facie ecclesiae* se traduce: “en presencia de la iglesia”.

74. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-62L9-9ZC?i=139&c-c=1974182&personUrl=%2Fark%3A%2F61903%2F1%3A1%3AQ2WG-WR8Q>. El resaltado es nuestro.

Amén de ello, y retomando el relato donde lo dejamos, es indispensable compartir que en las tierras heredadas de la compra de 1817 reside en la actualidad una tía de Gustavo que, al momento de la escritura de este libro, suma 92 años. Asimismo, en esas tierras vivieron José Alberto Bustos Ayala y Ema Evarista Guzmán Romero, abuelos de Gustavo. De esta manera, la presencia de las familias Bustos, Heredia, Ayala, pero también la de los Guzmán y Romero (a las que nos hemos referido en otro lugar de este trabajo), por citar sólo el caso de Gustavo, en Las Tunas, es continua hasta el presente. Aunque, como en otros momentos históricos, también la familia experimentó movilidad espacial a medida que ésta crecía. De hecho, Gustavo referencia que algunos de los hijos de Candelaria se mudan a Córdoba, mientras que Germán, como dijimos, se queda en Cosquín.

También interesa señalar que, además de las tareas típicas del campo, los familiares de Gustavo se desempeñaban en oficios como el de panadero, lo que muestra cómo los comuneros indígenas se iban adaptando a las nuevas relaciones sociales de producción de tipo capitalista, que se caracterizan por estar mediadas por el salario y la no posesión de los medios de producción, en el caso de los trabajadores.

Pero, también existieron otras formas de inserción a la modernidad, puesto que, como afirmaba Gustavo, su abuelo se desempeñaba como proveedor del pujante mercado de Cosquín, que había sido inaugurado por el intendente Agustín Marcuzzi en las primeras décadas del siglo XX, junto a otras obras que modernizaron al pueblo.

Al igual que la familia de Gustavo, la familia de Natividad Altamira y de Jesús Díaz históricamente se dedicó a la cría de animales y a la agricultura, labores que combinaban con otros trabajos asalariados y en relación de dependencia. Natividad cuenta que ella estuvo trabajando “muchos años en una



estancia que le decían `La Niña Rubia'<sup>75</sup>. Allí hacía de todo un poco, cocinaba, hacía limpieza, limpiaba los galpones, cargaba y descargaba muebles y herramientas y cosas de la camioneta”. Pero que, también, con su familia, se dedicaban a las labores “del campo”.

Su padre, José Gerónimo Altamira Palacios, cuenta Natividad, “tenía muchos animales: vacas, cabras, chanchos, ovejas, caballos, de todo... pavos, gansos... toda clase de animales (...) Mi hermano y yo éramos niños chicos y nosotros nos ocupábamos de los animales. A mi corta edad sacaba la leche a las cabras, embotellaba, ensillaba la burra y salía a repartir. Mi hermano tenía 12 o 13 años y ataba tres caballos a un carro y salía a buscar la comida de los chanchos (...) yo, después de repartir la leche, tenía que poner en otra burra otro apero, ponía unos tachos e iba al río a buscar al agua (...) por la orilla de la pirca llevábamos al arroyo a los chanchos a tomar agua”.

Pero, como decíamos, esas tareas, sobre todo en la modernizada Cosquín del siglo XX, ya convertida en uno de los centros turísticos de la provincia por excelencia, se complementaban con otras: el padre de Natividad, “aparte trabajaba en el Yuspe Hotel, ahí, pasando La Toma, a dos cuabras”.

---

75. La estancia de la “Niña Rubia” había sido propiedad de Juan M. Garro (destacado abogado y político en el entresiglo XIX-XX), quien había adquirido 50 hectáreas en las tierras demarcadas en 1817. Debe su nombre a Alejandrina Ortiz Uriorte, quien, habiendo nacido en Buenos Aires en 1885, llega a la estancia de Garro (quien era familiar) y decide quedarse allí a vivir (y comprar la estancia) hasta que fallece en 1970. Si bien la “Niña Rubia” es de apellido Ortíz, no debe confundírsela con la familia ancestral de Cosquín.



Yuspe Hotel.  
En este hotel, en cercanías de La Toma, trabajó el padre de Natividad. Además, en este y en otros establecimientos para el turismo, como el Hotel Mundial, se insertaron laboralmente otros indígenas y criollos, según afirman las fuentes orales consultadas.

La fotografía es de 1956 y ha sido tomada de una publicación de Pablo Metrebián.<sup>76</sup>

---

76. Link de la publicación original:  
<https://www.facebook.com/groups/1436648959802293/posts/1732887226845130/>

Natividad afirma que en el hotel, José Gerónimo “hacía mantenimientos” y que “la gente de acá trabajaba para los que venían de afuera”<sup>77</sup>, refiriéndose, claramente, a la industria del turismo que creció, desde fines del siglo XIX, de la mano de la creación de un “paisaje serrano” ligado a la recreación y la salud. De hecho, como se ha afirmado, “entre los valles, el de Punilla es el más conocido por su actividad económica-turística” (Llorens, 2017, p. 133) y la inserción de los sectores populares (entre los que se encuentran criollos, inmigrantes, afrodescendientes e indígenas) como mano de obra para la construcción, mantenimiento, jardinería, servicio doméstico, etc., permitió la modernización de Cosquín y la región. Basta recordar, por traer otro ejemplo, que Pedro Pablo Ortíz, uno de los curacas por este linaje, y quien presentara un proyecto para construir una “villa” en pleno proceso de expropiación de tierras (según Barcia García) era albañil. Oficio que también desempeñaron muchos hombres de Las Tunas, alternándolo con el de picapedrero, en diversas canteras que se asentaron durante el siglo pasado sobre el territorio comprado en 1817 y otros terrenos aledaños.

No obstante, la familia de Natividad, como la de Gustavo, no dejó las labores del campo. La navira expresa que su “papá carneaba mucho: lechones, cabritos, corderos que cargaba en la jardinera y llevaba al mercado que es hoy donde está el polideportivo, ahí estaba el mercado viejo y ahí llevaba todo lo que se carneaba”. Es decir que, al igual que los Bustos y demás familias descendientes de los compradores de las tierras de 1817, se vincularon con la pujante Cosquín, no sólo como mano de obra, sino también proveyendo alimentos para la región.

De hecho, Jesús Díaz, ante la amenaza que significa la “Autovía de Punilla” en la actualidad para este tipo de actividades

---

77. Natividad Altamira, comunicación personal, 18 de enero de 2023.

tradicionales, expresa que ellos son históricamente “agricultores-campesinos, pequeños productores”. Pero, esa filiación no está desvinculada de su identidad en tanto indígena, como se planteó en algunos abordajes historiográficos que, durante el siglo XX, invisibilizaban la dimensión étnica del campesinado. Al contrario, Jesús, orgullosamente comparte que, si bien son agricultores campesinos y pequeños productores, poseen “una cultura definida y un oficio que se entrelaza con nuestra identidad y nuestra forma de vida familiar”<sup>78</sup>. Lo que expresa, no sólo una clara conciencia política sobre el rol histórico que han tenido en la región como trabajadores rurales con respecto a la economía, sino una conciencia étnica significativamente importante.

No obstante, no todas las familias que descienden de los compradores de las tierras de 1817 pudieron (o decidieron) quedarse en el territorio, como señalaba Gustavo para el caso de algunos de sus antecesores, y menos aún alimentar su identidad étnica, en un siglo como el XX, que se caracterizó (como su antecesor), más que por celebrar la diversidad, por intentar homogeneizarla bajo la creación de esa comunidad imaginada que es la nación.

De hecho, algunas personas, a medida que iban teniendo hijos, dejaron Las Tunas y se asentaron, sobre todo después de las leyes de expropiación de fines del XIX, en otros lugares de Cosquín, otras ciudades y pueblos, como es el caso de una parte de los Ortíz, que hacia principios del siglo XX recalaron en la ciudad de Córdoba.

Al respecto, la experiencia de la familia de Jerónimo y Lautaro Ortíz, descendientes de los curacas Pedro Celestino (de Cosquín) y Francisco Villafañe (de La Toma y a quien ya nombramos, pues había contraído matrimonio con Josefa Ortíz, de

---

78. Jesús Díaz, conferencia de prensa, 16 de diciembre de 2022 (registro del autor).

la comunidad coscoína), nos permite observar la cuestión de clase de la que hablaba Jesús, pero también el desplazamiento territorial, la movilidad social y la dimensión histórica, a las que nos referíamos más arriba.

No es menor entonces, que tanto Lautaro como Jerónimo Ortíz señalen inicialmente que provienen de “una familia humilde”. El padre de ambos “empezó vendiendo caramelos y cosas en la calle (...) y llegó a un puesto importante dentro de una empresa de fiambres”, señala Jerónimo, destacando su pertenencia a la clase trabajadora. En relación a la identidad, comenta que “mi viejo siempre dijo que éramos comechingones” pero “nunca le interesó profundizar mucho”. Lo que nos lleva a preguntarnos si la lejanía de ciertos linajes familiares con respecto al territorio va en detrimento de la posibilidad de los autonombramientos. Pues, hemos notado que las familias que pudieron quedarse en Las Tunas durante más tiempo que otras suelen expresar y significar su identidad indígena de manera más acentuada que otras.

Amén de ello, que ameritaría un estudio más profundo, Lautaro y Jerónimo pasaron su infancia en barrio Residencial América de la ciudad de Córdoba y, según relatan, los “Ortíz de Cosquín llegaron a Córdoba a principios del 1900”. Cariñosamente, Jerónimo recuerda que la abuela de ambos siempre les decía que “todos los Ortíces, juntos, vivían en un conventillo, acá en Córdoba”<sup>79</sup> y formaron parte de los típicos sectores populares, quienes, invisibles para algunos, también “hicieron la historia nacional”, que, como decíamos al principio, es también “la historia indígena”.

Si bien las memorias de esta familia, en referencia a lo sucedido en el XIX, no están tan presentes como en el caso de

---

79. Jerónimo Ortíz, comunicación personal, 23 de febrero de 2023.

quienes se quedaron en el territorio, testimonian y analizan su filiación indígena en el presente, desde una perspectiva histórica bastante significativa, y que se emparenta con lo que venimos diciendo sobre esa (in)distinción entre historia indígena e historia nacional.

Así, Lautaro, que se desempeña como docente de Historia, expresa que le “gusta revisar la historia” y apreciar “los procesos en donde se quiso hacer una nación un poco más plural de lo que terminó siendo después de 1860. Pero, sobre todo, rescatando este conocimiento y poniéndolo en la mesa para discutir cuando se dice que este país lo hicieron los gringos y los inmigrantes... bueno, *en realidad el país lo hicimos los negros y los indios* [resaltado agregado], y en un proceso de mucha lucha interna se terminó imponiendo la oligarquía con un modelo europeizante”<sup>80</sup>.

Interesa, entonces, destacar la riqueza de los aportes de Lautaro y Jerónimo, pero, también, compartir que otro linaje de los Ortíz pudo quedarse en el territorio, aun a sabiendas de que, si bien hablamos simplistamente de “linajes por apellido” (en este caso Ortíz), existía un enlazamiento estratégico entre familias históricas (que las emparenta lejana o más cercanamente), que se dio, en muchos casos, de manera ininterrumpida hasta inicios del siglo XX (Reyna, 2020).

Al respecto, el recorrido de la familia de India Henen también es gráfico para lo que nos interesa señalar. Pero, en primer lugar, cabe señalar que en un claro posicionamiento identitario decolonial (frente a los nombramientos impuestos con la evangelización, ya analizados en este trabajo), India Henen afirma que, si bien su “nombre legal es Alba Ortíz”, ella ha decidido recuperar “su nombre real”. Cuestión que nos permite mostrar

---

80. Lautaro Ortíz, comunicación personal, 18 de febrero de 2023).

una vez más la importancia de las memorias y cómo se reconstruyen y resignifican las identidades étnicas en el presente.

Pero, en segundo término, también es relevante que la historia de la familia de India Henen refleja, como las otras, la inserción en diferentes ámbitos laborales no “tradicionalmente” indígenas y esas alianzas estratégicas entre las familias indígenas históricas de Cosquín, que señalamos oportunamente en cada caso.

Así, India Henen, quien es nieta de Francisco Ortiz y Angelina Sosa, señala que su abuelo “era otro de los hijos de Domingo Ortiz” (quien fuera antepasado también de Lautaro y Jerónimo), mientras que su abuela “era Sosa Bustos”, acreditando un nuevo cruce de apellidos históricos. El abuelo de India Henen, llamado Francisco, “trabajaba con un coche de plaza tirado por caballo. Era muy buen nadador y muchas veces sacó personas que se ahogaban en los remansos que por entonces en el río había”, comparte la mujer, evidenciando, de tal manera, otro de los oficios en los se insertaron las familias herederas de quienes habían realizado la compra de 1817. En ese mismo sentido, la abuela de India Henen “lavaba ropa para mantener a sus tres hijas”, pero falleció cuando Beatriz, la madre de India Henen, era muy joven.

Asimismo, es preciso señalar, para pensar una vez más la relevancia del ámbito de la política para los comuneros de Cosquín, que India Henen recuerda también a dos personas que ya hemos nombrado y que son sus parientes: Pedro Ortíz, quien “era muy político” y Avelino “quien, más que político, era una persona de bien, respetado por su honradez y su saber criollo”<sup>81</sup>. Lo que nos abre la puerta a pensar cómo es que los indígenas de Cosquín habitaron ese ámbito tan humano como necesario: el político.

---

81. India Henen, comunicación personal, 11 de febrero de 2023.

## Una vez más, la política

Amén de lo invaluable que aportan todos los testimonios anteriores, que tensionan las nociones sobre “lo indígena” que criticábamos al inicio –al tener anclajes en experiencias y trayectos particulares, como, así también, en significativas relecturas históricas– existen, en los trabajos de Barcia García (1992 y s.f.), a quien hemos referenciado en varias oportunidades, reseñas bastante interesantes sobre las familias indígenas de Cosquín que se han “destacado” durante el siglo pasado.

Así, según este autor, Cornelio de la Cruz Arrascaeta fue un “notable ceramista y pintor”, al igual que “José Ortíz un gran pintor de retratos de la alta sociedad de Córdoba” (s.f., p. 24). Pero, lo que más nos resulta significativo es la agencia indígena en el ámbito de la política que destaca el autor, pues ya hemos nombrado acciones durante los siglos pasados que han sido motivo de nuestro análisis. Lo sugestivo aquí, es que ya en otra coyuntura, como la que sobreviene luego de la sanciones de las leyes de expropiación de fines del XIX y que está marcada por la (auto) invisibilización de la identidad indígena, algunos miembros de las familias originarias “históricas” de Cosquín no abandonaron ese escenario que promueve transformaciones sociales.

Barcia García asevera que Pedro Ortíz (pariente de India Henen, Lautaro y Jerónimo, como ya dijimos) “fue senador en 1946-1948” (por la Unión Cívica Radical) y destaca, asimismo, “la figura de su hermano Vicente Avelino Ortíz, que estuvo dos veces al frente de la municipalidad, entre 1929-1930 y 1940-1943” (s.f., p. 24).

El historiador local, además, recalca la estampa de Avelino Ortíz (1895-1979), quien era ahijado de Pedro Celestino e Isabel Pacheco, ya que según su interpretación, fue una “figura consular de la comunidad indígena en este centenario político”. Una especie de “visionario cargado” de la “humildad de los



comechingones” y que “con su trabajo lleno de silencio”, supo dejar una importante huella (s.f., p. 24). Y prosigue, “consciente de sus limitaciones políticas, pero con la honradez del hombre probo nos dejó, con su ejemplo, una luz de esperanza. Su gran fe católica, sus estudios en el Colegio Pio X de Córdoba, fueron su sostén, sus principios, su guía, su total apoyo a las instituciones y su última imagen como motor propulsor la cruz en el Pan de Azúcar” (s.f., p. 24).

Sin dudas, la humanidad de Avelino ha sido destacable. A propósito, y en el presente, India Henen dice que su “tío Avelino” (en realidad, cuenta, era tío de su abuelo Tomás) “fue un hombre sensible (...) siempre (...) trajo la sangre camichingón de nuestros ancestros”. De hecho, “actualmente en Cosquín existe un Hogar de Día con su nombre”<sup>82</sup>, comparte.

De esta manera, la presencia de indígenas –que asumiéndose o no en público como tales (en lo que fue, según mi perspectiva, el siglo más complejo para la autoafirmación identitaria) dentro de las esferas del estado y en el juego propuesto por el “sistema de partidos”, es toda una novedad. Incluso, es también interesante el “fervor católico de Avelino”, al que se refiere Barcia García, que tal vez puede incomodar a aquellas representaciones sobre “lo indígena” que analizábamos al inicio del capítulo. Si bien restaría realizar un profundo estudio sobre las actuaciones de estas personas en el ámbito legislativo y la intendencia, podemos afirmar que existe una continuidad histórica en ese sentido, absolutamente disruptiva para las miradas esencialistas y propias del multiculturalismo. De hecho, en la mayoría de las familias que hemos entrevistado está presente la “cuestión política” en términos partidarios: Gustavo Pueyo Bustos, actual comunero de Las Tunas, ha sido intendente en

---

82. India Henen, comunicación personal, 9 de febrero de 2023.

más de una oportunidad en la localidad vecina de Bialet Mas-sé<sup>83</sup>. Mientras que los antepasados de Lautaro y Jerónimo Ortíz “en un principio eran radicales, aunque muchos, después, se hicieron peronistas, incluso se pelearon entre ellos en la revolución ‘fusiladora’<sup>84</sup> y se tirotearon por la política”. Además, Jerónimo recuerda que hubo un intendente en Cosquín, pariente de ellos, llamado “Jorge Ortíz”.<sup>85</sup>

No obstante, si bien lo reconstruido nos permite tensionar aquellas “representaciones de larga data” que sitúan lo indígena como algo hiperreal y lejano, o como una esencia inmutable en el tiempo, importa señalar que todas las experiencias apuntan, más que a la extinción, a la continuidad de las familias en diferentes territorios, vivenciando, en la gran mayoría de los casos desde la subalternidad, el horizonte moderno en su rol de trabajadores, intentando habitar los ámbitos políticos para propiciar transformaciones sociales, experimentando en algunos casos una movilidad social ascendente, pero siempre recordando, con más o menos ahínco, su “origen” e identidad. Pero, a esta altura, resulta oportuno conocer y analizar el actual proceso de renacer camiare o comechingón en Cosquín, en el próximo capítulo. Sobre todo, el de las familias “históricas” que hemos nombrado ya, a la luz de los aportes de los comuneros contemporáneos y en relación al avance del “progreso”, aquel que en el siglo XIX propició el despojo territorial y el borramiento de la presencia comechingón.

---

83. Gustavo Pueyo Bustos, comunicación personal, 28 de enero de 2023.

84. En referencia a la llamada “Revolución Libertadora” de 1955 (así llamada por los golpistas), que derrocara al gobierno constitucional de Juan Domingo Perón.

85. Jerónimo Ortíz, comunicación personal, 23 de febrero de 2023.

# 7. La agonía civilizatoria del “progreso” y el renacer camiare en Cosquín

Somos personas comunes y corrientes,  
no somos piezas de museo ni de laboratorio

Gustavo Pueyo Bustos  
(Comunero - Comunidad Indígena de Las Tunas)

No podemos ser sin pertenecer,  
y nosotros no nos podemos decir serranos  
sin pertenecer a la serranía:  
serranía que se pretende eliminar  
en pos de un dudoso progreso

Emma Ballarino Bustos  
(Comunera – Comunidad Indígena de Las Tunas)

### Renaceres colectivos

En la provincia de Córdoba, como en toda la región desde hace unas décadas, quienes provenimos de familias indígenas hemos iniciado un camino de visibilización de trayectos, saberes, prácticas e historias que habían quedado sepultadas por aquella historia nacional o criolla que describíamos al inicio de este libro. Entendiendo que la identidad es una construcción social que implica un posicionamiento frente al mundo –imposible de “medir” cultural o biológicamente–, estamos atravesando un periodo de renacer indígena, que implica salir del ámbito doméstico y habitar el público, desde una ancestralidad anclada en recorridos reales y más o menos dolorosos (pero dolorosos al fin, cuestión que no es menor). Sin lugar a dudas, los testimonios de los mayores de nuestras familias son punzantes, tristes y angustiantes. La violencia, inimaginable a veces, en todas sus caras y aspectos, ha estado acechando los hogares indígenas en los últimos quinientos años, hasta el punto tal de que no fueron pocos quienes decidieron ocultar su origen e identidad.

Pero, también, hemos podido reír, sanar, vivir. Olvidando para volver a recordar y re-nombrarnos. Y, si bien este sendero se erige desde una autoafirmación personal, es compartido y colectivo. Ya que implica un re-conocimiento entre familias y redes vinculares, linajes y personas, territorios y memorias, como principio para una reafirmación identitaria que le da solvencia a la noción de “pueblo”.

En ese periplo, transitado de diferentes maneras de acuerdo a cada persona, a cada familia, a cada historicidad, en algunos

casos, los grupos familiares y de afinidad nos damos a la tarea de reconstruir comunidades y/u organizaciones indígenas, desde las cuales llevamos adelante reivindicaciones políticas (que están sustentadas en experiencias previas como las que han sido objeto de análisis aquí), territoriales, económicas, entre otras.<sup>86</sup>

Este proceso de renacer camiare en nuestra región entiende que la identidad indígena del pueblo comechingón “sin el fuego de la palabra y los sentimientos que chispean con los recuerdos, ajena del diálogo con la gente mayor y sus vivencias e interpretaciones del pasado, desanclada de los territorios ancestrales y del intercambio con sus espíritus; es decir, desentendida de las historias, experiencias y trayectos reales de nuestras familias en diferentes espacios, corre el riesgo de ser entendida como una simple autopercepción” (Reyna, 2022, p. 14). Estimo que esta aseveración es importante en la actualidad, pues la idea de “autopercepción” suele plantearse al momento de hablar de los procesos de afirmación identitaria que operan enfáticamente a nivel individual y que se desentenden, generalmente, de las coordenadas históricas y colectivas, en tanto éstas pertenecen a un “colectivo histórico” que tiene existencia y entidad más allá de las individualidades.

Es decir que la identidad comechingón o camiare, más que individual, germina desde una lógica comunitaria y pretérita, pues nos excede en nuestra individualidad. Pertenece a un conjunto de linajes familiares, entrelazados por alianzas estratégicas, que vivían en las sierras para el momento de la invasión ibérica, y no a personas desconectadas de una trama histórica, temporal y espacial que las agrupa previamente.<sup>87</sup>

---

86. Los llamados procesos de comunalización comechingón han sido estudiados profusamente por Lucas Palladino (2013, 2017 y 2019, entre otros) y José María Bompadre (2015, 2016 y 2020 (entre otros)).

87. Sobre los vínculos entre identidad, memorias y territorios, me he referido en el trabajo citado del 2022.

En este sentido, no está de más recordar que, al hablar de la Comunidad Indígena de Cosquín contemporánea, debemos considerar la trama histórica que venimos describiendo y analizando en este libro, ya que, más que sujetos de un pasado lejano e irrecuperable, simples autopercepciones, o productos del marketing multicultural descripto, los actuales comuneros de Cosquín –como afirma Gustavo Pueyo Bustos en el inicio de este capítulo– son “personas comunes y corrientes”, no “piezas de museo” y “de laboratorio”. Personas y no piezas, que provienen de tupidos linajes y con plena conciencia de esa inconmensurabilidad que está atada al territorio.

Ese ida y vuelta entre un proceso individual y uno colectivo a la vez (en el que el nombramiento no proviene de expertos, antropólogos, técnicos, burócratas gubernamentales o historiadores, sino que late y palpita desde una misma tripa comunitaria) es al que se refiere Gustavo Pueyo Bustos cuando asevera que se han nombrado nuevamente como indígenas porque “es una necesidad”. Pero, como decíamos, la instancia colectiva es insoslayable en este caminar: pues el ser indígena habilita “encontrarse con un mismo” aunque “este proceso es en acuerdo de todas las familias”<sup>88</sup>, culmina Gustavo, para demostrar esa dialogicidad entre el colectivo (que no está de más recordar, siempre nos precede) y uno mismo.

Además, esa dimensión colectiva se entrelaza y enhebra con lo sentimental y lo emocional. A esto nos referíamos cuando hablábamos de que las historias indígenas son traumáticas y hasta dolorosas, pues las experiencias de vida son tan espinosas como los aromitos y piquillines que han sido testigos mudos de periplos difíciles de transitar. Gustavo, al respecto, afirma que el renombrarse como indígenas ayuda a “desatar nudos para atrás”.

---

88. Gustavo Pueyo Bustos, comunicación personal, 28 de enero de 2023.

A esta altura, y entendiendo esos dolores, podemos decir que no es fácil nombrarse indígena, por más que hoy el contexto es favorable. Sea por las expectativas que se crean entre los no indígenas (que esperan indios hiperreales, con tocado de plumas y taparrabos) o por los ninguneos y desacreditaciones a las que somos sometidos (no son escasas las veces que nos sueltan livianamente y sin antes escucharnos: “indios truchos”, “oportunistas”, “nunca existió un pueblo así llamado”), el nombrarse comechingón, cami, camiare o camichingón hoy es un acto político, que trae y acarrea consecuencias tan impensadas como satisfactorias.

Volviendo a ese conocimiento del saberse parte de un colectivo preexistente a uno mismo, no es menor lo que comparte Jesús Díaz, quien no se cansa de repetir que es “parte de la quinta generación de la familia” que habita “desde los orígenes estas tierras, (...) somos miembros vivos de los pueblos indígenas de Cosquín”<sup>89</sup>. En la conferencia de prensa realizada frente a los Tribunales de Cosquín, el 16 de diciembre de 2022, expresaba que su madre “Natividad Altamira (...) camina estos suelos hace más de setenta años” ella es “la nieta de doña Ana Palacios de Altamira, quien perteneció a los pueblos nativos y quien construyera la casa de piedra, barro y paja donde nacimos mis hermanos y yo (...) En el campo que obtuvimos como herencia de nuestros antepasados y al día de hoy registrado a nombre de mi abuelo José Altamira, actualmente reside mi madre, mis hermanos y sus familias”.<sup>90</sup> Así, la autoafirmación identitaria, como vemos, se erige desde una espacialidad, identificable y tangible: la casa de piedra, barro y paja es el anclaje de la identidad. Pero no de una identidad de museo, sino viva, pues se vivencia siempre en diálogo y caminando por “estos suelos”.

---

89. Jesús Díaz, conferencia de prensa, 16 de diciembre de 2022 (registro del autor).

90. Jesús Díaz, conferencia de prensa, 16 de diciembre de 2022 (registro del autor).

Esa misma conciencia de pertenencia a un linaje familiar territorializado es perceptible en las palabras de Emma Ballarino Bustos, quien recuerda que ella también es parte de la “quinta generación de la familia Bustos que habita el territorio de Las Tunas (...) formamos parte de la comunidad, nuestra tatarabuela era una comunera.”<sup>91</sup>

Si bien, como decíamos, tampoco es sencillo hoy nombrarse como indígenas (porque, decía Natividad Altamira en una charla, “ser indígena hasta hace poco era mala palabra”<sup>92</sup>), importa señalar que los comuneros comprenden que en la actualidad la situación es más favorable: en ese sentido, Gustavo Pueyo Bustos confirma que “hay una apertura social”, pues “la sociedad antes no estaba preparada para la presencia indígena”<sup>93</sup>.

Ese razonamiento, en conjunto con el trabajo colectivo de autoformación política con otras comunidades, es el que permite que los comuneros conozcan y hagan valer derechos, que desde las últimas décadas existen gracias a lo que se ha denominado “reformismo constitucional”<sup>94</sup>, que rehabilitó nuevamente el ser indígena en términos políticos, según la mirada estatal. Promoviendo, es menester decirlo, derechos territoriales, pues estamos en presencia de una coyuntura (como las ya analizadas) que emerge luego de la reforma constitucional, que declaradamente está generando derechos sobre la tierra para los pueblos nativos.

Justamente en ese carril argumentativo, Emma Ballarino Bustos compartía que “...nuestros derechos han sido avasallados

---

91. Ema Ballarino Bustos, conferencia de prensa, 16 de diciembre de 2022 (registro del autor).

92. Natividad Altamira, comunicación personal, 18 de enero de 2023.

93. Gustavo Pueyo Bustos, comunicación personal, 28 de enero de 2023.

94. Se conoce como “reformismo constitucional” a aquel fenómeno estatal que, desde la década de los ochenta del siglo XX, tiende a otorgar derechos a los pueblos indígenas, con el fin de establecer justicia histórica en cuanto a los reconocimientos.



desde el día uno con esta autovía”<sup>95</sup>. Mientras que Jesús Díaz, dando una muestra clara de esa conciencia ciudadana que hace que los indígenas seamos considerados sujetos de derecho (y no simple piezas de manuales escolares), decía en tribunales que “el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional consagra derechos específicos para los pueblos indígenas, entre los que se encuentran el derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan. Asimismo, el artículo 13 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) dispone que los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos indígenas y tribales reviste su relación con las tierras y/ territorios” como así también “el artículo 14 reconoce el derecho de propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan (...) y la adopción de medidas para salvaguardar el derecho de estos pueblos...”<sup>96</sup>.

Sin lugar a dudas, el saberse sujetos de derecho emparenta la actual coyuntura con la que se abría en 1810, cuando con el cambio de gobierno se instalaba débilmente la idea de la ciudadanía (si bien ésta fue restrictiva en sus inicios para los pueblos indígenas). El poder caracterizar el momento político, evaluar y sopesar posibilidades y límites, conocer posibles virajes, canales y consecuencias para las acciones indígenas, entonces, son comunes denominadores entre el ayer y el hoy. Lo que nos abre las puertas para analizar, brevemente, el conflicto desatado por la traza de la llamada “Autovía de Punilla”.

---

95. Emma Ballarino Bustos, 16 de diciembre de 2022, Tribunales de Cosquín (registro del autor).

96. Jesús Díaz, conferencia de prensa del 16 de diciembre de 2022 (registro del autor).

## El conflicto por la “Autovía de Punilla”

La presión y el despojo territorial no son elementos nuevos en las relaciones interétnicas tejidas entre indígenas y sectores dominantes en todo el continente. En Córdoba, desde la primera instalación de la encomienda, en tanto institución para legitimar pillajes, expropiaciones y robos, hasta el presente, se ha venido sufriendo una violencia territorial hacia los pueblos indígenas, que ha sido más o menos álgida de acuerdo a los procesos de valorización de la tierra, los denominados “recursos naturales” y la mano de obra.

Como expresa Laura Misetich Astrada (2021), “los territorios han sido y son objeto de disputa principal para diversos actores: empresas locales de explotación minera, negocios inmobiliarios, red de estafadores que venden a terceros. Cuentan como aliadxs con la desidia o el letargo en la aplicación de los derechos que nos asisten, mostrando la pervivencia a su vez, del imaginario de ‘una provincia sin indígenas’” (p.32).

Para Cosquín, el caso de la adquisición de tierras por parte de los propios indígenas en 1817 ha sido paradigmático, como dijimos. Pues da cuenta de una conciencia política en torno a una coyuntura histórica desfavorable para los indígenas, como la que se vivencia a partir de 1810 en la región.

No obstante ese hecho fundamental que permite visibilizar una racionalidad indígena antes negada, los avances sobre el territorio de Las Tunas a fines del XIX evidenciaron que esa violencia territorial estaba entroncada con los ciclos de valorización de las tierras. Y, por consiguiente, con el proceso de modernización que operaba bajo la idea de un “progreso”, encorsetado en términos liberales y eurocéntricos y funestamente desentendido de las necesidades de los sectores más empobrecidos de la sociedad.

Como una reedición de lo vivido hacia finales de ese siglo, el (neo)liberalismo cordobés actual intenta imponer, por medio de la coerción y el consenso, proyectos que implican la destrucción del monte nativo, sitios sagrados (a los que nos referiremos más abajo) y de memoria, generando contaminación y agotamiento de las cuencas hídricas que son una amenaza en el corto plazo para la vida en general.


En el año 2021, y luego de fuertes objeciones de organizaciones ambientalistas e indígenas en una Audiencia Pública, fue rechazado el primer proyecto (denominado “Alternativa a Ruta Nacional N°38 Puente Costa Azul – La Cumbre”) por una amplia mayoría.


# COSQUÍN

## ¡EN PIE DE LUCHA!

En defensa de sus Comunidades Originarias  
y el patrimonio arqueológico

 **Convocamos a la comunidad en general** a frenar el avance sobre el territorio de la Comunidad Indígena de Cosquín, Las Tunas perteneciente al pueblo Kamiare Comechingón y sobre el patrimonio arqueológico de todos nosotros.

 Solicitamos al Juez Martos, titular del Juzgado Civ. y Com. de 2° Norm. que escuche nuestros reclamos, reconozca la existencia y pertenencia de la Comunidad Indígena de Cosquín y convoque a una **AUDIENCIA PÚBLICA** donde sean escuchados todos los actores sociales: integrantes de los pueblos originarios de Córdoba, miembros de la comunidad científica, universitaria y representantes de la cultura.

 Las expropiaciones para la realización de la obra de la "Autovía de Punilla" lesionan gravemente el derecho de los Pueblos Originarios a la Consulta Libre, Previa e Informada, así como el derecho a su identidad y propiedad indígena. De igual modo, agreden el derecho de todos los habitantes de protección del patrimonio arqueológico.

**16** diciembre  
**10.00Hs**  
Tribunales de Cosquín,  
Catamarca 167

Convocan:  
Comunidad Indígena de Cosquín, Las Tunas / Vecinos por el Ambiente Punilla  
/Acacia Asociación Civil

Convocatoria realizada a fines de 2022 por parte de la Comunidad Indígena de Cosquín y otros sectores.

No obstante, meses después del rechazo se presentó un nuevo proyecto y en mayo de 2022 “la empresa estatal Caminos de las Sierras confirmó el comienzo de los trabajos de construcción de la Autovía de Punilla”. Esta ampliación de la ruta 38 se extiende por “43 kilómetros desde la localidad de San Roque hasta el paraje de Molinari, al norte de Cosquín. La nueva traza, de cuatro manos, también incluye un nuevo puente sobre el lago San Roque de casi 600 metros de largo. La traza de la obra atraviesa zonas rojas —de muy alto nivel de conservación—, según el ordenamiento territorial provincial ordenado por la Ley de Bosques. En una provincia que conserva solo el 3 por ciento de su bosque nativo”<sup>97</sup>.

Al momento de la escritura de este libro, la “Autovía de Punilla” aún se encuentra en ejecución y se han sucedido, además de la acción referenciada en los tribunales por parte de la Comunidad Indígena de Cosquín, otras acciones colectivas desde el ámbito originario. Diversas comunidades indígenas camiare, rankulche y sanavirón hemos participado de charlas, conversatorios, reconocimientos territoriales, audiencias públicas, radios abiertas, caminatas, entre otras actividades colectivas, para demostrar el descontento ante una nueva oleada de avance liberal sobre los territorios. De hecho, durante la 1° Caminata de los Pueblos Indígenas realizada el 17 de septiembre de 2021 en la ciudad Córdoba (a la que nos referimos inicialmente), una treintena de comunidades, entre la que se encontraban Las Tunas, denunciarnos la violencia territorial, visible en prácticas extractivistas, coloniales, ecocidas y etnocidas. Asimismo, y como recién citamos, organizaciones ambientalistas, profesionales académicos, radios comunitarias, bibliotecas populares, partidos políticos de la oposición, asociaciones civiles, etc.,

---

97. Disponible en: <https://agenciaterraviva.com.ar/autovia-de-punilla-desalojan-a-vecinos-por-la-construccion-de-una-obra-sin-licencia-social/>

también han propuesto y organizado acciones colectivas para visibilizar las diversas problemáticas que este tipo de proyectos, que no cuentan con licencia social, suscitan.

## El “progreso” contra la identidad

En la Audiencia Pública, la comunera Emma Ballarino Bustos expresaba que “no podemos ser sin pertenecer y nosotros no nos podemos decir serranos sin pertenecer a la serranía, serranía que se pretende eliminar en pos de un dudoso progreso. (...) Hablamos de identidad y eso es lo que van a destruir, la historia de las diferentes familias. Cuando alguien pregunta por los Altamira, los Britos, los Ferreyra, dicen los de las Tunas, cuando dicen de nosotros los Bustos, somos los de la juntura de los ríos... eso es lo que van a expropiar, es romper la identidad de una familia dentro de una comunidad”.<sup>98</sup>

## El “progreso” contra el modo de vida campesino-indígena

Si bien los haceres y actividades indígenas se han ido modificando a lo largo del proceso histórico (lo que no supone una pérdida de identidad como explicamos ya), sin dudas existe una continuidad de prácticas económicas en algunas familias, desplegadas en la ruralidad. Un “modo de vida campesino” basado en la recolección, la agricultura y la cría de animales (entre otras tareas) caracteriza ciertas indigeneidades, empero también, y fruto de los procesos de presión territorial, existe un “modo indígena urbano de estar”, que tiene origen con la instalación de la modernidad. Sin profundizar en ello, es importante señalar que para el caso de Las Tunas, si bien algunas de

---

98. Intervención de Emma Ballarino Bustos. Disponible en: <https://cdmnoticias.com.ar/2021/04/13/audiencia-autovia-hablamos-de-identidad-y-eso-es-lo-que-van-a-destruir/>

las familias hoy no dependen con exclusividad de esas actividades rurales, el detrimento de éstas a manos del trazado de la autovía es otra de las consecuencias del llamado “progreso”.

El diseño de la nueva autovía divide “en dos” los terrenos de la familia de la navira Natividad Altamira. Así le impide la tenencia, cría y venta de animales, en tanto práctica económica que vienen sosteniendo desde antaño. Natividad ha expresado que debió vender los animales porque no tiene “espacio ni forma de seguir criándolos”, mientras que tampoco puede “pasar a verlos, y es por eso que los tuve que traer acá, que es un lugar chiquito y no me da para mantenerlo así”.

Claramente, ello implica tener que renovar, por imposición, el repertorio de tradiciones culturales, lo que es una realidad desde la invasión y conquista. Y si bien la “adaptación” a las imposiciones coloniales también es parte del repertorio de resistencias indígenas, no implica que esa reformulación no esté exenta de dolores y situaciones traumáticas. Natividad expresa que ya ha vendido “una yegua con potrillo y van a seguir por ese camino las vacas también (...) tendré que quedarme con una chancha nomás”. A propósito, su hijo Jesús, completando la idea de su madre, explica que “hasta mediados de diciembre los caballos bajaban al arroyo, pero desde que pusieron el cerco ya no tienen por donde pastar ni pasar para aquel lado”<sup>99</sup>.

Pero esta situación no es exclusiva de los Altamira-Díaz. Jesús también compartía que “en lo de los Ferreyra, que tienen una chacra gigante que siempre siembran, la autovía les pasa por el medio”. En ese espacio, siempre utilizado para actividades agrícolas o ganaderas, en la actualidad “siembran maíz, zapallo” si bien “hay años que siembran pastos para los animales”<sup>100</sup>, completa Natividad.

---

99. Jesús Díaz, comunicación personal.

100. Natividad Altamira, comunicación personal, 18 de enero de 2023.

## El “progreso” contra los sitios sagrados

Como dijimos con anterioridad, en este y en otro trabajo (Reyna, 2022), los sitios sagrados son aquellos espacios particularmente importantes, que han sido sacralizados por sus características históricas, espirituales y afectivas. Pueden referirse a enterratorios o antiguales, corrales y viviendas antiguas, a un conjunto de morteros o a un espacio con árboles ancianos, o a lugares a donde se desarrollaron acontecimientos significativos para las familias indígenas (batallas, acuerdos, muertes, nacimientos, etc.), por poner sólo algunos ejemplos.

Sin dudas, la autovía genera también consecuencias irreparables e irremediables en este sentido, pues ya se han dado casos de destrucción de conjuntos de morteros, tala de árboles, desarmado de pircas, profanación de tumbas, etc., lo que en muchos casos supone la imposibilidad de la reconstrucción o la vuelta a cero de esas situaciones. En referencia al descanso de los muertos, Jesús Díaz decía: “en nuestras tierras están enterrados nuestros antepasados”.





El cruce de horizontes históricos también es visible en las construcciones de Las Tunas. Esta casa, que pelagra seriamente gracias a la “Autovía de Punilla”, tiene cerca de doscientos años y en ella se puede observar la base de piedra y barro y un dintel de piedra, ladrillos “modernos” pegados con barro y el techo de chapa. En la vivienda nacieron varias generaciones de la actual Comunidad Indígena de Las Tunas.

Fotografía del autor, enero de 2023.



En esta fotografía de la casa de Natividad Altamira se aprecia el techo de caña con la “torta” de barro, vigas y viguetas de árboles nativos de la zona. Este tipo de viviendas son parte del “paisaje originario” que corre riesgos de desaparición ante el avance del “progreso”.

Fotografía del autor, enero de 2023.

De la misma manera, dando cuenta de la existencia de una cosmología propia del pueblo camiare y advirtiendo sobre esta situación, Gustavo Pueyo Bustos expresaba en tribunales que “las pircas (...) no son para nosotros espacios o delimitaciones de territorios: son lugares que señalan, lugares que indican un camino, que llevan hacia las fuentes de agua, en nuestra cosmovisión no existe la división territorial como la comprenden actualmente”.

Pero hay que tener en cuenta, para no preterizar lo indígena, que esas materialidades no son productos de un pasado remoto. Como afirmaba Natividad, a esas pircas “las hacía mi abuelo y se hacían para delimitar y separar los potreros también, tipo corral, pero grande”.

No obstante, de todos los peligros que conlleva la destrucción de los sitios sagrados, y saliéndonos de la lógica patrimonializadora (que pone foco sólo en la “conservación”, siempre a manos del estado y no de las comunidades), entiendo que uno de los mayores peligros aquí es que se coarta la posibilidad de visibilizar y (re)construir saberes y conocimientos, en relación y complemento con esas materialidades y fuerzas del territorio. Es que, lamentablemente, la potencialidad pedagógica y hermenéutica de los sitios sagrados generalmente es dejada de lado cuando se aborda esta problemática tan sensible a las familias indígenas. Ya que esas espacialidades nos permiten (re)situar historias subalternizadas que no han tenido lugar en los relatos hegemónicos en Córdoba, como ya dijimos.

## El “progreso” contra el paisaje originario

Como ha expresado el geógrafo Santiago Llorens (2017), la sociedad cordobesa participa de una “devoción colectiva por el paisaje serrano” (p. 131). Pero, entendiendo que el paisaje serrano es una construcción social no exenta de disputas, no está

de más recordar que en esa producción que tiende a fetichizar la naturaleza no han participado, generalmente, las familias indígenas, pues su producción se ha realizado desde cánones eurocéntricos (p. 153). Es en este sentido que es posible pensar que las memorias, sentidos, significaciones y afectividades indígenas –que podríamos pensar que construyen contrapaisajes, paisajes otros o paisajes originarios– también son atropelladas por los proyectos modernizantes como los de la autovía. De esta manera, según las familias indígenas, estos proyectos “sacan el silencio”, valorado como posibilidad de introspección y tranquilidad. Y, paralelamente, quitan “la *vista*, que de acá es hermosa”.

Esas apreciaciones y valoraciones dan cuenta, entonces, de un contrapaisaje que, como insinuábamos, no ha tenido la posibilidad de ser dimensionado como tal.

Paisaje originario, constituido por silencios, vistas, afectividades, sí, pero no desvinculados de la sacralidad de ciertas espacialidades, de las memorias ancladas territorialmente, de los olores de los animales y las plantas medicinales, de los sonidos del viento acariciando las piedras altas de las lomas y el follaje de árboles nativos.

En cada relato de las familias comuneras se evidencia la existencia de estos contrapaisajes que se erigen frente a aquellos del despojo, ligados al turismo y a la apropiación de la naturaleza, que desde ópticas occidentales constituyen aquel horizonte moderno que retratábamos al inicio de esta contribución.



Trabajadores y desmonte sobre el territorio de Las Tunas.  
La “Autovía de Punilla” en plena etapa de destrucción del  
“paisaje originario”.

Fotografía de Marcos Deipenau, abril de 2023.

## El “progreso” contra el diálogo intercultural

Sin dudas, lo anterior nos sitúa frente a la inexistencia de un verdadero diálogo intercultural e interhistórico (Segato, 2016) entre el estado y la Comunidad Indígena de Cosquín.

Diálogo que debería haber estado propiciado por el gobierno cordobés, teniendo en cuenta la ley n° 24.071 (que ratifica lo expresado por el Convenio 169 de la OIT sobre “Pueblos Indígenas y Tribales...”), en tanto herramienta constitucional que garantiza la consulta libre, previa e informada (que tiene antecedentes en Córdoba)<sup>101</sup>, y que está prevista como promotora de intercambio de conocimientos y saberes cuando determinados proyectos afectan los territorios indígenas. Como así también la ley n° 26.160, que fue prorrogada (hasta el 2025), que dispone la emergencia en materia de posesión de la propiedad de “las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas” y que suspende por el plazo de la emergencia “la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras ocupadas por comunidades indígenas”.

Vale entonces compartir que, más allá de la lógica multicultural, los diálogos interculturales deben plantearse teniendo en cuenta la densidad histórica de los pueblos que negocian, no desatendiendo que su establecimiento se debe hacer en términos de simetría, reconociendo la representatividad, institucionalidad y entidad de las autoridades indígenas y bajo la lógica de un diálogo “entre pares”, pues se supone, tanto la nación argentina, como los pueblos y naciones indígenas (que incluso son preexistentes a esa comunidad moderna imaginada), son sujetos colectivos históricos.

---

101. Si bien no se ha mediatizado el proceso, en Villa Cerro Azul, durante los últimos años, las comunidades Chavascate y Timoteo Reyna han tenido la posibilidad de hacer esta experiencia en torno a la “gestión” del sitio sagrado denominado “Canchira”.

Apartado de esa práctica democrática, la consulta libre, previa e informada, para el caso que nos compete, no se ha ejecutado, si bien los referentes de la Comunidad Indígena de Cosquín han realizado ingentes intentos en ese sentido. Al respecto, Gustavo Pueyo Bustos asevera que “desde el inicio de esta obra faraónica, que se ha considerado prioritaria, venimos gestionando por la vía administrativa diversas notas, diversas presentaciones y tenemos el silencio de la administración”. Y finaliza, categóricamente: “No tenemos respuestas”<sup>102</sup> a esas acciones, lo que grafica cabalmente la inexistencia de esa instancia de negociación intercultural.

---

102. Gustavo Pueyo Bustos, 16 de diciembre de 2022, Tribunales de Cosquín (registro del autor).



Lejos de los estereotipos y en la casa de Natividad Altamira, Paraje Las Tunas, durante el verano de 2023. A la derecha, la navira de la Comunidad Indígena de Las Tunas, Natividad Altamira. En el centro, el comunero Jesús Díaz y su pareja junto a sus hijos. A la izquierda, el nawan Carlos Reyna (de la Comunidad Timoteo Reyna, del Pueblo Camiare) y Pablo Reyna, comunero de la misma comunidad.

La fotografía fue tomada por la hija más grande de Jesús Díaz.

# 8. Epílogo: El esperanzador florecer de Tunun

La esperanza anda en el aire, como una copla.  
La esperanza vuela por las mañanas,  
se hace poncho en el hombre,  
y travesura en los changos,  
y se hace retoño, en el duraznito de la loma,  
y retoza, largamente, cuando balan las ovejas  
camino de la represa.

Todo aquello que tiene el tono pardo del abandono y del olvido,  
hace de la esperanza, la suprema dicha...

Atahualpa Yupanki<sup>103</sup>  
(Músico, compositor y poeta)

El querer por nuestra tierra  
no nos lo va a sacar nadie

Jesús Díaz  
(Comunero – Comunidad Indígena Las Tunas)



## 8. Epílogo: El esperanzador florecer de Tunun

Hemos visto que la historia indígena de Cosquín –aquella poco conocida y que no culmina con la invasión de los ibéricos y, mucho menos, con la consolidación del horizonte moderno– se ha venido desarrollando entre renaceres, autovías y títulos comunitarios de tierras.

Renaceres que cíclicamente nos introducen en un tiempo densamente espiralado, plagado de voces del presente que fluyen desde el pasado, de anhelos perdidos que se renuevan en el brillo de los ojos de los comuneros que hoy hacen vivir a la comunidad. Pues la Comunidad Indígena de Cosquín, Tunun, en nuestra lengua, se ha renovado, ha vuelto a emerger y ha florecido una vez más.

En el territorio camiare, la tuna florece periódicamente, se alza al sol, agradeciendo la vida y el rocío matinal que la nutre, y como lo hace sólo una vez año, siempre que renace, embeleece todo a su entorno. No le hace falta mucho para vivir, más que el nutriente de minerales, mucho sol y aliguito de agua. En condiciones complejas, perdura, y lo sigue haciendo, reinventándose, como hemos intentado demostrar en estas páginas en referencia a densos linajes familiares.

Renaceres que bullen desde la profundidad del territorio, para organizarse políticamente, como siempre, como ayer, para frenar los avances de un “progreso” para pocos y entendido

---

103. Extracto del cuento “¡Viento, trame aguacero!”, del libro *Aires Indios*.

como sinónimo de despojo y negra tempestad. Nadie puede evadirse del movimiento de la vida y, si se quiere, aunque no me gusta el concepto, tampoco podemos esquivarle a la “evolución”, término aceptable, siempre y cuando signifique respeto y no destrucción. Pero el “progreso” al que nos convidan desde hace quinientos años ha dejado un tendal de muertos, testigos silenciados y sinsabores.

El “progreso” hoy es la autovía.

La rosarina Mariana Caserio, legisladora del departamento de Punilla por Hacemos por Córdoba, sentencia: “Nadie se puede oponer al progreso que significa esta obra”<sup>104</sup>.

Oponerse a ella representa, para los canallas e insensibles, “ser quedados”. Aunque esta forma de pensar y de calificar a los otros no es novedosa. Complementando la idea de Caserio, Ramón J. Cárcano (siendo ministro de gobierno de Córdoba a fines del siglo XIX), al referirse a las comunidades indígenas de aquel tiempo, dijo que eran “estanques de barbarie en medio de la población civilizada” (Cárcano, citado en Reyna, 2020, p. 231). ¿Se lo espetaba acaso a las comunidades de ayer o las del siglo XXI que nos oponemos a una autovía sin el paso legal de la consulta libre, previa e informada que prevé la ley nacional 24.071?. Ya Karl Marx, en otro tiempo, para otra geografía, había vaticinado que “la historia ocurre dos veces: la primera vez como una gran tragedia y la segunda como una miserable farsa”.

Renaceres, autovías y títulos, decíamos.

Sin dudas, ésta autovía simboliza la destrucción de las memorias más antiguas de lo que hoy llamamos Córdoba. Nadie puede evadirse del movimiento, decíamos. Una ruta alternativa

---

104. Disponible en <https://hoydia.com.ar/sociedad/76720-expropiaran-las-tierras-para-la-traza-de-la-autovia-punilla-html/>

a la actual 38 es necesaria, como, así también, un sistema de transporte como lo fue el ferrocarril, que garantice se disminuya el parque automotor que crece, malthusianamente, día a día.

Es necesario, y hasta urgente, pensar cómo progresamos. Pero con consenso social y dentro del marco del derecho indígena, para nuestro caso. En ese sentido, quienes habitan el territorio milenariamente tienen mucho para aportar. Si la autovía significa el desarme de pircas ancestrales<sup>105</sup>, pero no sólo eso, sino la entrega de cada una de las piedras separadas a los comuneros actuales (que representan “cuentas sueltas de un collar cósmico mapeado en la tierra”), como está sucediendo al momento de cerrar este libro, la historia se repite, cada vez más y más, como una farsa, al decir de Marx.

La autovía representa el des-arme (sí, las piedras pueden convertirse en armas) de lo más valioso que tenemos: el legado de aquellos que nos dieron nada más y nada menos que la vida. Esta avanzada sobre el territorio que viene siendo resistida desde hace siglos, tiene como eje al título comunitario de las tierras de principios del siglo XIX.

Renaceres, autovías y títulos, nombramos.

Pues el título de principios del siglo XIX simboliza, no la resignación, sino la adaptación. El aceptar las reglas del juego, no para *awincarse* o asimilarse, sino para seguir re-existiendo. El título hoy, dormido en los archivos que atesoran la memoria del poder, re-emerge con toda su potencia, para recordar que estamos vivos. Y es un arma, como las calladas piedras que pirquean la Canchira (mas no en el sentido bélico, sino en el más bello: el poético).

---

105. En el Anexo, y a último, momento incorporamos un documento emanado desde el Área de Arqueología de la Agencia Córdoba Cultura y firmado por la arqueóloga Lic. María Virginia Gabriel, en respuesta a una solicitud de Gustavo Pueyo Bustos, quien, preocupado, se preguntaba qué sucedería con las pircas que están localizadas justo sobre el trazado de la autovía.

Renaceres, autovías y títulos comunitarios de tierras. He allí tres ideas que nos han permitido aproximarnos a la historia indígena de Cosquín. Quedan acontecimientos por develar, pues, como hemos planteado en este trabajo, las fuentes históricas, al contrario de lo que siempre se creyó, son inagotables. Futuras investigaciones enmendaran errores y brindarán nuevas perspectivas para que ese pasado no muera una vez más.

Esta historia indígena de Cosquín intentó, entonces, compartir algunos aconteceres ocurridos en estos últimos 450 años. Desde 1573 hasta el presente ha corrido el mismo viento por las tierras del Camincosquin, pero siempre distinto y renovado.

El “pueblo de indios” o la “comunidad indígena” de Cosquín, en esos años, también ha soplado, como el viento coscoíno, un repertorio político de respuestas a situaciones conflictivas. Uno de los propósitos de este libro fue, entonces, mostrar que la política no es un ámbito ajeno a nuestra realidad. Más que culturas inertes e inmodificables, somos pueblos vivos, que realizamos acciones colectivas que no parten desde el vacío y desde la nada, sino que emanan de la memoria corta, que es el reflejo de una más larga, que brotan, como la flor de la tuna, de experiencias acumuladas en nuestros sueños, saberes y conocimientos.

Esa dimensión histórica de la política indianista, aquella que se vertebra desde las propias comunidades, ha sido vital para la supervivencia. Se hayan opuesto decididamente o no a la estructura colonial/moderna, esas decisiones le permitieron a las actuales familias comuneras de Cosquín, nada más y nada menos, que la posibilidad de la existencia.

La plena conciencia, por parte de las familias indígenas actuales e históricas, de que durante los últimos 450 años se fueron generando derechos sobre la tierra, no es un asunto menor, ni está vinculado a las plumas, las wiphalas y las “pedras protectoras” que hoy se comercializan en las calles coscoínas.

Porque, una cosa somos los indígenas reales y, otra muy distinta, los imaginados. Como expresó Gustavo Pueyo Bustos, “lo que pedimos simplemente es respeto y diálogo. Respeto por nuestro derecho a la identidad”.<sup>106</sup>

Los horizontes prehispánico, colonial y moderno, cual *huayramuj*, dijimos, se yuxtaponen y se trenzan, para permitirnos observar en el presente, eventos del pasado y del futuro, como ha quedado evidenciado en esta contribución. Reinterpretarlos y deconstruir la jerarquía entre ellos (pues el moderno se insufla y empodera para ocultar a los otros), observando rupturas y continuidades, contradicciones y solapamientos, es un tarea comunitaria, que sustenta el destino de quienes acompañamos, de lejos o más cerca, a los comuneros en la actualidad. Y si bien la historia sigue, y seguirá siendo, un campo de disputas, como reza Atahualpa al inicio de este capítulo final, “la esperanza anda en el aire, como una copla”.

---

106. Gustavo Pueyo Bustos, conferencia de prensa del 16 de diciembre de 2022 (registro del autor).

## Referencias bibliográficas

ALFARO, E. L. (2010). *Dinámica Antroponímica y estructura demogenética en Casabindo: Siglos XVI al XXI*. [Tesis de Doctorado]. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

ALFARO, E. L. & ALBECK, M. E. (octubre de 2012). *Sistema nominativo y estructura poblacional, Casabindo (1557-2001)*. V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, Montevideo, Uruguay.

ALVARADO LINCOPI, C. (2021). *Mapurbekistán. Ciudad, cuerpo y racismo, diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*. Ed. Pehuén.

BARCIA GARCÍA, G. (s.f.). *Centenario de la Municipalidad de Cosquín*.

BARCIA GARCÍA, G. (1992). *Comunidad Indígena de Cosquín*. Imp. Coelt.

BARCIA GARCIA, G. (s.f.). *Historia de la ciudad de Cosquín*.

BARRIONUEVO, P. & CORREA, G. & MISETICH, L. & REYNA, P. & ROJAS, E. (2021). *Camitalalo*. Revista Camiare Comechingón, N°1. Ed. del Autor.

BISCHOFF, E. (1995). *Casos y Cosas del Viejo Cosquín*. Cuadernos de Historia, 56. Junta Provincial de Historia..

BOMPADRE, J. M. (2015). *(Des)Memorias de la Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba*. [Tesis de Doctorado]. UNC.

BOMPADRE, J. M. (28 de junio al 1 de julio de 2016). *La comunalización "comechingón" disputada: la agentividad indígena más allá de la política de la etnogubernamentalidad*. 8º Congreso Consejo Europeo de Investigaciones Sociales en América Latina, Instituto de Iberoamérica, Universidad de Salamanca.

BOMPADRE, J. M. (2020). *Memorias de devolución. Etnografía sobre el litigio por La Casona entre la comunidad del Pueblo de La Toma y el Estado provincial (Córdoba, Argentina)*. En A. M. RAMOS & M. RODRÍGUEZ (Comps.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*. Teseo.

CACOPARDO, A (2018). Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Andamios*. vol.15, n.37, pp.179-193. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S187000632018000200179&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632018000200179&lng=es&nrm=iso). ISSN 2594-1917

CASTRO OLAÑETA, I. (2015). El oidor de Charcas Antonio Martínez Luján de Vargas y la nueva coyuntura a fines de siglo XVII en Tucumán. A propósito de los derechos a la tierra de los pueblos de indios. *Memoria Americana* 23 (1), 39-67.

CELTON, D. (coord.) (1997). *Fuentes útiles para el estudio de la población americana*. Editorial Abya Yala.

CIICA. (2012). *Aborígenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de la Toma. Sus caciques, acciones y línea de sucesión*. Imprentica.

CIICA. (2022). *Relatos del Pueblito. Relatos históricos novelados. Narraciones en primera persona de la vida cotidiana del Pueblo de La Toma en los últimos cinco siglos*. Ed. El Galeno Libros.

DE LA CADENA, M. (2007). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Ed. Enviñón.

DÍAZ POLANCO, H. (2007). Identidad, globalización y etnofagia. *Clarusculo* N° 6, CEDCU, UNR.

ESCOLAR, D. (2021). *Los indios montoneros. Un desierto rebelde para la nación argentina (Guanacache, siglos XVIII-XX)*. Prometo.

FAJARDO ORTÍZ, G. (2002). Algo sobre los betlemitas y sus hospitales en Hispanoamérica. *Revista de la Facultad de Medicina* 45(6), 261-263. UNAM.

FERRERO, P. V. (2017). *Adaptación y resistencia. Estructura interna, tributo y movilidad poblacional en los pueblos de indios de Córdoba en las últimas décadas coloniales*. Prometeo.

FUENZALIDA RODRÍGUEZ, P.. (2014). Re-etnización y descolonización: resistencias epistémicas en el curriculum intercultural en la Región de Los Lagos-Chile. *Polis*, 38 .[En línea]

GONZÁLEZ NAVARRO, C. y GRANA, R. (13 de febrero 2013). Palabra y poder: una mirada histórico-discursiva sobre las mujeres indígenas en Córdoba a principios del siglo XVII. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/70419>

GONZÁLEZ NAVARRO, C. (2012). Pobleros, mayordomos y administradores en el mundo rural cordobés (1580-1650). *Surandino Monográfico, segunda sección del Prohal Monográfico, Vol. II, Nro. 2*. ISSN 1851-90914, <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html>

GUTIÉRREZ, C. (2011). *La justicia en los pueblos de indios de Córdoba a fines del siglo XVIII*. [Trabajo Final de Licenciatura en Historia]. UNC.

INDA, M. E. (1970). *Reflexiones históricas acerca de Cosquín*. s/d.

LLORENS, S. (2017). Nacimiento del paisaje en Córdoba. *Revista del Departamento de Geografía. FFyH – UNC – Año 5. N° 9*, 130-156. ISSN 2346-8734.

MARTÍNEZ SARASOLA, C. (2011). *Nuestros paisanos los indios*. Editorial Del Nuevo Extremo S.A. Versión digital disponible en: [https://www.mapuche.info/wps\\_pdf/martinez2011.pdf](https://www.mapuche.info/wps_pdf/martinez2011.pdf)

MISÉTICH ASTRADA, L. (2021) Violencia territorial hacia las comunidades indígenas en Córdoba (Argentina). *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 10(19), 31–53. Universidad Nacional de Córdoba., Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/33040>

MONTES, A. (2008). *Indígenas y Conquistadores de Córdoba*, Ediciones Iqsquitepe.

MONTES, A. (1944). *Los comechingones de la Punilla*. Ed. del Autor.

MONTES, A. (1951). Nomenclador Cordobense de Toponimia autóctona. *Los Anales de Arqueología y Etnología* (Tomo XI). Universidad Nacional de Cuyo.

PALLADINO, L. (2013). Territorio, comunidad e identidad. El proceso de comunalización de los comechingones del Pueblo de la Toma, Ciudad de Córdoba (2008-2009). *Revista del Departamento de Geografía. Año 1(1)*, 1-19. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/article/view/7063>

PALLADINO, L. (2019). *Movilizando sentidos de pertenencia comechingones. Una etnografía de los procesos de comunalización y territorialización de las comunidades del Pueblo de la Toma y Ticas*. (Provincia de Córdoba). [Tesis de Doctorado]. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.



PALLADINO, L. (2017). Cuidar el monte, devenir indígena. Re-territorialización y comunalización Ticas a partir del conflicto territorial (2015 - 2016). *Revista del Departamento de Geografía. FFyH, UNC, año 5. N° 8, 6-31* ISSN 2346-8734.

PÉREZ GERARDO, D. (2021). Mito, guerra y utopía: formas de resistencia indígena en la América colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.

POLONI-SIMARD, J. (2000). Historia de los indios en los Andes. Los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas *Anuario IEHS n° 15*. Recuperado de <http://anuarioiehs.uncen.edu.ar/Files/2000/Historia%20de%20los%20indios%20en%20los%20Andes,%20los%20ind%C3%ADgenas%20en%20la%20historiograf%C3%ADa%20andina%20an%C3%A1lisis%20y%20propuestas.pdf>

REINAGA, F. (2001). *La revolución india*. Ed. Movil Graf. (edición original 1970).

REYNA, P. (2020). *Crónica de un renacer anunciado. Expropiación de tierras, procesos de invisibilización y reorganización comechingón en Córdoba*. Ed. Ecoval.

REYNA, P. (2022). El territorio es memoria, y la memoria es territorio". Reflexiones y diálogos camiare sobre recuerdos, espacios e Identidades Indígenas. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas, vol. 11, no 22, 9-42*. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/37669>

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ed. Tinta Limón.

RIVERA CUSICANQUI, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales, N°11, 49-64*. IDIS/UMSA.

SCOTT, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Ediciones Era.

SEGATO, R. L. (2016). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Ed. Prometeo.

TELL, S. & CASTRO OLAÑETA, I. (2011). El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX *Revista Del Museo De Antropología, 4(1), 235-248*. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v4.n1.5484>

TELL, S. (2015), Campos en común, campos contenidos. Apropiaciones de la comunidad en Córdoba (siglo XIX). *Revista de Ciencias Sociales Segunda Época, año 7, n°27*, 67-86. Recuperado de <http://www.unq.edu.ar/advf/documentos/59384ecb92fc3.pdf>

TELL, S. (2019). Los derechos de los comuneros. Comunidad, tierras y jurisdicción en la provincia de Córdoba en el siglo XIX. En D. ESCOLAR y L. RODRÍGUEZ (Comps.), *Más allá de la extinción. Identidades indígenas en la Argentina criolla, siglos XVIII-XX. Y una reseña comparativa con Bolivia, Paraguay, Chile y México*. Ed. Paradigma Indicial.

TELL, S. (2011). Tierras y agua en disputa: diferenciación de derechos y mediación de conflictos en los pueblos de indios de Córdoba, Río de la Plata (primera mitad del siglo XIX). *Fronteras de la Historia; 16; 2; -1-2011a*, 416-442. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

TELL, S. (2011). Títulos y derechos coloniales a la tierra en los pueblos de indios de Córdoba: una aproximación desde las fuentes del siglo XIX. *Bibliographica Americana, 7, 12*, 201-221. Biblioteca Nacional de la República Argentina.

VIEGAS BARROS, J. P. (2011). *Avances en la hipótesis de parentesco lingüístico sanavirón-lule-vilela*. Tercer Congreso de Culturas originarias. Córdoba recuperando la conciencia indígena. Instituto de Culturas Aborígenes. 2011. Disponible en: <http://issuu.com/barbaracouto/docs/2011-04-memoria-ica-2009>

ZAPATA SILVA, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Ed. CALAS.

## Documentación consultada

### Archivo

AHPC (Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba)

- Catastro. *Comunidades Indígenas*, tomo 1156, libro “Padrón de Comuneros Comunidad de Cosquín”. Inv. 16-001109.
- Catastro. *Mensura Judicial, Punilla S/A 23*, tomo 470. “Comunidad de Cosquín”. Inv. 16-001109.
- Catastro. *Pueblos y Villas, Punilla N° 1*, tomo 1014. “Villa Cosquín 1929”. Extraído de la M. J. S/A 23. Inv. 16-001014.
- Catastro. *Mensura Judicial, Punilla S/A 16*, tomo 469. “Comunidad de Cosquín”. Inv. 16-000469.
- Catastro. *Mensura Judicial, Punilla C/A 46*, tomo 124. “Comunidad de Cosquín”. Inv. 16-000124.
- Catastro. *Título de tierras de 1817 de la Comunidad de Indios de Cosquín*.
- Escribanía, Legajo 17, Expediente 5 (1616).
- Escribanía 2, Legajo 8, Expediente 3, Folios.41v y 42r (1690).
- Escribanía 2, Legajo 18, Expediente 10 (1730).
- Escribanía 2, Legajo 154, Expediente 5 (1857).
- Escribanía 1, Legajo 439, Expediente 12 (1811).

### Notas periodísticas

- 18 de noviembre de 1892. Remate de tierras de la comunidad de indios de Cosquín. *El Porvenir*.
- 23 de junio de 1968. Hallazgo arqueológico en Cosquín. *Diario Córdoba*.
- 12 de octubre de 2017. Aldo Gómez: “Estamos ante un nuevo tiempo en que se conocerá nuestra sabiduría oculta luego de 500 años”. *Carlos Paz Vivo*. Disponible en: <https://www.carlospazvivo.com/aldo-gomez-estamos-ante-un-nuevo-tiempo-en-que-se-conoce-nuestra-sabiduria-oculta-luego-de-500-anos/#:~:text=Aldo%20G%C3%B3mez%20A%20%20E2%80%9CEstamos%20ante%20un%20nuevo%20tiempo%20en%20que%20se%20conocer%C3%A1%20nuestra%20sabidur%C3%ADa%20oculta%20luego%20de%20500%20a%C3%B1os%20E2%80%9D>

- 30 de mayo de 2018. Nación Mapuche/ El Lonko Facundo Jones Huala inicia una huelga de hambre. *Resumen Latinoamericano*. Disponible en <https://www.resumenlatinoamericano.org/2018/05/30/nacion-mapuche-el-lonko-facundo-jones-huala-incio-una-huelga-de-hambre/>
- 9 de febrero de 2020. Expropiarán las tierras para la traza de la Autovía Punilla. *Hoy Día Córdoba*. Disponible en <https://hoydia.com.ar/sociedad/76720-expropiaran-las-tierras-para-la-traza-de-la-autovia-punilla-html/>
- 13 de abril de 2021. Audiencia Autovía: «Hablamos de identidad y eso es lo que van a destruir». *CDM Noticias*. Disponible en <https://cdmnoticias.com.ar/2021/04/13/audiencia-autovia-hablamos-de-identidad-y-eso-es-lo-que-van-a-destruir/>
- 17 de septiembre de 2021. Histórico. Pueblos Originarios de Córdoba se unen contra la violencia colonial. *La Tinta*. Disponible en <https://latinta.com.ar/2021/09/pueblos-originarios-cordoba-colonial/>
- 1º de julio de 2022. Autovía de Punilla: desalojan a vecinos por la construcción de una obra sin licencia social. *Tierra Viva. Agencia de Noticias.*, Disponible en <https://agenciatierraviva.com.ar/autovia-de-punilla-desalojan-a-vecinos-por-la-construccion-de-una-obra-sin-licencia-social/#:~:text=En%20mayo%20pasado%2C%20la%20empresa,Molinari%2C%20al%20norte%20de%20Cosqu%C3%ADn>
- 24 de julio de 2022. Tenemos nuestra sangre en este lugar. *Museo de Antropología*. Disponible en <https://museoantropologia.unc.edu.ar/2022/07/24/tenemos-nuestra-sangre-en-este-lugar/>

# Anexo

## **Encomienda de tierras de Camincosquin de Jerónimo Luis de Cabrera (recorte)**

“En el valle que en lengua de los indios se llama Camincosquin y en la nuestra española el valle de Buena Vista que caen seis leguas de esta Ciudad poco mas o menos, el pueblo Camicosquin, cacique Yacabaqueaba y el pueblo Yacaya sacat con el cacique susodicho y el pueblo Calachasat sujeto al dicho cacique Ynchin y el pueblo Maint sacat con el cacique Main carava y el pueblo Maieguanumbo sacat con el cacique Maio guanumba, con otro pueblo e parcialidad que está con estos dichos pueblos entre ellos, sin los que dellos encomendé en nombre de Su Magestad en Pedro Lopez Senteno...”

## **Comunicado presentado por la Comunidad Indígena de Cosquín**

21 de diciembre de 2022

En un día histórico para la ciudad de Cosquín, el pasado viernes 16 de diciembre -a raíz de la convocatoria que realizamos desde la Comunidad Indígena de Cosquín, Las Tunas-, nos concentramos en el edificio de Tribunales de Cosquín para pedirle al juez Francisco Martos, del Juzgado Multifuero de 2° Nominación, Secretaría 3, que ordene la suspensión de los plazos que se encuentran corriendo y disponga la realización de una audiencia pública en el marco del juicio de expropiación iniciado por Caminos de las Sierras en contra de la Comunidad Indígena por la obra de la Autovía de Punilla.

El objetivo de la petición, invocando como antecedente judicial el de la Comunidad Indígena Pluma Blanca ante los Tribunales de Jesús María, es que la justicia escuche las voces de los miembros de la Comunidad Indígena, como así también a los referentes y autoridades de pueblos indígenas, académicos uni-

versitarios y actores destacados que desde su saber y trayectoria ilustren sobre los derechos de la Comunidad Indígena, que han sido desconocidos hasta la fecha.

El pedido está motivado en la necesidad de que se reconozca la existencia de la Comunidad Indígena de Cosquín, así como la calidad de miembros de las familias de Las Tunas, su historia, identidad, propiedad y cultura. Involucra esta lucha siglos de resistencia en el territorio que habitamos.

La concentración contó con la presencia de miembros de la Comunidad Indígena de Cosquín y comunidades indígenas vecinas. Además, estuvieron presentes representantes del Consejo de Participación Indígena Nacional y del Consejo Provincial Indígena de Córdoba. Además, estuvieron presentes, acercando su adhesión y apoyo, autoridades del Museo de Antropología, de la Facultad de Filosofía y Humanidades y de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, entre otras personas profesionales, académicas, vecinos, vecinas, organizaciones y medios de prensa.

A pesar de ser recibidos con las puertas de tribunales cerradas para los convocados y custodiadas por fuerzas policiales -por disposición de Fiscalía, de acuerdo a lo informado por los mismos policías-, se logró realizar el evento en la vereda pública, alzando las voces por encima de los ruidos de la calle.

Al finalizar, los miembros comunitarios, autoridades y demás personas presentes firmaron un escrito expresando la solicitud, que fue presentado en forma digital y recibido por el juez Francisco Martos, quien deberá resolver a la brevedad sobre la petición realizada.

## Respuesta del Área de Arqueología de la Agencia Córdoba Cultura a la inquietud de la Comunidad Indígena de Cosquín en torno al desarme de las pircas que están sobre el trazado de la Autovía de Punilla

Córdoba, 23 de febrero de 2023

De mi mayor consideración, y en respuesta a la consulta realizada por el Sr. Edgardo Gustavo Pueyo en relación al procedimiento y tratamiento que se dará a las pircas ubicadas en la traza de la Autovía, específicamente en el sector de “Las Tunas”, detallo a continuación lo notificado desde el Área a la directora del proyecto, Prof. Ayelen Ibarra Mendoza el día 5/01/23 para dicho tratamiento:

En virtud de haber recibido con conformidad la información producida y desarrollada en el NOVENO INFORME DE AVANCE (05/01/23), por parte del equipo de arqueólogos responsables del estudio de impacto arqueológico, en torno a las pircas y corrales que se verán afectadas por la ejecución de la obra civil, se establecieron medidas para el desarme del sector de las pircas que serán afectadas solamente por el ancho de traza vial. Este procedimiento será realizado por maquinaria tipo cargador frontal sobre neumáticos, con estricto seguimiento por parte del equipo de arqueólogos y la presencia de Patrulla Rural para el registro y atestiguamiento de las acciones. El procedimiento recomendado consiste en:

- En el caso de que los propietarios deseen recibir voluntariamente los materiales de las pircas que se encuentran en su terreno, deberán ser entregados con la elaboración de un Acta Policial, en donde se establezca que reciben en calidad de propietarios dichos materiales y la cantidad de los mismos.



- Caso contrario, de no ser reclamados los materiales por los propietarios, se recomienda colocarlos ordenadamente junto a los extremos en donde se produjo el corte, generando una acumulación en forma contigua que resultará en el engrosamiento de la pirca. Todo esto deberá ser registrado generando una planimetría de la ubicación de los materiales, a ser presentado en próximos informes.

Sin más saludamos a Ud. atentamente.

Lic. María Virginia Gabriel / Área de Arqueología

## Colección Indígena Mafalda Tapia

Una colección que reúna saberes, memorias, trayectorias y experiencias indígenas es imprescindible en el ámbito académico actual en tanto propuesta que tenga como foco la justicia histórica, epistémica y cognitiva. Emergen desde la ancestralidad o del presente, esas contribuciones se constituyen en urgentes y necesarias para interculturalizar una sociedad como la cordobesa, que se construyó narrativamente negando a los pueblos nativos preexistentes.

Pluralizar el ámbito de los saberes desde las epistemologías originarias -que al igual que cualquier campo de disputas son dinámicas y están en constante resignificación- es el objetivo que perseguimos con la proyección de esta colección; apelando a las diversas maneras de producir, compartir, resignificar y transmitir los saberes de los pueblos originarios que hoy habitan la región.

Homenajear a Mafalda Tapia, sanadora y comunera camiare (comechingón) de la Comunidad del Pueblo de La Toma es parte de esa intención de propiciar reconocimientos a personas y saberes que hasta hace escaso tiempo no tenían cabida dentro del ámbito universitario. Mafalda es una mujer originaria que desde su rol de sanadora ha alimentado el fuego de la memoria a partir de prácticas que dialogan con un territorio que se resiste a ser desacralizado y convertido en simple mercancía. Elegir el nombre de una mujer para esta colección es central, ya que las luchas indígenas no han sido solamente ante la avanzada sobre los territorios históricamente habitados, sino también sobre los “territorios cuerpos”. Como comparte Lorena Cabnal (2019) las violencias son efectos del sistema patriarcal y, por

lo tanto, son milenarias, identificando también la existencia de un continuum histórico de las violencias sobre los cuerpos, pero en particular sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. (p.115).

Es por ello que la Colección indígena Mafalda Tapia está orientada a lectores que se interesen por el pasado-presente originario, pero también a aquellas personas que comprendan que debemos construir un mundo, *donde quepan muchos mundos*.

### **Responsable de la Colección**

Pablo S. Reyna



Este libro fue compuesto con la tipografía Rosario y Sansita,  
ambas diseñadas por Omnibus Type.  
Se terminó de editar e imprimir en el mes de agosto de 2023,  
Córdoba, Argentina.