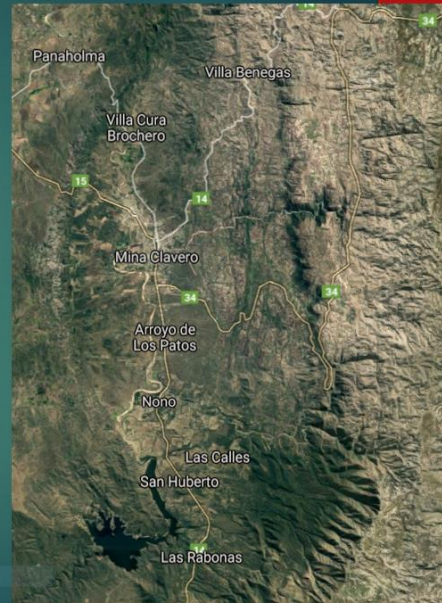


UNIVERSIDAD BLAS PASCAL
SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO

**Paisajes culturales como
patrimonio:
Córdoba prehispánica**



2020-2022

Dir. Proyecto:

Dra. LORCA, Noemí

Equipo:

Mgter. ALANIZ, Eugenia

Dra. GARRO, Jimena

Dr. GARNERO, Gabriel

Índice

Introducción.....	3
Marco conceptual	5
Métodos y técnicas.....	6
Los cabezales del río Tilanehen (Los Sauces).....	7
Valle de Panaholma.....	8
Valle de San Lorenzo.....	11
La intersección del Río Panahoma y la sierra de Achalita.....	12
Sierra de Achalita.....	20
El “ayllu” prehispánico: parentesco y territorio.....	23
Mehele, el sitio antiguo de los indios.....	25
La tribu de la falda occidental de Achala.....	26
Los guerreros de Panaholma.....	27
La vida comunitaria en tras la sierra.....	27
Las formas rituales del valle.....	29
Ritos y vida social	29
Conclusiones.....	33
Bibliografía.....	34

Introducción

En 1992 UNESCO reconoce el concepto de *paisajes culturales* como aquellos sitios que representan la obra conjunta de la naturaleza y el hombre. Los paisajes culturales demandan cada vez con mayor vigencia la implementación de proyectos para su valorización en vista a la preservación, salvaguarda y puesta en valor porque representan un acervo natural y cultural de una región a partir del establecimiento de límites del espacio natural en el cual se ubica y la significación cultural que lo constituye.

Autores de otras disciplinas identifican a los paisajes culturales como aquellas áreas geográficas asociadas a un evento, una actividad, una comunidad o personaje históricos, que contiene valores estéticos, de la memoria y culturales, también como la huella del país sobre el territorio que transforma al mismo. Muchos de estos contextos recientemente, han sido reconocidos y diseñados como parques patrimoniales, no solo para garantizar la preservación de sus recursos, sino también para ofrecerlos al servicio del desarrollo de la economía vital de aquel territorio concreto (Sabate, J., Frenchman, D. y Schuster, J. M., 2004, p. 6). Dicho de otra manera, paisaje cultural es la huella del trabajo sobre el territorio, un memorial al trabajador anónimo.

En 1962 la Conferencia General de la UNESCO aprobó la “Recomendación relativa a la protección de la belleza y el carácter de los lugares y paisajes”, dando los primeros pasos para el reconocimiento como bien patrimonial, de aquellos sitios que por sus cualidades paisajísticas eran merecedores de una protección especial hasta que recién dos décadas después se reconoce el concepto de *paisajes culturales* en la relación del hombre con la naturaleza.¹

En la lucha por la subsistencia los pueblos fueron cincelandos costumbres, creencias, hábitos de vida significando la tierra, la fauna y la flora como soportes del interactuar con el ambiente. De esta manera, “en cada territorio se van dibujando expresiones únicas, genuinas, del contacto de cada cultura con la naturaleza que la acoge y de la cual se nutre, en un proceso interactivo que puede o no ser perdurable en el tiempo. Los paisajes responden pues, a un largo proceso histórico de transformación cultural de la naturaleza” (Cambón, 2009).

La puesta en valor de los *paisajes culturales* como perspectiva de investigación permite dar cuenta de la importancia de procesos de patrimonialización que se abren, como vehículos de protección ambiental y cultural en términos de sustentabilidad, como estrategias para el desarrollo local.

Las repercusiones de los procesos de patrimonialización no son menores, y son el objeto de diversos trabajos recientes por los efectos que producen como aporta Garro (2022) “Estas transformaciones patrimoniales son estudiadas por Castro H y Zusman P (2007:173) quienes las precisan como dinámicas originadas por la globalización donde confluyen cambios económicos, culturales y turismo. Ellos explican que los procesos actuales de patrimonialización involucran a “la construcción de una red escalar en la que participan diferentes sujetos, situados en distintos lugares, con distintos intereses y objetivos”, que surgen a través de negociaciones estratégicas político-sociales en donde las “prácticas culturales globales se tornan locales y prácticas culturales locales se tornan globales”. También consideran que la competencia por la patrimonialización de los lugares se asocia a intereses de algunos por situarse en el mapa cultural actual y promover su mercantilización a través de la práctica turística (Castro H. y Zusman P., 2007:175), y de esta manera, legitimar los mecanismos para incentivar la explotación económica, en donde “las municipalidades salen en búsqueda de inversiones en materia hotelera y de infraestructura” (Castro H. y Zusman P., 2007:179), y las prácticas locales se despliegan para que los objetos y lugares entren en competencia en otros ámbitos globales”.

¹ CAMBON, Elena del C. (2009) *Paisajes Culturales como patrimonio: criterios para su identificación y evaluación* AIS Arquitectura y Urbanismo, vol. XXX, núm. 1, pp. 10-17. Instituto Superior Politécnico José Antonio Echeverría Ciudad de La Habana, Cuba

En este sentido, “organismos internacionales como Icomos, Unesco y otras agregaron que se debe ser consciente del peligro del abandono y modificaciones de las identidades por problemas económicos o por el fenómeno de la globalización, y declaró que el patrimonio material e inmaterial están unidos y es necesario el reconocimiento de la coexistencia de valores y significados en los espacios considerando a todos los aspectos de significación paisajístico, patrimonial y cultural”.

En este marco nos enfocarnos en Traslasierra al oeste de la Provincia de Córdoba en el área de estudio específico que abre el Río los Sauces (nombre indígena Tilahenen) que atraviesa diferentes localidades convertidas en la actualidad en importantes villas turísticas de la serranía cordobesa: Panaholma, Cura Brochero, Mina Clavero, Nono, Villa Dolores que históricamente encadenaron entre sí pueblos ancestrales en un territorio común en el período prehispánico.

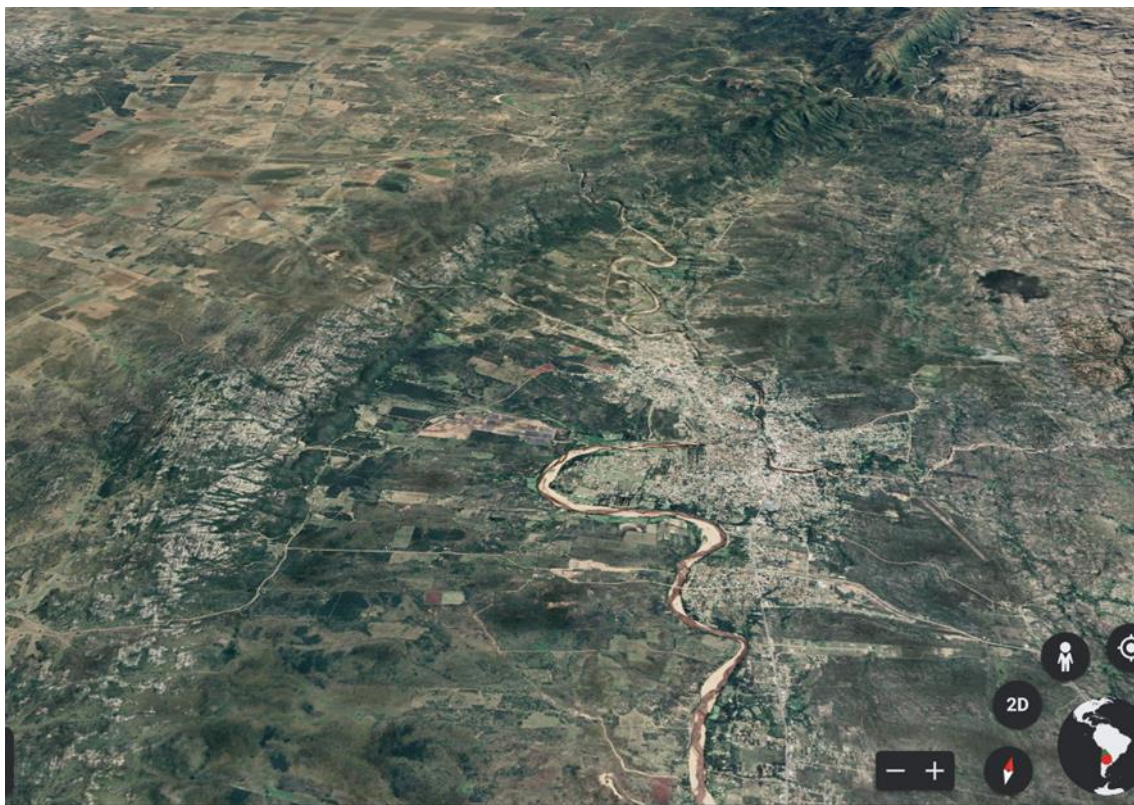
Un entorno geográfico que conserva su autenticidad e integridad contribuye a configurar trazados culturales. Estos trazados pueden ir marcando “un camino del *paisaje cultural*” a partir de un horizonte patrimonial de carácter material e inmaterial. Estos posibles paisajes culturales que broten de las sierras como itinerarios originarios, son pasibles de emerger a partir de la reconstrucción del entramado autóctono de la sociedad indígena en particular, en nuestro caso enfocados en “tras la sierra”.

En general todo el valle de “tras la sierra” tomado en su conjunto –Salsacate, Conlara- tiene una documentada historia. Y la historia es la que se relaciona con su numerosa población indígena prehispánica.

La región que llamamos “tras la sierra” según Montes (1951) constituye una gran valle longitudinal, que corre de Norte-Sur, con una división de aguas en la Pampa de Pocho, cuya altitud sobre el nivel del mar es de mil metros y debió ser antiguamente esta pampa un gran lago, cuyos restos están constituidos por una serie de lagunas, de las cuales la principal es la llamada Laguna de Pocho.

Al poniente del valle existe otro sistema montañoso que también corre Norte-Sur, pero con una altitud inferior a la de Achala. Este sistema está constituido por la sierra de Pocho la cual se interrumpe al sur en una amplia llanura; más al sur surge otra serrezuela de Conlara. En realidad este valle forma un ambiente geográfico distinto del que está más al Norte y que los españoles de la primera época llamaron de Salsacate.

En la época anterior a la conquista, el ambiente entre ambos grandes valles fue distinto, no solamente desde el punto de vista geográfico sino también étnico. Los del Norte fueron indios “Camiares”; los del Sur fueron indios “Sauletas y Sabaletas”. El lenguaje que hablaban los indígenas de uno y otro valle era muy distinto y entre ellos no se entendían, según constancias del Archivo Histórico de Córdoba.



La intersección del río Panaholma con la sierra de Achalita

Se trata de abordar entonces, en perspectiva de la discontinuidad espacial y a través de la continuidad del tiempo estos antiguos pueblos indios (denominados *ayllus*) que divididos en parcialidades vivían en diferentes sitios agrupados en un asiento geográfico común separados en pequeños caseríos. Eran sus caciques la cabeza visible de los territorios que ocupaban y las diferentes parcialidades marcaban a la manera de “mojones” los lugares de residencia donde se habían establecido o los recorridos que las dichas parcialidades trazaban cuando se trasladaban de un lugar a otro internándose en el monte, las faldas de las sierras o siguiendo el curso de los ríos o por los innumerables arroyos que serpentean las serranías. Estos “mojones” se fueron convirtiendo en los límites de los territorios de los pueblos originarios que no eran fijos sino que se podían extender en diferentes direcciones.

Es a través de estas “marcas” tangibles tales como sitios de memoria ritual o ceremonial o de asentamientos, en virtud de restos arqueológicos, pinturas rupestres, arquitectura vernácula u objetos originarios que inscriptos en el relato histórico, la más de las veces desconocido entre los lugareños y/o las comunidades locales, estos restos materiales dejan de ser testigos “mudos” del pasado para constituirse en testimonios del presente que se profundizan en prácticas tradicionales de nuestras culturas nativas.

La “puesta en valor” de referencias geográficas, físicas o materiales del paisaje que se articulen en las narraciones que vienen del período prehispánico y colonial posibilitan la recuperación de su dimensión histórica y espacial local completando de esta manera su carácter potencial patrimonial intangible. El *paisaje* deja de ser natural y se consolida como *cultural*.

Marco conceptual

Según Perez y Parra (2004) la noción de Paisaje Cultural surge a fines del siglo XIX con Friedrich Ratzel geógrafo alemán, como “*landschaft*”, paisaje: forma de relación entre la cultura y el territorio, noción reelaborada posteriormente por Carl Sauer geógrafo estadounidense del siglo XX, que observó a los paisajes culturales como resultado de la acción de un grupo social sobre la cultura de un país, conjunción de la intervención humana en el territorio, el Paisaje Cultural es

el registro del hombre sobre el territorio, como un texto que se puede escribir e interpretar entendiendo al territorio como construcción humana (1925). Luego Kevin Lynch propone (1960), la importancia de detectar áreas, hitos, nodos y bordes para proyectar los Paisajes Culturales, el cual es imprescindible para otorgarle identidad.

Las mejores intervenciones en paisajes culturales surgen de la base de iniciativas locales, afirmando su sentido de apropiación. Para que funcione un emprendimiento de Paisaje Cultural tiene que estar la gente del lugar involucrada, el conocimiento técnico, la administración sensible a lo social, y el fomento al turismo tiene que despertar interés de raíz urbanístico-cultural. Para la gestión de Paisaje Cultural, existen aspectos imprescindibles:

- Definir objetivos básicos de intervención, preservación respetar el código genético del lugar para educar, producir desarrollo económico regional y recrear
- Es imprescindible explicar una historia
- Definir un ámbito coherente
- El viaje, la imagen y el guión son críticos
- Los residentes son los principales recursos, entusiasmo de reconocer su patrimonio, su riqueza, se lo ayuda a conservar poco a poco, ellos se convierten en agentes participantes y es necesario reforzar esto.
- Los recuerdos: son memoria colectiva, son muy frágiles tradiciones culturales que son mucho más importantes que el momento físico, que exige recrear el territorio
- Las mejores iniciativas surgen desde abajo hacia arriba, desde habitantes del lugar
- La complejidad administrativa es un gran valor, como interpretar un problema, crear participación profesional, población y diferentes actores.
- Es más importante un reconocimiento oficial que un subsidio económico
- Definir estructura física

De esta forma es como los Paisajes Culturales constituyen la expresión de la memoria, de la identidad de una región, o de la identidad de un país, asimismo como proyecto abierto que se puede ir enriqueciendo sucesivamente y que pueden desarrollarse como parques patrimoniales, u otros, como los eventos culturales o rutas o itinerarios culturales entre los más reconocidos.

Según agrega Garro (2022) los itinerarios que se conforman con la conexión de diferentes sitios, son recorridos no conocidos en un territorio pero pueden lograr ser las vías indispensables de la dinámica comunicación local y regional de actividades culturales que pueden conformar cohesión social en el territorio y mayor capacidad de arraigo de su historia a los pobladores y el turismo en general que se puede consolidar a través del tiempo.

Las redes y los itinerarios pueden ser vías indispensables de la dinámica de comunicación local y regional que van conformando cohesión social en el territorio y adaptando los símbolos y representaciones comunitarias en acciones concretas que van consolidándose a través del tiempo. Estos desplazamientos forman parte de una dinámica temporal y territorial que contribuye a la construcción y transformación de territorios y de sus procesos culturales.

La investigación se propone contribuir a la caracterización de itinerarios en el área de estudio en el cual se ha interpretado su organización a través de mapas de diferentes escalas local, implícitos en la construcción social guiados por sitios arqueológicos e información etnohistórica, permitiendo reconocer los sitios no como hechos aislados en sí, sino que pertenecieron a procesos culturales concatenados tanto en el tiempo como en el espacio.

Métodos y Técnicas

El relevamiento de información de este trabajo estuvo basado en la obtención de material empírico desde una perspectiva interdisciplinaria con métodos, procedimientos específicos y aportes desde abordajes diferentes: histórico, arqueológico y antropológico.

Se utilizaron fuentes documentales etnohistóricas a partir de fuentes bibliográficas y archivos que contribuyeron en la determinación de premisas terminológicas y clasificatorias basadas en toponímicos y patronímicos autóctonos que permitieron relacionar nombres indígenas respecto de la nomenclatura nativa de lugares, sitios y referencias. El mapeo obtenido da cuenta de una circunscripción inicial y necesaria del territorio originario.

Las técnicas de observación y trabajo de campo posibilitaron “recabar información y datos necesarios para la especificación de la problemática teórica (lo general en su singularidad); reconstruir la organización y la lógica propia de los grupos sociales (la perspectiva del actor como expresión de la diversidad); reformular conceptualizaciones, a partir de la lógica reconstruida de lo social (categorías teóricas en relación con categorías sociales)” (Guber, 2001:49).

El trabajo se planteó hacia una perspectiva nativa para demarcar el escenario y la narrativa histórica de los acontecimientos singulares que la sociedad indígena ha ido construyendo y, comprender formas de representación del mundo cotidiano que surgen de las prácticas de los lugareños. Estos lugareños que reproducen formas históricas de relación en virtud local, enraizados geográficamente en principios de autoctonía, y enlazados a sus antepasados y a las representaciones ancestrales que se transmiten de generación en generación.

A pesar que el resultado obtenido estuvo obstaculizado desde el principio por la cuarentena que trajo la pandemia del Covid 19 que imposibilitó trabajar en terreno, viajar a las localidades transrreas de interés e interactuar con los pobladores locales con la frecuencia e intensidad propias a los fines de investigación se logra acotar y avanzar sobre un área de estudio. Esta delimitación a través de los datos surgidos de la consulta documental, bibliográfica y la visita al terreno posibilita el mapeo de un contorno de visibilización del derrotero de un pueblo originario en `tras la sierra´.

Para la localización de algunos sitios y su ubicación en los mapas, los datos georreferenciados y el acceso en el campo a dichos sitios se obtuvo la colaboración de la Municipalidad San Lorenzo representados en su intendente Sr. Luis Aguirre, la Lcda. en Turismo, Miriam Pereira y el guía Federico Abiuso.

Por fin, el análisis de los datos implicará nuevas etapas para la profundización del **itinerario** de la identidad étnica histórica entramada en la serranía cordobesa.

Actualmente las dos instituciones que han tratado con mayor profundidad el tema de los paisajes culturales son UNESCO y NPS (Servicio Nacional de Parques de los Estados Unidos). Ambas han elaborado directrices para identificar y evaluar estos sitios con vistas a su protección y manejo aunque UNESCO no establece un método específico para identificar a los paisajes culturales, ha estipulado el uso de un documento único, el “Formato para la nominación de propiedades para su inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial” recomendado para nominar a cualquier tipo de patrimonio, el cual incluye a los paisajes culturales el que plantea seis pasos para el proceso de identificación y evaluación que son: identificación del sitio; descripción, justificación de la inscripción; estado de conservación, protección y manejo; monitoreo y documentación.

En términos sucintos señalamos que se valoran para la *identificación* aspectos tales como: la presencia de elementos morfológicos característicos dentro del paisaje (mares, lagos, ríos, cascadas, montañas, colinas, valles) la biodiversidad, la existencia de flora y fauna resistentes y adaptadas a las condiciones naturales del sitio, la presencia de unidades de paisaje identificables, con condiciones naturales y climáticas que hayan propiciado el desarrollo de la actividad humana a lo largo del, etc. También se tienen en cuenta las características visuales del paisaje, los valores culturales autóctonos, evidenciados en manifestaciones culturales diversas: música, danza, plástica, artesanía, rituales religiosos, etcétera, las formas tradicionales de

trabajo de la tierra y producción de bienes materiales en general, la presencia de culturas y formas de vida autóctonas, la confluencia de varias razas, culturas y formas de vida, que producto del mestizaje han dado lugar a nuevas formas de vida específicas de ese lugar, los elementos estéticos asociados a tradiciones socioculturales, la permanencia tangible e intangible de la evolución histórica del sitio, el valor de la arquitectura presente en el área y la existencia de restos arqueológicos representativos del acervo cultural de una región.

En tanto que para la *evaluación* se valora la diversidad excepcional de los tipos del paisaje, como pueden ser el paisaje urbano y el paisaje rural compuesto, la presencia de una topografía compleja, el desarrollo excepcional de especies de plantas y animales dentro de un área confinada, un estilo de vida y paisaje basados en la explotación tradicional y sustentable de un rango limitado de recursos donde se han desarrollado los hábitats particulares.

Los cabezales del río Tilanehen (Los Sauces)

El río Panaholma es columna vertebral del valle. Los arroyos Laguna Verde y Los Hornillos conforman el río Panaholma en su nacimiento en las Cumbres de Achala a una elevación de 1.110 metros sobre el nivel del mar. Posee la longitud y amplitud mayor de cualquier otro río del valle de Traslasierra. Se extiende a lo largo de 36 kilómetros y dispone de una superficie de cuenca de 3 kilómetros cuadrados. Su caudal promedio anual está estimado en 2 metros cúbicos por segundo. El río fluye con rumbo oeste hasta La Esquina del Río a partir del Rodeo de Las Mulas, arribando al poblado homónimo de Panaholma, luego de proseguir al sudoeste. En dirección Norte a Sur transita hasta aunarse al río Mina Clavero luego de pasar por Villa Cura Brochero. Es allí donde podemos encontrar su desembocadura en el que viene a llamarse río de los Sauces, localizado a una altura de 900 metros sobre el nivel del mar.

Según Montes (1988:403) en los años anteriores a la fundación de Córdoba en 1573, según consta en los registros del Archivo de la Provincia de Córdoba

“se había pasado un pueblo sanavirón de la falda oriental de la sierra grande a las nacientes del río Panaholma en la falda occidental, algo al sud de Taruca Pampa (en el valle de Salsacate). Debido a aquella intrusión del pueblo de Halon Tuspi se había originado allí una guerra entre los recién llegados sanavirones con los pueblos comarcanos en el valle del Río Panaholma, que eran pueblos camiares autóctonos (AHPC, escr.1, leg.1, exp.5. Año 1585).

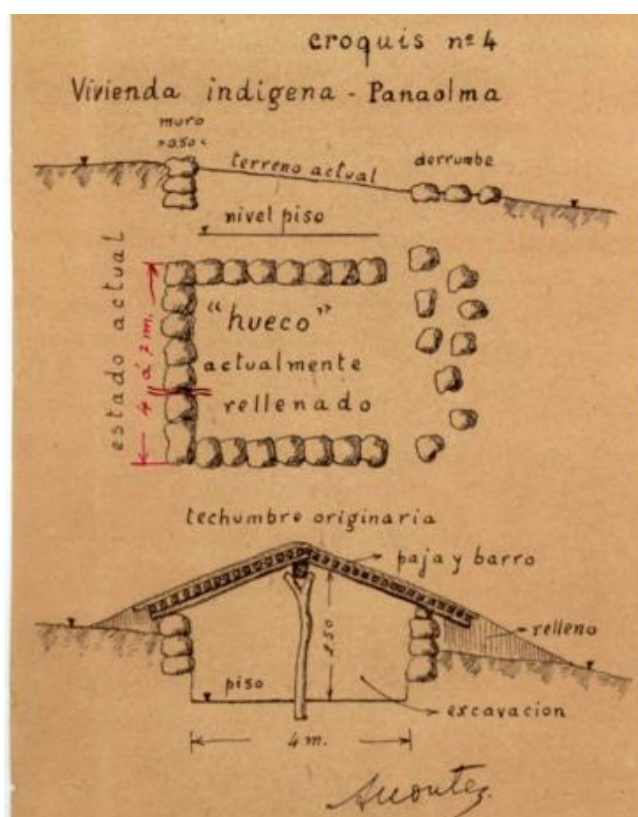
De esta manera es cómo a partir de los registros citados surge Panaholma en el escenario histórico.

En este marco la problemática planteada es posibilitar la demarcación de un territorio ancestral que se conforma a través de un conjunto de asentamientos indígenas históricos en el valle sur de Salsacate (que ciernen los vallecitos de Panaholma al norte y de San Lorenzo al sur) divididos por el río Panaholma, afluente éste del río Los Sauces (antiguamente denominado Tilanehen) en sus cabezadas y la sierra de Achalita, que intersecta los dichos vallecitos en dirección N.E y S.O. respectivamente. El territorio se abre entonces, geográficamente en un área de dispersión de un pueblo originario camiare en la región.

La documentación histórica abre la historia de este pueblo a raíz de un pleito entre los encomenderos Bartolomé Jaymes y Rodríguez de Ruesgas que se disputan la posesión del pueblo y los derechos sobre los caciques. Este pueblo es atacado por una tribu invasora antes de la llegada de los españoles al decir de Montes, que se ve obligado a trasladarse a otro sitio de su lugar de pertenencia y construir una fortaleza para su defensa. Este fuerte de Casan catich se erige un sitio monumental en la serranía que muestra las huellas de la guerra que envuelve el pueblo camiare frente a la intrusión de otro pueblo emparentado con los sanavirones.

Valle de Panaholma

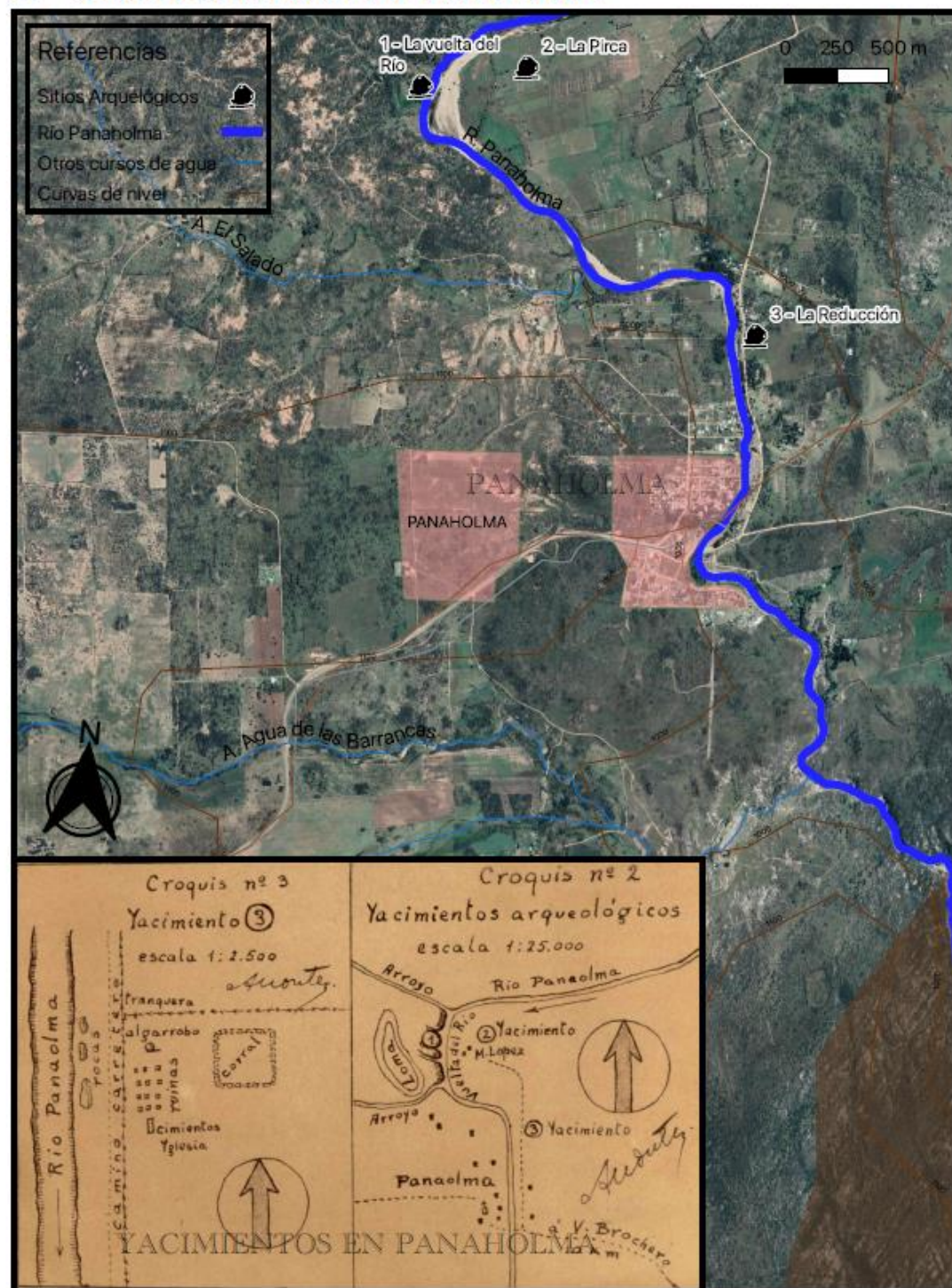
Según Montes (1951) el autor antes citado, siguiendo el río Panaholma y atravesando el valle del mismo nombre se puede observar yacimientos arqueológicos que evidencian sitios de asentamientos indígenas. Estos sitios están caracterizados principalmente por conjuntos de viviendas que señalan caseríos o pueblos a lo largo del paisaje fluvial. El trabajo de Montes (1951) describe los yacimientos estableciendo comparaciones entre el Valle San Lorenzo, y el Valle de Panaholma. Hacia el Norte del Río Panaholma, se encuentra el valecito “Corral de Vacas”, donde se junta el río que baja de la sierra grande con el arroyo del Rincón y algo más al norte se encuentra “el rincón de Panaholma” con algunos ranchos y vestigios de viviendas indígenas. Además se tiene en cuenta a la propiedad Quebrada de Víbora donde existían tierras cultivadas; en todas las chacras de esta región, se tienen vestigios de habitación indígena. Jerónimo Luis de Cabrera luego de fundar la ciudad repartió indios entre los soldados que acompañaran al capitán Mejía en su expedición de empadronamiento. De acuerdo a los descubrimientos, son tres los yacimientos que hacen evidente la ocupación indígena del lugar.



- Al “oeste de **“la vuelta del río”** sobre la alta barranca en proceso de erosión y derrumbe se localiza un cerro largo que protege por el oeste este yacimiento arqueológico”. Se observan allí “los cimientos de piedra de varias casas indígenas, algunas de siete metros de longitud. Puede apreciarse que las viviendas que estaban más cerca del río han desaparecido en los derrumbes de la alta barranca. Quedan visibles en el yacimiento los cimientos de siete casas. Estos cimientos están enterrados; solamente su parte superior sobresale del suelo y están constituidos por muros de piedras grandes bien trabadas, pero asentadas en seco, sin mezcla o argamasa. La forma de la vivienda es cuadrangular, casi todas ellas de 3x4 m. aproximadamente. El piso, de tierra apisonada, está a poco menos de un metro bajo el nivel del terreno circundante. El lugar en que están agrupadas estas viviendas forma una pequeña colina cuya excavación sistemática y total de la pequeña colina, pondría de manifiesto el tan discutido sistema de vivienda de que nos habla el fundador de Córdoba don Gmo Luis de Cabrera en su famosa “Relación Anónima”.

- El sitio que podemos denominar de “**la pirca**”, muestra también “cimientos de viviendas”, y presenta en su vecindad inmediata un antiguo muro de piedra o “pirca”. Esta “pirca” mira hacia el este y está ubicada entre los vestigios de viviendas y “la aguada”.
- El sitio que podemos llamar de “**la reducción**” es según Montes donde se estableció con toda probabilidad el Capitán Rodríguez de Ruesgas, a fines del siglo XVI, con los indios Lalahenes que trajo de los algarrobales de Molco, de falda occidental de San Luis. Este yacimiento arqueológico “está intacto, sin denudación y protegido por un tupido bosquecillo de chañares. Son muy visibles las ruinas de unas veinte viviendas con cimientos de piedra y también lo que debió ser capilla de la reducción de diez metros de largo y doble muro en la cabecera que mira al sur. En un reciente desmonte hecho al construir o arreglar el camino que bordea el yacimiento, se han encontrado numerosos vestigios arqueológicos, entre ellos dos “como cucharas” de cobre”. Estas “*varillas largas de metales y al cabo dellas como cucharas*” afirma Montes se asocian a las que alude la “Relación Anónima” refiriéndose a los adornos metálicos del “tocado” indígena. (Estos objetos, como asimismo algunos cráneos de indígenas están actualmente en poder de la Directora de la Escuela de Panaolma, señora Hermelinda O. de López, viuda del señor Manuel López, propietario de los terrenos en que se encuentran estos yacimientos arqueológicos). Se trata de “unas ocupación indígena del lugar... este pueblito fue posiblemente abandonado al llegar los españoles al valle”. Este yacimiento permite una comprobación evidente sobre este sistema de vivienda semi-enterrada. En la misma localidad de Panaolma podemos ver actualmente en algún depósito de forraje, ese sistema de construcción semi-enterrada con muros de piedra y techo de palos, ramas, paja y tierra. Este abrigo sobresale del suelo en forma de túmulo y desde afuera no se aprecia la importancia del “hueco” y hoyo que está bajo techo. Este hueco de vivienda corresponde a lo que los fundadores de Córdoba llamaron “el hoyo de la casa que fué” o en otros términos “la tapera”, aludiendo a que el piso de la casa indígena estaba a un nivel más bajo que el terreno. Es muy posible que así haya sido la forma del techo y dispositivo del abrigo subterráneo de las viviendas indígenas de la comarca.

2 - SOBRE EL RIO PANAHOLMA



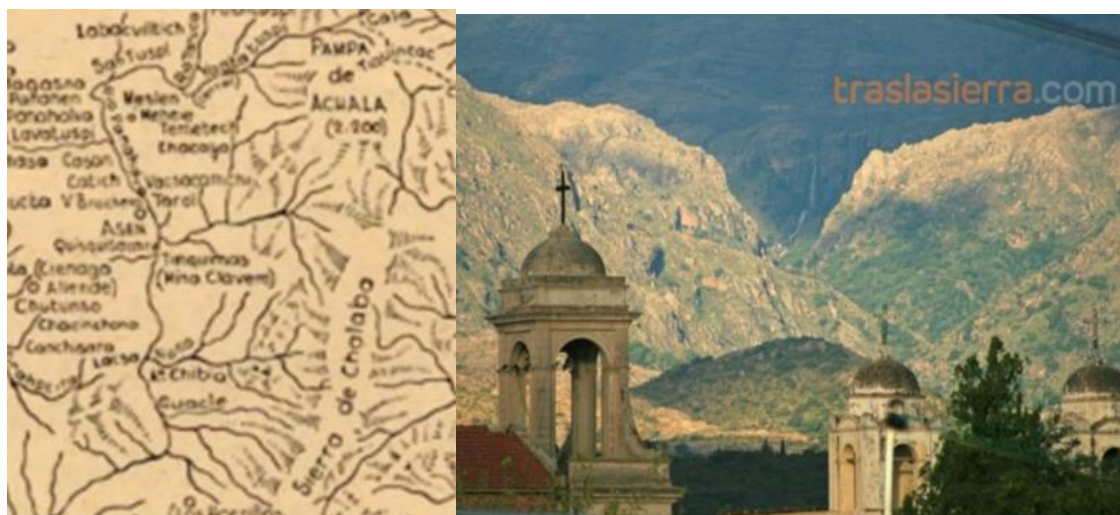
Elaboración: Dr. Gabriel Garnero - Fuentes de información: Trabajo de campo (2020-2022), Anibal Montes (1951) Yacimientos arqueológicos de Panaholma

Valle de San Lorenzo

Según Montes (1988) "el valle de San Lorenzo es más extenso y con mejores regadíos que el de Panaholma y en la actualidad es más poblado contando con la importante población de Villa Cura Brochero".

En el año 1586 el Gobernador Juan Ramirez de Velazco otorgó Encomienda al famoso Capitán Tristán de Tejeda “detrás de la sierra grande de Anisacate” que así llamaron en esta oportunidad a la que hoy llamamos sierra de Achala. Siguiendo a Montes, “entre los seis pueblos de esta Encomienda figura el de Torolta con el cacique Chacanavira. Este pueblo debía estar en el vallecito de San Lorenzo o sea al sur de Panaolva (el propio Montes destaca no haber encontrado en el Archivo Histórico de Córdoba, ningún documento que explique la razón por la cual Tristán de Tejeda no figuró como Encomendero posteriormente de dicho pueblo de Torolta)”.

En cambio en el pleito entre Jaymes y Rodriguez de Ruesgas ventilado en el año 1594, figuran estos dos Encomenderos disputándose dicho valle hoy llamado de San Lorenzo y que entonces llamaron del “Quisquisacate de tras la sierra”.



El derecho de Rodriguez de Ruesgas le venía por la Encomienda que heredó de su suegro Juan Nadal el cual a su vez recibió la Encomienda en el año 1579 que Tomas de Yrobe tuvo desde el año 1573, otorgada por don Gerónimo. En su encomienda figuraban los pueblos de Quisquisacate y Tacasacat “que estan tras la sierra grande”.

- Bacsa canchira, Quisquisacate, Torolta, Torol (Villa Cura Brochero).
En el año 1586 Juan Nadal el suegro del encomendero Rodriguez de Ruesgas había tomado posesión de estos pueblos “en la persona del cacique Chac naure que en lengua camiare se llama Quisqui charava señor del pueblo Bacsa canchira tras la segunda cordillera”. Sin embargo, existe aquí una verdadera confusión por parte del encomendero Nadal pues Chac naure es en lengua camiare y Quisqui charava es en lengua sanavirona y además se probó después en el pleito mencionado que su pueblo era Quisqui sacate y el pueblo Bacsa canchira estaba una legua más al norte. Este Quisquisacate que también se llamaba Torol o Torolta, es el actual Villa Cura Brochero.

La intersección del Río Panahoma y la sierra de Achalita

- Lavatuspi (y Casan catich).
Según Montes (1988) en año antes del pleito iniciado contra el encomendero Rodriguez de Ruesgas o sea en 1585 Bartolome Jaymes había tomado posesión del pueblo Lavatuspi del cual era cacique principal Chican hongolo. Dicho pueblo se llamaba así en lengua camiare que era la que hablaban en esa comarca de “tras la sierra”

- Casan catich.
Siguiendo al autor antes nombrado, Lavatuspi se llamaba Casan catich en lengua de Salsacate que era famosa lengua que “se hablaba a campana” o sea que era una lengua musical. El toponímico Casan catich significaba “fortaleza del cerro” y efectivamente estos indios de Lava tuspi habían construido en el año 1570 unos fuertes de piedra para defenderse del ataque de los guerreros de Taruca pampa que eran del pueblo llamado Halon tuspi. En el año 1590 Jaymes tomó otra posesión de estos pueblos en la persona del cacique Guayama acan o Vayama acan de dicho pueblo Casan catich “del cual es señor Chican hongolo”. Este pueblo fortificado estaba ubicado en la parte norte de San Lorenzo en esos abruptos cerros que allí existen una legua al norte de Villa Brochero. Los indios de la comarca aquí se refugiaron pero ellos tenían allí también sus casas y chacras.

Este sitio de Casan Catich tiene una importancia mayor. Guarda un sitio arqueológico todavía no hallado, constituye un monumento arquitectónico emplazado entre cerros por conocer, presenta evidencia histórica de su construcción, oculta un legado patrimonial potencial de envergadura, da cuenta de una etapa de la vida de la sociedad indígena de la serranía plena de significación social.

El carácter material y simbólico que encierra mostraría un legado singular desde la perspectiva interdisciplinaria como umbral de investigación histórica, antropológica y arqueológica, y también arquitectónica.

Su existencia conjetural nos permite ejemplificar con otras *fortalezas* o *fuertes* o *pucarás* relevados del período prehispánico con el objeto de idear su representación posible entre nuestras sierras de traslasierra. Se busca comparativamente destacar la puesta en valor del sitio Casan catich trayendo en la evidencia como ejemplo el recorrido patrimonial del Pucará de Aconquija (Catamarca)².



Pucará de Aconquija.



Imagen: Ariel Pacheco



Pucará de Aconquija.



Imagen: Gustavo Espeche Ortiz

² Patrimonio de la Humanidad “Catamarca pone en valor el Pucará de Aconquija y el camino real inca”. Artículo periodístico, Página 12, 28/06/2021. Consultar: <https://www.pagina12.com.ar/350758-catamarca-pone-en-valor-el-pucara-de-aconquija-y-el-camino-r>



El Pucará de Aconquija
Imagen: Gustavo Espeche Ortiz

Fortaleza de Casan catich. En la actualidad se visualiza la eventual localización de la “fortaleza de Casan Catich” en el sitio del Balneario Las Maravillas y alrededores. El río Panaholma pasa al pie del cerro.

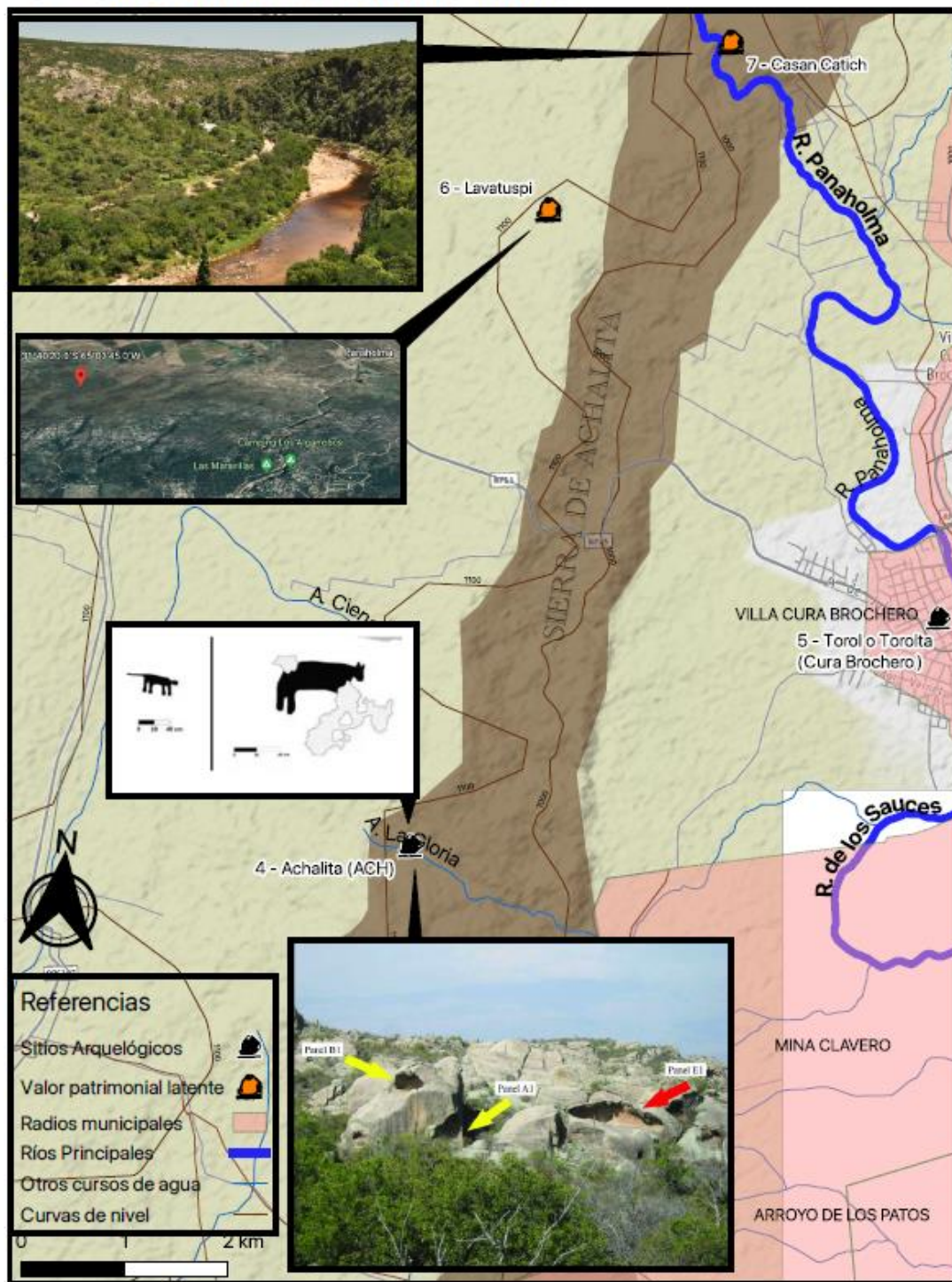


Hoy el sitio opera como recurso turístico de la zona, constituyendo un punto de atracción de innumerables visitantes. En términos conceptuales la relación que se establece entre la oferta turística y la potencialidad del *paisaje cultural* como itinerario ancestral en el marco global actual de la sociedad abre una discusión en virtud de las instituciones y los pobladores locales sobre las formas sustentables de desarrollo local y la ponderación de la actividad económica. La “puesta en valor” del acervo nativo y su relación con el turismo pone en cuestión eventuales

perspectivas de patrimonialización, preservación y gestión e interpela y actualiza de continuo los procesos de investigación al respecto.



3 - OESTE DEL PANAHOLMA



Elaboración: Dr. Gabriel Garnero - Fuentes de información: IDECOR; Trabajo de campo (2020-2022); Anibal Montes (1951) Yacimientos arqueológicos de Panaholma; Pastor, Sebastián; Díaz, Iván y Tissera, Luis (2017). "Celebración, identidad y memoria. Construcción de la esfera comunitaria en el Valle de Traslasierra (Córdoba, Argentina)". En: Boletín de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 32, N.º 54, pp.

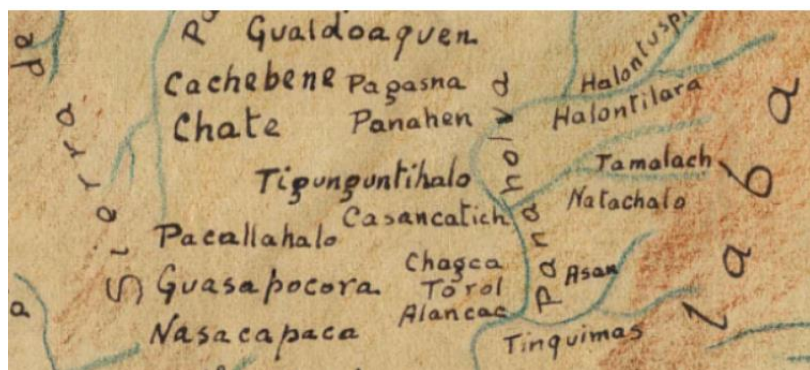
- San Lorenzo. La localidad de San Lorenzo en el valle del mismo nombre aparece asociada con lugares de molienda colectiva ubicada a $31^{\circ}40'37''S$ $65^{\circ}1'19''W$. La presencia de sitios arqueológicos con morteros relaciona formas materiales a lógicas de agrupamiento de los indígenas que representan expresiones cotidianas y/ públicas de interés conceptual porque estos sitios articulan relaciones rituales o ceremoniales de índole festiva o religiosa, entre parcialidades o pueblos.



Morteros de San Lorenzo

- Tamalach Según Montes, Tamalach está descrito en los registros documentales como una ciénaga que pasa cerca del pueblo, que se llama Holocotich sotira. Está muy próxima al sitio de Casan catich, a media legua al naciente. En el pleito entre los encomenderos Jaymes y Ruesgas el Juez del pleito asegura la vecindad de los sitios que fueron los diferentes asentamientos de las parcialidades del pueblo declarando que “estando en el pueblo de Quisquisacate que ahí a la vista están los pueblos de Asan y Torol y que Vacsa canchira (Casancatich) está algo mas río arriba”.

Este sitio de Tamalach tiene notoriedad porque es donde está enterrado el “viejo” cacique Tululunaure, o Guayacam acan o Talas navan conocido por distintos nombres por las distintas lenguas del lugar (el Juez pregunto sobre el asiento y casa vieja que según parecía por el hoyo viejo y cuyo cacique Guayacaman (hijo) responde era la casa de su padre, que allí murió y allí está enterrado, el hoyo viejo parece ser la tapera de indios). Esta información de archivo podría señalar al sitio de Tamalach en la propia localidad de San Lorenzo.

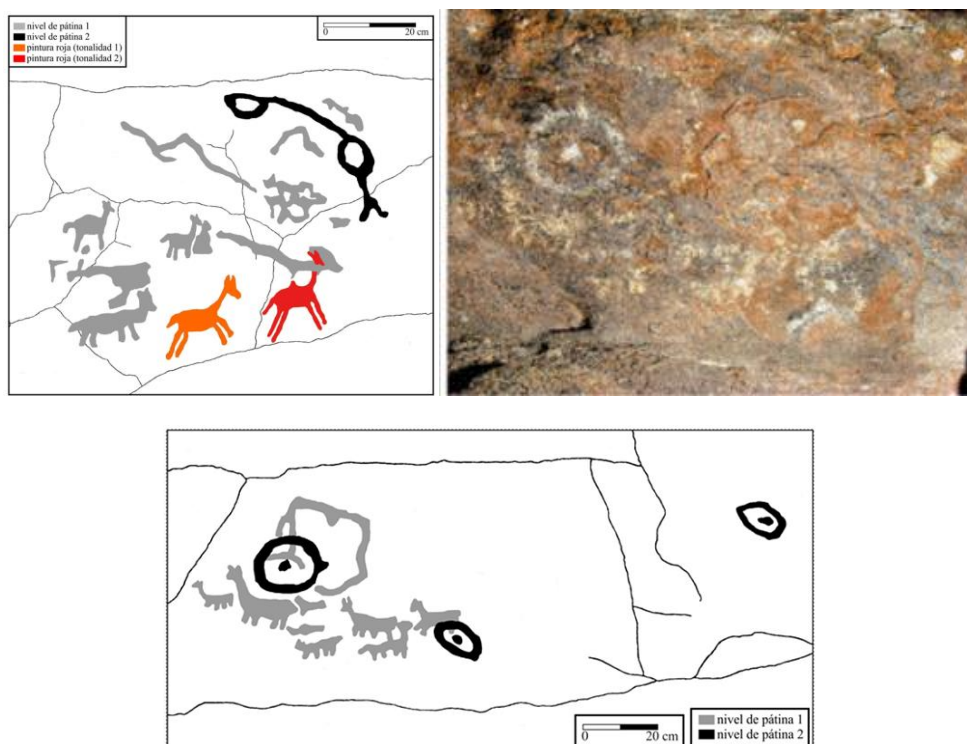


- Quebrada del Toro Muerto, según los autores antes citados Pastor, S.; Díaz, I. y Tissiera, L. (2017) es un emplazamiento a cielo abierto junto a un arroyo permanente y a un grupo de aleros rocosos, al pie de las Sierras Grandes, a 1.160 msnm. Además de nueve oquedades de mortero, la infraestructura de molienda comprende 35 molinos planos de gran tamaño, con las mayores dimensiones medias registradas en toda la región (Pastor, 2015). Su presencia sugiere la repetición de eventos de agregación en el lugar para el procesamiento de grandes volúmenes de productos reducidos a harina, así como la posterior preparación de comidas y/o bebidas. Los variados residuos que se observan en la superficie del terreno y en torno a algunos pozos de saqueo indican actividades de

procesamiento y consumo alimenticio. En todos los casos, estos materiales sugieren que los eventos de ocupación se concentraron durante el período Prehispánico Tardío.



Interesa especialmente destacar también en el sitio Quebrada del Toro al arte rupestre ejecutado sobre cinco paneles en un mismo alero. Las pautas estilísticas muestran el predominio de técnicas de grabado, la elección de soportes de alta exposición en el paisaje y temas basados en motivos zoomorfos como camélidos, o en antropomorfos con aditamentos y motivos no figurativos.

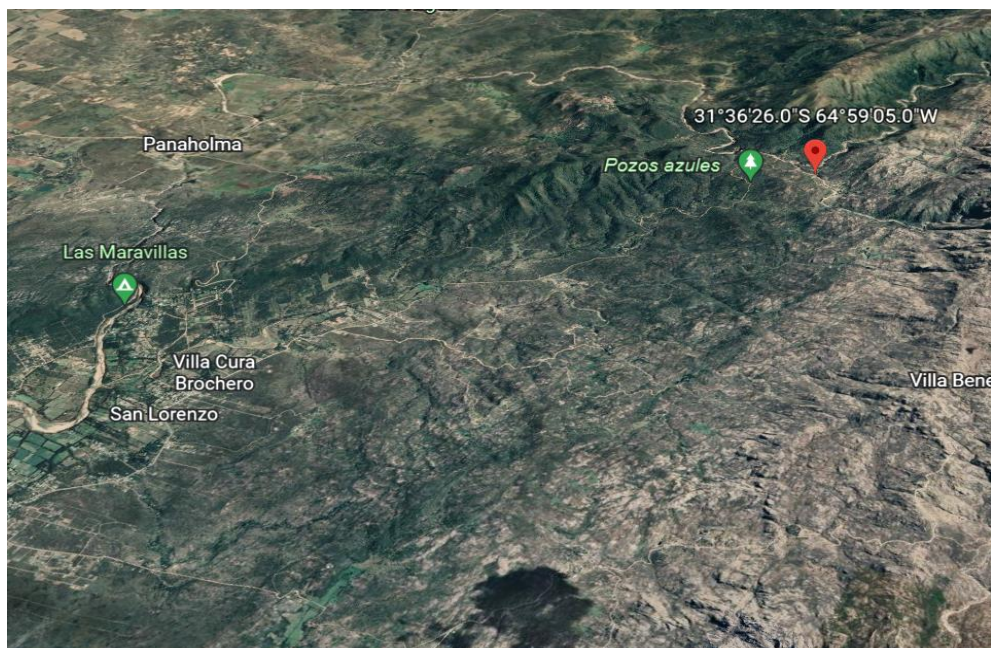


Figuras de camélidos pintados y grabados de la Quebrada de Toro Muerto
Fuente: calco de los autores, (Pastor, Díaz y Tissera)

- “El Fin del Mundo” (Halon tuspi?) en la actualidad es un paraje subiendo la sierra y conjeturamos que el lugar puede ser el asiento del antiguo pueblo de Halon tuspi. Según Montes (1988:403) el pueblo de Halon está en la bajada de Achala, bajando hacia Salsacate y está a tres leguas de Tamalach. El arroyo, con sus manantiales donde se han instalado desde antiguo esos indios que salieron de la falda oriental, es el arroyo que forma las cabezadas del río Panaholva y corre hacia el sudoeste y aquellos manantiales donde está el pueblo, quedan a tres leguas de las Ensenadas de Achala hacia el noroeste. Ese arroyo se llamaba Halon tilara y el pueblo Halon tuspi.



Fuente: fotografías tomada en el terreno por los autores en el sitio "Fin del mundo"



Ubicación “Fin del mundo”

Sierra de Achalita

Según Pastor, S.; Díaz, I. y Tissera, L. (2017) en la porción sur del valle de Salsacate y al este de la cadena se halla el pequeño cordón de Achalita, que actúa como límite natural entre la pampa de Pocho y el valle se ubica la localidad arqueológica Achalita (ACH) en las cumbres de una pequeña cadena serrana, a 1.050 msnm, con presencia de formaciones boscosas y un significativo reservorio hídrico. Este consiste en cuatro pozos encadenados en un cauce rocoso, que suelen conservar agua aún en años de sequía, cuando las restantes fuentes de la serranía se agotan.

- Los autores señalan una infraestructura de molienda que se distribuye en las proximidades de estos pozos, incluyendo morteros profundos que pudieron ser utilizados de manera simultánea por 23 personas (Tissera, 2014). En diferentes sondeos en depósitos estratificados se recuperaron residuos relacionados con el procesamiento y consumo de alimentos. Las características ergológicas corresponden al período Prehispánico Tardío, en tanto que los restos faunísticos más frecuentes incluyen cáscaras de huevos de ñandú, placas dérmicas de armadillos y partes anatómicas de ungulados como camélidos (Rivero, Medina, Recalde y Pastor, 2010).



Fotografía de arte rupestre de Achalita

Fuente: Trazos nativos. Diseños iconográficos de las sierras de Córdoba
blogs.ffyh.unc.ar/trazosnativos/

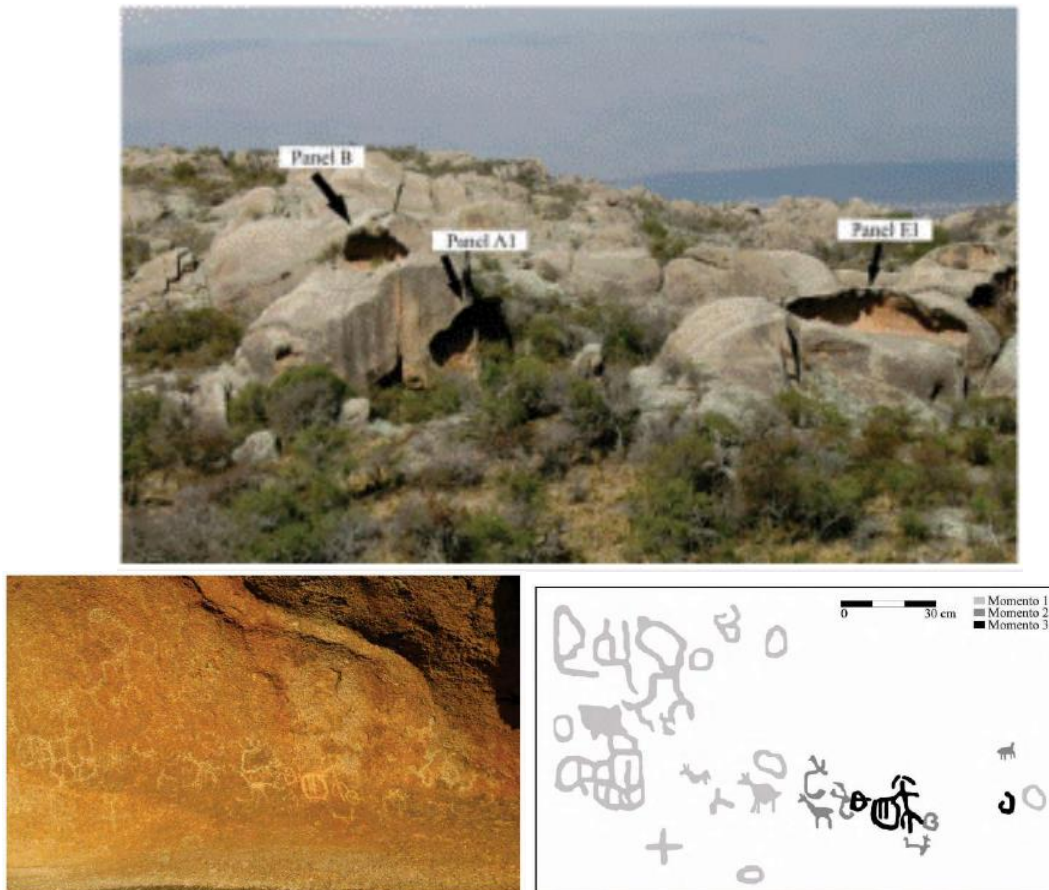


Aguadas de Achalita

Fuente fotografía de los autores
(Pastor, Díaz y Tissera)

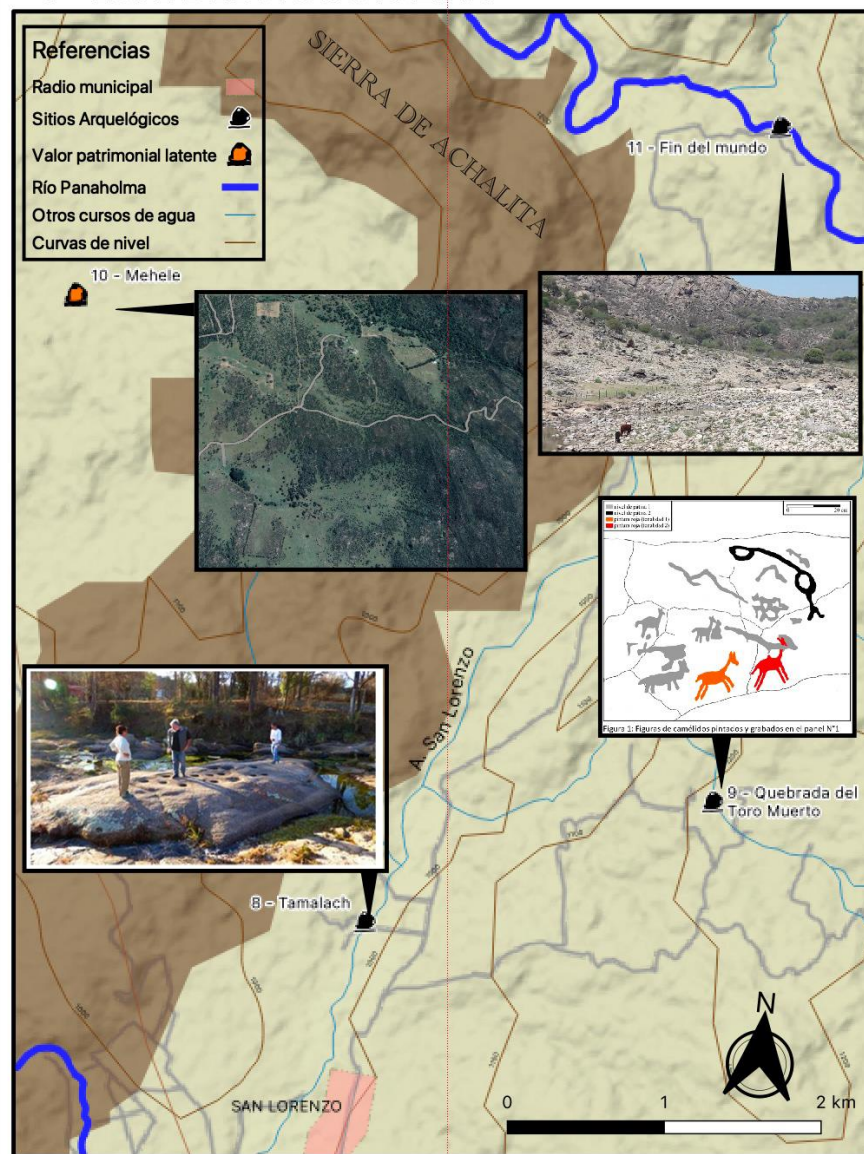
- Además de constituir la mayor concentración de útiles de molienda en la serranía, los aleros y oquedades adyacentes a los pozos de agua conservan el conjunto más numeroso de grabados rupestres del sur de Traslasierra. El sitio arqueológico Achalita (ACH) ubicado a 31° 43' 30" sur y 65° 04' 21" oeste, próximo a línea de cumbres del

cordón homónimo (1035msnm), se caracteriza por una alta concentración de paneles que contienen imágenes rupestres (14 paneles y 18 unidades topográficas) que incluyen 99 motivos grabados y uno pintado, distribuidos en un área de cerca 7 has. Esta disposición contrasta con la distribución dispersa observada en el resto de los sitios rupestres del sur de Traslasierra. Junto a las técnicas de ejecución, se destaca la elección de soportes de alta exposición y los repertorios basados en figuras de zoomorfos como camélidos o en antropomorfos acompañados por motivos no figurativos.



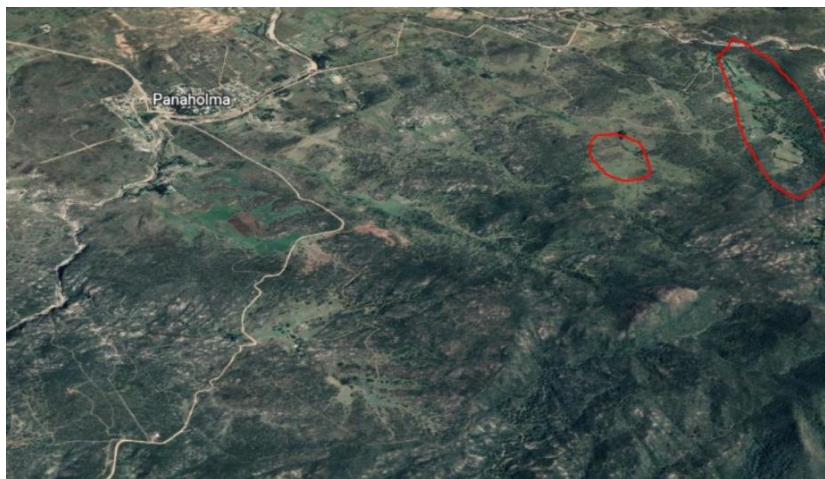
Emplazamiento del arte rupestre en la localidad de Achalita
Fuente: fotografía de los autores (Pastor, Díaz y Tissera)

4 - ESTE DEL PANAHOLMA



Elaboración: Dr. Gabriel Garnero - Fuentes de información: Trabajo de campo (2020-2022); Pastor, S., Recalde, A., Tissiera, L., & Ocampo, M. (2015). Secuencias de producción e imposición iconográfica. Tendencias en el arte rupestre del occidente de Córdoba (Argentina). Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina). CEH-COMPTODADA 41, 83.

- Mehele es el sitio más antiguo que refieren los caciques del pueblo. En este pueblo el cacique Cusambich era el cacique principal a quien obedecían todos los otros caciques e indios. Era el sitio de “sus antepasados (y) eran siempre unos e de un pueblo”. Los caciques Guayacam acan, Tabequitin, Guayatocsin y Chicanhongolo son todos naturales de este mismo pueblo y antes que llegara la conquista española Mehele fue atacado por los indios guerreros de las cabezadas del Panaholma. Mehele o Meslen es el vértice territorial y más ancestral en la memoria del dicho pueblo indígena.



Ubicación conjetural de Mehele

El “ayllu” prehispánico: parentesco y territorio

Según Lorca (2018) en un pueblo indígena o términos más conceptuales en un “ayllu”, el reconocimiento de los abuelos como referencia ancestral más antigua del grupo, que la genealogía señala como el cacique mayor, padre o anciano y en cuyas tierras ellos vivieron y reconocen como herencia puede testimoniar el acto fundador de una “tribu” porque es el origen de la cadena del parentesco y el lugar de inicio que entrelaza familias al territorio.

Es conocido entre diversos autores que estudian el ayllu andino el trayecto que posibilita el nacimiento de un ayllu. Según Latcham “al hacerse demasiado numeroso el grupo para los recursos de la localidad donde estaba establecido el ayllu, se apartaban algunas de las familias más jóvenes y formaban una nueva comunidad, la cual durante varias generaciones mantenían estrechas relaciones con la que le había dado origen, relaciones que después poco a poco se debilitaban. El nuevo grupo buscaba tierras desocupadas, cuando era posible, en la vecindad de sus parientes, y se dedicaban, frecuentemente con la ayuda de éstos, a la formación de un nuevo hogar y ayllu, como lo habían hecho sus padres antes que ellos”.

El carácter recíproco en las relaciones familiares posibilitaba compartir trabajos comunes que afirmaba lazos solidarios. Por ello, el autor Latcham, resalta “cada familia, con la ayuda de las vecinas, que eran generalmente sus parientes más próximos, construía su casa, cerraba su finca, corrales, etc.; los cuales enseguida se consideraban como propiedad de sus ocupantes, y en último término del ayllu”. Las tierras del ayllu eran tierras comunes, aparte de las que les corresponden individualmente a cada familia, “se repartían todos los años para su cultivo, recibiendo el jefe de cada familia una parcela (Latcham, 1929:172)”.

La continuidad del proceso era parte del crecimiento de los pueblos que se iba ensanchando en la base a medida que el paso del tiempo agrandaba el número de familias en virtud de los nuevos matrimonios. “A medida que la comunidad aumentaba en número más terrenos de cultivo necesitaban, hasta que la localidad nuevamente se hacía estrecha y un nuevo grupo se desprendía, en la forma como lo había hecho el primero (Latcham, 1929: 171-172)”.

Un ayllu ocupaba parte de un valle o una extensión geográfica que se va delimitando según la multiplicación de las familias que marca asimismo la extensión de la parentela que agrupa un pueblo determinando, de la misma manera, una escala de tiempo en la sucesión generacional del cacicazgo que gobierna el dicho pueblo.

La dispersión de ayllus en la serranía y el conocimiento de los cacicazgos que fueron dominando los valles hasta la llegada de los españoles no deja de mostrar el encadenamiento de parentescos que los atraviesa y, también, el gobierno entre uno o más caciques que funcionan como autoridad reconocida al mando de esos pueblos.

El número de caciques que tiene un pueblo permite advertir una extensión territorial en consonancia con la propia extensión del parentesco, la complejidad de la tarea de administración en tiempos de paz como en situaciones de escasez, o de guerra, o formas de organización interna a los grupos, que se concreta en la división de parcialidades distintas como segmentos de un mismo pueblo.

Mehele el sitio antiguo de los indios

El pueblo llamado Chimahalon (que debió ser su nombre antiguo) surge de la información documental que relaciona caciques y parcialidades, a raíz del pleito entre los encomenderos Rodríguez de Ruesgas y Bartolomé Jaymes según el informe de archivo (Esc.1, Leg.4, Exp.11) del año 1594. Un tramo de la historia que retoma el pleito, en el proceso de dirimir la sujeción de los indios a tal o cual cacique que tienen en posesión los dichos encomenderos, es la trayectoria de la sucesión del mando de dos “viejos” caciques de este mismo pueblo en el valle de Panaolma. Una región que fue asolada por el asalto de pueblos indígenas invasores y donde llama la atención el caso del cacique Cusambich que es mencionado por la crónica española como “respetado por todos”. Alcanzando a través de la tradición etnográfica un “prestigio” de cacique o de “gran cacique” que se destaca como singular.

En el documento del pleito se dice “Que el sitio llamado Mehele es el pueblo antiguo de esos indios. Que en dicho pueblo era el cacique Cusambich a quien obedezian todos los caciques e indios por ser gran cacique y después que fue viejo dejó el mando a su sobrino llamado Tabequitin el cual es ahora viejo y que los naturales tienen en cada pueblo un cacique conozido para obedecerle todos los demás caciques de dicho pueblo”.



El otro cacique del mismo pueblo es el cacique Guayamacan (padre) que se separa, “con sus numerosos hijos” del pueblo de Torol y se estableció en Mehele en la falda occidental de Achala y cuyo hijo mayor del mismo nombre es el cacique que le sucede (que queda sujeto posteriormente a la encomienda de Jaymes) y quien reconoce a Mehele como el “pueblo antiguo” y, donde “sus antepasados eran siempre unos e de un pueblo”. Este cacique Guayamacan era el hijo mayor y heredero de “viejo” cacique del mismo nombre.

“Que dicho cacique Guayamacan (hijo) estaba poblado en unas tierras e sitio que se llama Mehele y allí estaba con los caciques Tabequitin, Guayatocsin y Chicanhongolo todos naturales de un mismo pueblo y que antes que entraran los españoles a poblar esta tierra sus antepasados eran siempre unos e de un pueblo” lo cual muestra varios caciques ejerciendo la autoridad del mismo pueblo y la sucesión del cacicazgo por vía de parentesco.

Según Montes (2008:409) este documento de Archivo prueba que cuando los pueblos se hacían más populosos se desdoblaban en parcialidades que tenían sus propios caciques. También es cierto que había pueblos que tenían en la comarca, diferentes lugares de cambio, tal vez según las estaciones y la recolección de frutos, cada uno con su propio nombre. Por ejemplo estaba la sementera de maíz, en otro el algarrobal, en otro el cazadero y en algunos casos hubo también el pescadero. Lo cual permite aseverar que la tierra guarda los recursos necesarios para el sustento de los grupos/parcialidades, a la manera de uso común o colectivo y que son o

constituyen la extensión de la propiedad del ayllu. Que en realidad es complementaria a las sementeras que se cultivaban por familia.

El “viejo” cacique Cusambich “a quien obedecían todos los caciques” representaba un lugar central en el mando del pueblo, quizás mayor en referencia a otros poniendo en superficie el cacicazgo, a través del trazado genealógico de la descendencia de este pueblo. En un mismo plano generacional el “padre” (Guayamacan), el “tío” (Cusambich), y en un segundo plano generacional el “hijo” (**Guayamacan**) y el “sobrino” (**Tabequitin**) respectivamente dejando implícito sus antepasados parientes en la base de la organización del pueblo/ parcialidades.

Este plano generacional primero (el “padre” y el “tío” que representan los “viejos” caciques) se completa con los caciques **Guayatocsin** (sufijo tocsi/tocsin/hermano) en lengua camiare o Talascho hoybana (sufijo hoybana/hermano) en el dialecto de Salsacate y, **Chicanhongolo** (sufijo hongolo/hermano) en otra lengua, sufijos que indican el parentesco de estos últimos ambos caciques como parientes colaterales en tanto “hermanos” de Guayamacan (padre) y tío Cusambich (tío) que comparten el mando del pueblo.

Se evidencia a través del documento citado la forma de la organización de estos pueblos-parentelas. La ampliación del parentesco otorgaba una mayor extensión territorial del ayllu producto de la ocupación de nuevas tierras lo cual implicaría que el cacique principal del pueblo obtenía mayor prestigio social y manejaba mayor poder económico.

Una tribu en la falda occidental de Achala

Tratando de profundizar sobre la relación entre parentesco y política en las sociedades prehispánicas Godelier (1974:201) plantea que desde el origen en la tradición antropológica el término “tribu” designaba una “forma específica de la organización social y política que existía antes de la aparición de la ciudad-Estado” y que Morgan (1871) para su época en el siglo XIX mostraba en el inicio de sus estudios sobre las formas tribales que “las relaciones sociales que dominaban la organización de la mayor parte de las sociedades “primitivas” consistían en relaciones de parentesco; que las relaciones de parentesco poseían una lógica interna que había que buscar en el estudio minucioso de las reglas de matrimonio y que las terminologías de parentesco se presentaban en una lógica diferente, mirada desde el punto de vista europeo”, frente a los sistemas clasificatorios de parentesco de las denominadas sociedades “primitivas”.

En este contexto postulaba que estas sociedades “primitivas” debían comprenderse desde los grupos elementales que la componen, los clanes. Estos grupos elementales que eran los clanes se conformaban por “un grupo de parientes consanguíneos descendientes de un mismo antepasado común que se distingue por su nombre y están ligados entre sí por relaciones de sangre”.

El conjunto de clanes originó la noción de tribu “individualizada por un nombre, por un dialecto separado, por un gobierno supremo y por la posesión de un territorio que ocupa y defiende como suyo propio”. Estas categorías iniciales nos ponen en presencia teórica de una tribu y ayuda desde esta lógica conceptual encontrar puntos en común de la sociedad indígena de las serranías, una organización social regida por lazos de parentesco, vinculados por una lengua común y agrupados en pueblos con nombres propios.

Sahlins (1961) como mucho antes Morgan, tratando de comparar múltiples sociedades primitivas carentes de Estado y de clases, intenta aislar rasgos comunes y señala que en estas sociedades las unidades sociales elementales que las componen son “grupos multifamiliares que explotan colectivamente un área de recursos común y forman una unidad residencial”. Esto es, en el asiento de los pueblos indígenas de la serranía se puede observar el reparto en parcialidades en diferentes sitios que se entrelazan en la relación de unos y otros en el mismo suelo circunscribiendo una organización política construida en términos parentales. Estas premisas conceptuales fundamentan las maneras nativas de delinear territorios originarios.

Mientras que en el desarrollo de la organización social de estos pueblos aparecen conceptualmente etapas de “progreso” que subraya la perspectiva evolucionista que explican cómo “los clanes y las tribus se fueron multiplicando y diferenciando constantemente” y cuyo resultado trajo consigo “la separación y la independencia de los grupos, aunque los territorios fueran contiguos”.

Godelier (1974:208) apunta que Sahlins retomando a grosso modo el esquema de Morgan, sobre la hipótesis de la evolución de las sociedades estipula que “las transformaciones de la economía en la revolución neolítica habría permitido, no, en rigor, el nacimiento pero sí la generalización y el predominio de las sociedades tribales sobre las sociedades de cazadores-recolectores” producto de la “adaptación de la economía “neolítica” a medios ecológicos muy diferentes”.

Sin embargo, en este itinerario de evolución “lineal” en perspectiva teórica, la “multiplicación de las tribus se ha visto acompañada de un estado de guerra permanente entre ellas” como características propias de la organización tribal. Entonces, en esta dinámica es la guerra la que puede convertirse en un punto factible de observación para discernir esa relación entre política y parentesco como producto contradictorio en términos de poder solidarios o de tensión entre grupos.

Esta división de pueblos se habría visto acompañada asimismo de un estado de guerra entre ellas hacia “adentro” o hacia “afuera” que trajo como resultado la segmentación por causas de los enfrentamientos desatados. Por un lado, hay un estar juntos frente a los de afuera y por otro lado, un estar separados entre los de adentro. A partir del pleito entre los encomenderos Mitre y Jaymes del año 1585 aparece información sobre la comarca que está a la bajada occidental de la Sierra de Achala referida a la guerra entre pueblos diferentes (Montes 2008:397-404).

Los guerreros³ de Panaholma

Antes de la llegada de los españoles el cacique Guayamacan, allí en Mehele fue atacado por los indios guerreros de Halon tuspi y, “se refugió entonces, con sus comarcanos en una fortaleza de piedra (que) construyeron para defenderse de Halon tuspi de Achala. La fortaleza se llamó Casan Catich que significaría “el fuerte del Cerro”. Esta guerra duró cuatro años y terminó en 1573 a la llegada de los españoles a Córdoba.

Ocurrió que un pueblo sanavirón se había pasado de la falda oriental a las nacientes del río Panaholma en la falda occidental, algo al sud de Taruca Pampa (en el valle de Salsacate). Por esta razón se había originado allí una guerra entre los recién llegados con los pueblos comarcanos de Rique hene y valle del Río Panaholma, que eran pueblos camiares. Estos indios eran los de la región del actual Ambul.

Los pueblos sanavirones del gran valle de las cabezadas del río actualmente llamado río Primero, estaban emparentados con los pueblos del nacimiento de dicha sierra grande y ayudaban en la guerra a aquellos intrusos. Estos pueblos eran Achala sacate, Citon sacate, Nuñosacate, Quisquisacate desde los actuales pueblos de Calera y Carlos Paz, hasta Falda del Carmen y Alta Gracia (hoy lago San Roque distante aproximadamente unas 30 leguas).

El pueblo intruso se llamaba Halon Tuspi en contra de los de Tuhama Tuspi (comechingones) cuyo cacique se llamaba Quilis y lo mataron en un combate. Este pueblo de Quilis, debía quedar donde está actualmente el pueblo llamado Musi, al sur de Salsacate. (Montes 2008:403).

Debido a aquella intrusión comenzó la guerra de los recién llegados con los pueblos camiares (que según la tradición historiográfica son parte de los denominados comechingones). Se trata evidentemente de una guerra entre sanavirones y camiares autóctonos”. (AHPC, escr.1, leg.1, exp.5. Año 1585- (Montes 2008:401).

³ La expresión “guerreros de Panaholma” está tomada del historiador Aníbal Montes (2008)

La vida comunitaria en tras la sierra

Según Pastor, Díaz y Tissera (2017) “las fuentes escritas del período de conquista e instalación del régimen colonial advierten sobre la importancia de ceremonias y rituales colectivos en la vida comunitaria” de los pueblos originarios locales. Estas ocurrían en diferentes lugares y momentos del año, con motivaciones diversas. Numerosos testimonios “informan sobre redes de parentesco y acuerdos políticos que articulaban a los diferentes pueblos de las serranías, en parte sancionados o ratificados durante el curso de estas celebraciones”. Como afirmaban testigos durante los pleitos entre encomenderos:

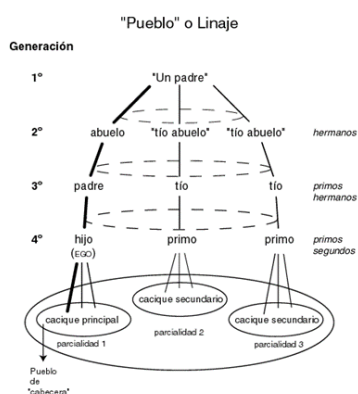
“es publico e notorio en esta tierra que se juntan los yndios de unos pueblos con otros a comer y en sus juntas y cazaderos y para las guerras y para esto tienen sus conozidos y parientes” (Archivo Histórico de Córdoba -AHC-, Escribanía 1 - E1-, Legajo 2 -L2-, Expediente 2 - E2-, año 1587; Piana de Cuestas, 1992: 50).

Estas juntas o los festines obraron “además de ámbitos para la articulación política y espacios para la circulación/ reproducción de formas culturales” también, es indudable que “fueron instancias fundamentales para la afirmación o transformación de las estructuras y jerarquías sociales”.

Evans Pritchard (1940:163) al profundizar sobre estas sociedades tribales o segmentarias nos posibilita un acercamiento sobre el funcionamiento “hacia adentro” de su organización social: “las tribus divididas en segmentos tienen cada uno de ellos su nombre distintivo, su sentimiento común y su territorio único (...) y suelen estar separadas claramente de otra por una extensión amplia de maleza o por un río”. Pero, en particular, especifica que la segmentación ligada a relaciones de parentesco establece un principio de estructuración social.

Mientras que Godelier (1974:209) afirma en el mismo sentido que en estas sociedades el carácter “multifuncional de las relaciones de parentesco que organizan esos segmentos primarios funcionan al mismo tiempo como relaciones económicas, relaciones políticas, relaciones ideológicas, etc. idénticos e iguales. Este principio de equivalencia estructural que las caracteriza se cumple cuando todas las comunidades locales, son segmentos de linajes que pretenden ser descendientes de un antepasado común y que ocupan territorios contiguos”.

En perspectiva estructural se podría decir que, a partir de clanes, linajes o tribus con intereses específicos, reglas y formas de actuación se trata de equilibrar los intereses diferentes de todos los grupos. De este modo, los intereses opuestos se contrarrestan y la tensión proporciona el equilibrio político.



Fuente: Extraído de Lorca (2018)

Siguiendo entonces al autor antes mencionado Godelier (1974:206), este principio de equivalencia estructural que se ejemplifica es el que debería caracterizar a todas las sociedades tribales o segmentarias acéfalas desde la visión de Salhins. Lo diferente en estas sociedades

segmentarias es “cuando los segmentos primarios de la sociedad dejan de ser funcionalmente equivalentes en el control del funcionamiento interno y la reproducción de las comunidades locales propio de una organización social que posee una autonomía política, donde todos los individuos son parientes entre sí y miembros de la sociedad pero algunos lo son más que otros. Lo que podría mostrar un principio de jerarquización en categorías y en estatutos sociales que les permita transformarse desde ese lugar en instituciones permanentes”

Lo que se pone en cuestión entonces es la “aparición de un jefe”, respecto al grupo de parentesco al que pertenece. La aparición de una figura que centralice el funcionamiento social se presenta como un factor de tensión en la medida que pueda dar lugar al surgimiento por fuera de las relaciones de parentesco de un sector social que controle el poder político y disponga del trabajo, los productos y los recursos y de las comunidades locales.

Las formas rituales nativas

Se puede entender siguiendo a Pastor, S.; Díaz, I. y Tissera, L. la importancia en “la esfera comunitaria en el valle de Traslasierra” que estas celebraciones o festines hayan podido desempeñar teniendo “un papel central en la construcción de las relaciones sociales, las estructuras políticas y la territorialidad, a través de la monumentalización de determinados lugares y la sacralización del entorno”.

Esto es, que tras la sierra muestre diferentes parajes que evidencien la presencia indígena a partir de restos arqueológicos y que aparecen siguiendo los arroyos y los cerros no son otros que “los sitios que se habrían formado por la repetición de rituales o celebraciones focalizadas en el consumo de comidas y bebidas, con un sentido conmemorativo”.

En toda la región serrana de Córdoba se verifica “un uso extendido de soportes rocosos, portátiles o inmóviles, como bases pasivas para la molienda. Se trata de diferentes tipos de superficies y oquedades donde se practicaron acciones como golpear, machacar, triturar o pulverizar, aplicadas con manos de piedra o madera para el procesamiento de productos alimenticios generalmente de la recolección o el cultivo”.

Estas “bases de molienda se presentan casi siempre en un bajo número por sitio, lo cual justifica su vinculación con una escala doméstica de participación”. Sin embargo, “en algunos lugares puntuales, distribuidos por diferentes áreas y tipos de ambientes de las sierras, el mayor número de superficies u oquedades sobre soportes rocosos fijos sugiere instancias de mayor agregación, conectadas con un nivel o esfera comunitaria” (Pastor, 2015).

Ocasionalmente, “los útiles pudieron ser empleados simultáneamente por veinte, treinta, cincuenta y aún más personas. Dicha participación se vincula con la preparación de grandes volúmenes de comidas y bebidas, más tarde consumidas en contextos celebratorios en el mismo lugar o en sus inmediaciones. Estos sitios específicos se definen como espacios de importancia pública”.

En estos casos no se puede dejar de asociar estas “juntas” entre indios de un mismo sitio, entre parientes que son parte en los mismos asentamientos y los caciques que son los nexos comunes entre las parcialidades en un mismo pueblo compartiendo en la arquitectura social que los estructura la ritualidad que fundamenta el sentido de pertenencia colectiva de la sociedad indígena.

Ritos y vida social

Partimos de la idea de Turner (1974:20) que “las celebraciones del ritual son fases de amplios procesos sociales cuyo alcance y complejidad son más o menos proporcionales al tamaño y al grado de diferenciación de los grupos en que se presentan”. De alguna manera los rituales se relacionan con procesos de “crisis” estructurales que la sociedad replantea bajo la forma de símbolos que se actúan ceremonialmente. Esto se refiere a las relaciones entre personas en

virtud de estatus y de roles, y también a las relaciones entre grupos y subgrupos como segmentos estructurales. La idea de lo estructural cruza el concepto de rito.

Radcliffe Brown (1952) afirmaba que “si se estudia la cultura, se estudian siempre los actos de comportamiento de un conjunto específico de personas unidas entre sí dentro de una estructura social” entendiendo la estructura social como “un continuo entramado de relaciones sociales determinadas por el proceso social y donde toda relación es tal que la conducta de la personas en sus interacciones con cada una de las otras está controlada por normas, reglas o patrones. De modo que en cualquier relación dentro de una estructura social, toda persona sabe que se espera que se comporte de acuerdo a esas normas” Cuando hablamos de estructura, ésta no se reduce a un ordenamiento cualquiera de las partes que lo conforman sino que está regulada por una cohesión interna y cuya cohesión, puede revelarse en situaciones de “crisis”. Aquí el conflicto es planteado como el otro lado de la moneda de la “cohesión”, y el “interés” es el motivo que une o separa a las personas, a estas personas que son objeto de derechos y obligaciones estructurales, imperativos y lealtades. Profundizar la manera en que el conflicto entra en tensión con el sistema de normas abre la idea de transformación que subyace conceptualmente. En la medida que el cuestionamiento de las reglas puede ser hilo conductor para relacionar la estructura con respecto a la posibilidad transformadora de la sociedad.

Existe un espacio de contrastación con la estructura jerárquica de la sociedad donde el ritual adquiere singular importancia porque puede regenerar el tejido social deteriorado por los conflictos surgidos de las distinciones de status y de las discrepancias de las normas estructurales. En tal sentido Turner invita a centrar la atención en los fenómenos y procesos relacionados con los períodos de transición entendiendo la transición como un proceso, un llegar a ser o, una transformación.

Según Turner en todos los grupos organizados la vida social parece manifestar un ciclo, una oscilación entre períodos en los que se observa un conjunto de normas axiomáticas dando origen a conflictos de normas, (que) hace necesario entonces reafirmar la validez de ciertas normas fundamentales, aislándolas de las otras y separándolas de los contextos en que se producen pugnas y conflictos en conexión con ellas. Por eso es por lo que con tanta frecuencia con que el énfasis dogmático y simbólico se pone en marcha en una única norma, o en un agregado de normas que en un determinado rito aparecen estrechamente, y en conjunto armoniosamente interrelacionadas.

Según Turner “el antropólogo que realiza un análisis estructural de la sociedad (...), que ha aislado principios de su organización social, que ha distinguido sus grupos y sus relaciones (...) puede observar las interconexiones y los conflictos reales entre personas y grupos, y la medida en que reciben representación ritual”. Todas las contradicciones de la humana vida social, contradicciones entre sociedad e individuo, o entre grupos, se condensan y se unifican en una representación ritual.

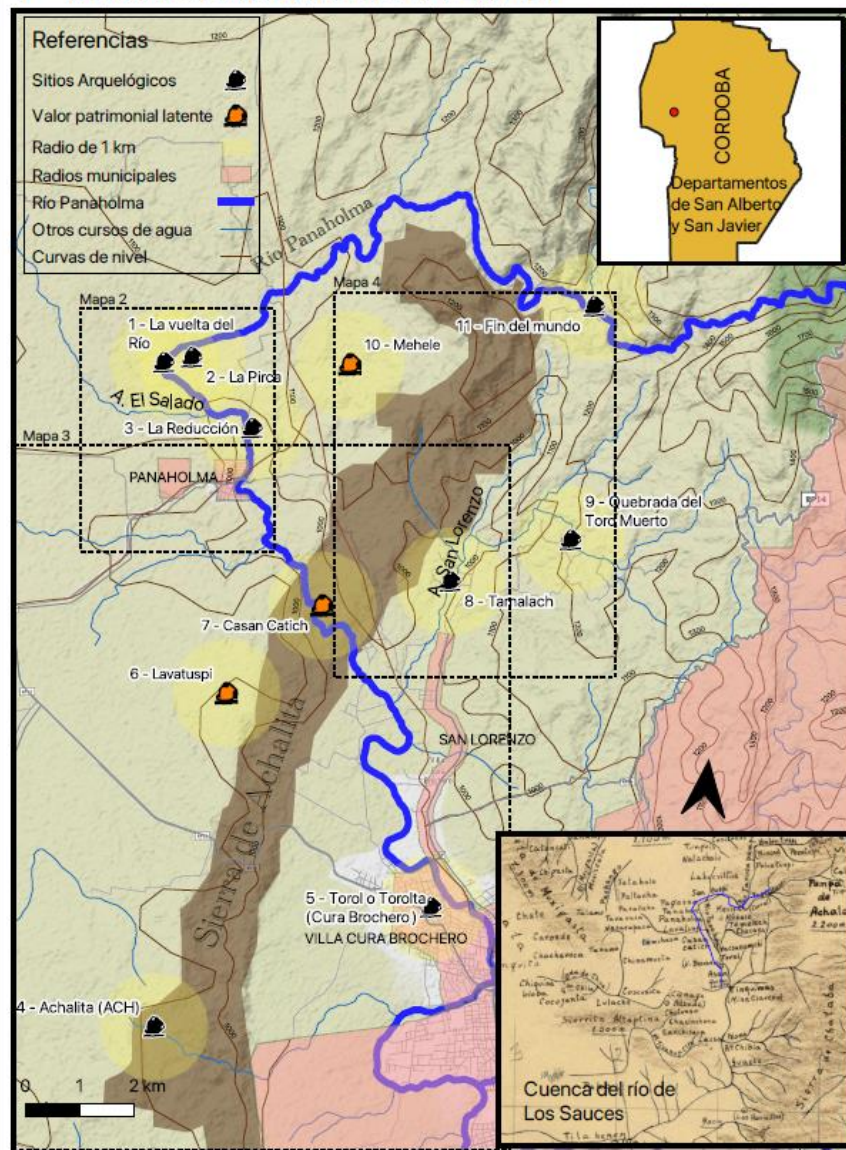
El ritual efectúa, se podría decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas éticas y jurídicas y los valores sociales en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales. El ritual adapta y readapta periódicamente a los individuos biopsíquicos, a las condiciones básicas y a los valores axiomáticos de la vida humana social. El ritual está asociado a prácticas y como aporta el antropólogo francés Levi Strauss no hay que dejar de “observar la mitología adherida al ritual sin ser realmente parte suya, es decir creencias y representaciones”. Entendemos dar cuenta del simbolismo que lo constituye que se expresa materialmente por ejemplo, en el arte rupestre.

Según Pastor, Recalde, Tissera y Ocampo (2015) una concentración de sitios en la sección sur del valle en permitió definir una modalidad estilística distintiva donde las representaciones se encuentran en el interior de oquedades y pequeños abrigos rocosos, muchos ellos habitables que fueron utilizados en forma estacional estival por grupos dedicados a la caza y recolección de los productos del monte chaqueño. Tienen una visibilidad generalmente restringida a las imágenes, ya que es necesario ingresar al interior de los abrigos para poder apreciarlas. Predominan las pinturas tienen como eje a las figuras de camélidos, en ocasiones acompañados por otros zoomorfos (cérvidos, cánidos, felinos, lagartos, ñandúes), antropomorfos de resolución lineal y motivos no figurativos. Las prácticas y sentidos sociales ligados a la producción de este arte han sido vinculadas con el ámbito de las relaciones domésticas, en un paisaje social “abierto” que no imponía a sus ocupantes límites ni restricciones para la circulación y el acceso a los recursos“.

Otra “modalidad estilística de características contrapuestas, (Recalde y Pastor 2012) se presenta en soportes de alta exposición y visibilidad, en especial paredones y bloques rocosos cercanos a cauces y aguadas o la elección de soportes en altura con la ejecución de motivos de tamaño grande, que pueden ser apreciados a la distancia y/o por parte de numerosas personas en simultáneo.”

Esta otra “modalidad está orientada hacia el ámbito “público”, esto es hacia la construcción de las relaciones comunitarias. Su desarrollo fue concomitante con la instauración de una marcada territorialidad ejercida sobre hitos valorizados como las aguadas estacionales, mediante apelaciones a referentes colectivos (v.g. ancestros) representados por figuras antropomorfas y objetos como emblemas de mando, con un sentido dirigido a apuntalar la legitimidad política”. Es decir, que vale destacar las diferencias temáticas expresadas en “los motivos antropomorfos con rasgos jerarquizados (ya sea por su tamaño o por las indicaciones como vestimentas o adornos cefálicos), mascariformes, cabezas con adornos y representaciones de objetos como adornos cefálicos, hachas y diseños basados en decoraciones textiles” que se fundamentan en las formas míticas de elaboración de las formas de legitimidad que vienen aparejadas con las transformaciones sociales.

1 - MAPA GENERAL DE LA ZONA



Elaboración: Dr. Gabriel Garnerio - Fuentes de información: IDECOR - Trabajo de campo (2020-2022) - Anibal Montes (1950-1957) Nomenclador cordobense de toponimia autóctona. Separata de Anales de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Teniendo como ejemplos diferentes formas de agregación colectivas y públicas ceremoniales o rituales que la investigación arqueológica ha puesto de relieve en sitios de tras la sierra como las infraestructuras de molienda, el arte rupestre a lo que se suman los registros documentales etnohistóricos posibilitan evidenciar la extensión de los pueblos prehispánicos en la región.

Mientras que la densidad de las relaciones que la organización social plantea con estructuras cacicales complejas producto del crecimiento demográfico de las poblaciones serranas quizás favorecidos por la agricultura y las divisiones propias en secciones o parcialidades por el efecto mismo de las relaciones de parentesco dispersas en diferentes sitios de asentamiento como lo muestra el trazado de viviendas indígenas halladas a la vera del río Panaholma pone de manifiesto la profundidad de los procesos de esta sociedad indígena.

Una sociedad indígena envuelta en el clima de guerra que acontece a estos pueblos antes de la llegada de los españoles que despiertan el interés investigativo de comprender el alcance las transformaciones observadas que nos interpela sobre el derrotero histórico de este pueblo camiare del cacique Cusambich y sus descendientes en el área de los valles de Panaholma y San Lorenzo.

Hay una construcción del paisaje de la mano de una arquitectura ceremonial que permitió el diseño de espacios materiales y simbólicos de encuentros colectivos. Los lugares se conectan a través de distancias próximas, los caminos se recorren por las vías naturales de los ríos y arroyos que surcan el dicho paisaje natural y los sitios se reconocen entre sí a simple vista. La sinuosidad de los senderos entre los cerros estructurados en soportes rocosos que organizan la idea del hábitat cotidiano permitiendo la cohesión del transitar de este pueblo indígena aprovechando vertientes y aguadas guarnecido entre montañas.

Hay una delineación de un itinerario planteado desde los límites del espacio natural en el cual se ubican y el entramado cultural que lo instaura en un área que se sitúa siguiendo el curso de agua de los afluentes en las cabezadas del antiguo Río Tilahenen que encadenan estos asentamientos indígenas en un territorio común.

Siguiendo el curso del río Panaholma, se atraviesa en ese rumbo “una pequeña cadena serrana que une Panaholma hasta Nono, en cuyas cumbres se ubica lo que se puede denominar la localidad arqueológica Achalita”. Este sitio constituye la de “mayor concentración de útiles de molienda en la serranía y, en cuyos aleros y oquedades adyacentes se conservan el conjunto más numeroso de grabados rupestres del sur de Traslasierra con significados presumiblemente ligados al campo de la “ancestralidad”. Estas locaciones serían afines a las wak’as andinas” (Recalde y Pastor, 2011).

Entendiendo por wak’a (Cruz y Joffre, 2020) las que reflejan históricamente una estructura religiosa estratificada en la que se articulan distintas categorías de objetos y entidades no-humanas, niveles de sacralidad y escalas políticas y territoriales que parece unir de manera invisible las comunidades o ayllus que organizaba la sociedad indígena.

La irregularidad del relieve permite encontrar escenarios diversos de cultos, ritos o celebraciones colectivas formando un todo coherente. El relieve montañoso era la arquitectura que permitía amalgamar la organización social y los sitios arqueológicos marcando hoy mojones de la historia nativa mostrando unos en relación a otros

La presencia de estructuras de carácter público-ceremonial y de lugares de concurrencia colectiva enclavados en los parajes diversos a la vera del río y/o en intercios de los cordones montañosos señala un territorio ancestral cuya extensión se mide por la cantidad de divisiones en diferentes sitios que agrupa el mismo pueblo. Un pueblo que describe una misma comunidad dispersa en la geografía pero acotada por las relaciones internas que la caracteriza.

Es una organización tribal en una etapa de expansión que puede mostrar un proceso de transformación social nativa. Tiene ésta un carácter común como los rituales de comensabilidad que comparte y el sistema de creencias mitológico común que asoma de los sitios ceremoniales que se observa en los aleros rocosos a través de imágenes relevadas por la arqueología en el

área: grabados, pinturas, de figuras antropomorfas y zoomorfas, escenas de camélidos, de pumas o de lagartos o de rituales shamánicos para unos o de guerreros para otros que asoman en figuras de enmascarados con atuendos o atributos que son el marco ceremonial que viene de sus antepasados. Esta producción no solo material sino simbólica puede ser representativa de un proceso de cambio de la sociedad indígena.

Una arquitectura "monumental" inscrita en el relieve serrano, un aumento de población que se refleja en un cacicazgo cuatripartito del mismo pueblo, el prestigio de un cacique principal según la documentación de archivo, la ampliación del hábitat aprovechando el curso del agua del río vertebral en el valle como el Panaholma, en cuyas cabezadas se abre en arroyos que pudieron ser la base para el desarrollo de la agricultura. Éstas son consideraciones que nos permiten hipotetizar sobre transformaciones sociales locales.

Proyectando la idea que la modificación de "las anteriores formas de producción orientadas a la autosuficiencia del grupo familiar para adoptar modalidades comunitarias, a la vez que organizando y extendiendo circuitos de intercambio posibilitando la acumulación de un excedente económico que se puede sustentar en una mayor generalización del cultivo de maíz, puede propiciar un despliegue de ceremonialismo y, la constitución del poder político de los "jefes" o "señores".

Esto es el nacimiento de jefaturas. Según R. Carneiro: "La jefatura es una unidad política autónoma que comprende un número de aldeas o comunidades bajo el control permanente de un jefe supremo" (Carneiro 1981:45). Estas jefaturas se caracterizan por la aparición del rango como principio de integración de sociedades multicomunitarias y el ejercicio político del cargo de "jefe" donde aparece una impregnación religiosa en la función del jefe como forma de autoridad. Service afirma que las sociedades de jefatura crean sobre los niveles de los cultos segmentarios familiares y locales un recubrimiento religioso que comprende al conjunto de la sociedad, abarcando todas las actividades (Service 1984:320).

Esta etapa eventual de transformación social podría mostrar la localización de un nuevo tipo de centro de gravitación política o ceremonial y asentamiento de la residencia del jefe y servidores que marque una neta diferencia entre la jefatura y la tribu según algunos trazos teóricos esbozados por Perez Gollán (1992) respecto de jefaturas en el valle de Ambato (Catamarca) que utilizamos como recorrido conceptual e, insinuaciones del propio trabajo de campo en Traslasierra que nos permitirían mostrar cómo a partir de geografías ancestrales brotan itinerarios originarios de las sierras.

Conclusiones

Quienes examinan la importancia del patrimonio paisajístico cultural como un recurso necesario para el desarrollo local y social, ponderan al paisaje indígena y su tradición oral como una táctica de gran potencial para estimular la economía de pequeñas localidades en estado crítico y como estrategia de crecimiento para las ciudades que gracias a una creciente difusión nacional o internacional logran atraer visitantes e inversores.

También se valoran estos paisajes por su capacidad de representar y fortalecer las culturas locales, por formar parte de sus modelos, su organización y su cultura popular, contribuyendo a la vez a la historia que identifica al colectivo de ciudadanos de un país y su territorio, por estos motivos es necesario registrar, examinar y evaluar desde ámbitos académicos la situación existente para la adecuación de los proyectos (Sabaté, 2004, Bercetche, 2009, Novick, Favelukes, 2011 y otros).

Si observamos la lógica actual de la acción de diferentes niveles estatales y privados de la región, éstas conducen al surgimiento de diversas posiciones de los pobladores locales sobre el territorio donde viven, de los cuales podemos advertir sobre las consecuencias latentes de las decisiones que adoptan las gestiones locales para acordar convenios y exigencias con instituciones,

emprendimientos turísticos e inversiones para la planificación local y regional, sin tener en cuenta los procesos culturales colectivos con interés en recuperar su patrimonio paisajístico-cultural.

Cuando no existe un sistema de control efectivo principalmente desde el estado local o el respaldo de argumentación académica, genera desacuerdos en las organizaciones comunitarias esenciales en su estructura social, paradojas, tergiversación en aspectos identitarios, pérdida de incentivo de su población en el valor del patrimonio local por lo tanto degradación del Patrimonio Regional de Traslasierra y Provincial, falta de coordinación y planificación con gestión turística que incluya el sentido del arraigo que dispusieron los pobladores que le dieron origen.

La relación entre las comunidades, las instituciones y la gestión pública respecto a la tarea de “puesta en valor” de los *paisajes culturales* y las perspectivas patrimoniales en resguardo del acervo natural y cultural autóctonos es un debate abierto, que se profundiza o se complejiza cuando se buscan avizorar estrategias sustentables de desarrollos locales que en la historia reciente colisionan o se estrechan con políticas turísticas. Al fin, la discusión continua entre la academia y la sociedad creemos es el fundamento legítimo de la investigación científica en la que debemos apoyarnos para avanzar frente a los desafíos del mundo actual.

Bibliografía

BERCETCHE, M. (2009). Las paradojas de la patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca: Un estudio de la reconfiguración del territorio desde una perspectiva geocultural. Tesis de Maestría en Diseño y Gestión de Políticas y Programas Sociales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

CAMBON, Elena del C. (2009) Paisajes Culturales como patrimonio: criterios para su identificación y evaluación AIS Arquitectura y Urbanismo, vol. XXX, núm. 1, pp. 10-17. Instituto Superior Politécnico José Antonio Echeverría Ciudad de La Habana, Cuba.

CASTRO, H. Y ZUSMAN P. (2007). Redes escalares en la construcción de los patrimonios de la humanidad. El caso de la patrimonialización de la quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). Revista GEOUSP - Espaço e Tempo (São Paulo), Nº 21, 173 – 184.

DEPAULE J. C. Y TOPALOV, C. (1996). La ciudad A través de sus palabras. Encuesta era: la antropología, la historia, la sociología, Ed. Parentheses, 1996, pp.247-266.

GARRO VIDAL, J. (2022) Tesis doctoral: Performatividades festivas, ciudad y territorio. Festivales folclóricos en Jesús María, Tilcara y Termas de Río Hondo. Doctorado en Estudios Urbanos. Universidad Nacional de General Sarmiento.

LEVI- STRAUSS, Claude. 1976. “Final” en El Hombre Desnudo. Mitológicas IV. Siglo XXI: México, (p 106)

LORCA, Noemí (2018) Pueblos y parentelas. Una aproximación al estudio de la organización familiar en el N.O. cordobés. Tesis Doctoral Facultad de Filosofía y Humanidades. Secretaría de Posgrado. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

MEDINA, Matías E. “Casas-pozo, agujeros de postes y movilidad residencial en el periodo Prehispánico tardío de las Sierras de Córdoba, Argentina”. En Condiciones de Posibilidad de la Reproducción Social en Sociedades Prehispánicas y Coloniales Tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina). Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S.A. Segreti”, Editors: J. Salazar.

MONTES, Aníbal (1955) Indígenas y toponimia autóctona de Córdoba del Tucumán (inédito) en Revista Región Traslasierra (1992) Nº2. Nono. Provincia de Córdoba.

MONTES, Aníbal (1951) Yacimientos arqueológicos de Panaholma Copia mecanografiada,PDF. Colecciones: Fondo Documental Aníbal montes (FDAM) Repositorio Digital UNC. Consultar: <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/1068>

MONTES, Aníbal (2008) Indígenas y Conquistadores de Córdoba. Ed. Isquiti. Buenos Aires. Argentina.

NOVICK, A., FAVELUKES, G., CATENAZZI, A., CAÑELLAS, E., MANCINI, C., TOMMEI, C., POTOCKO, A., VECSLIR, L. (2011). Las transformaciones del territorio. Mapas, patrimonio y lugares de la Quebrada de Humahuaca. Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas. Crítica 2011, 2-47.

PASTOR, S.; MEDINA M. y BERBERIAN, E. (2013) "Poblados, casas y maizales. Arqueología del espacio residencial y productivo en las Sierras Centrales de Argentina (ca. 1100-300 AP)" Vol. 43, No 1. Revista Española de Antropología Americana. Universidad complutense de Madrid.

PASTOR, Sebastián (2015) "Acerca de la constitución de agentes sociales, objetos y paisajes. Una mirada desde las infraestructuras de molienda (Sierras de Córdoba, Argentina)" en Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina). Compilado por Julián Salazar.

PASTOR, S. RECALDE, A. TISSERA, L. y OCAMPO, M. (2015) "Secuencias de producción e imposición iconográfica. Tendencias en el arte rupestre del occidente de Córdoba (Argentina)" en Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina), BERBERIAN, E...et,al; compilado por Julián Salazar. 1ª ed. Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S.A. Segreti, Córdoba.

PASTOR, Sebastián, & E. Medina, Matías. (2013) "Prácticas resistentes, elusión y reproducción social en un contexto histórico adverso: Una mirada a los indígenas de Córdoba (Argentina) en tiempos coloniales tempranos". Memoria americana, (21-1), Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

PASTOR, Sebastián, & E. MEDINA, Matías. (2014) "Arte Rupestre del norte de Guasapampa y Serrezuela. Construcción del paisaje y reproducción social en las Sierras de Córdoba (Argentina). Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. Vol. 17, Nº 1, 2012, pp. 95-115, Santiago de Chile.

PASTOR, Sebastián; Díaz, Iván y Tissera, Luis (2017). "Celebración, identidad y memoria. Construcción de la esfera comunitaria en el Valle de Traslasierra (Córdoba, Argentina)". En: Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 32, Nº 54, pp. 21-47.

PÉREZ BUSTAMANTE, Leonel y PARRA PONCE, Claudia (2004) Paisajes Culturales: El Parque Patrimonial como instrumento de revalorización revitalización del territorio cultural. Theoria, Vol. 13: 9-24, Concepción, Chile.

PEREZ GOLLAN, José Antonio (1991). La cultura de la Aguada vista desde el valle de Ambato. Arqueología, Vol.46. Publicaciones de CIFYH, UNC. Córdoba,

RADCLIFFE-BROWN, A. R. [1952]. (1972). Estructura y función en la Sociedad Primitiva. Ediciones Península. Barcelona. Introducción (p 1- 23)

RIVERO, Diego; MEDINA, Matías; RECALE, Andrea y PASTOR, Sebastián (2010). "Variabilidad en la explotación de recursos faunísticos durante el Holoceno en las Sierras de Córdoba (Argentina): una aproximación zooarqueológica". En: Gutiérrez, María; De Nigris, Mariana; Fernández, Pablo; Giardina, Miguel; Gil, Adolfo; Izeta, Andrés; Neme, Gustavo y Yacobaccio,

HUGO (eds.), Zooarqueología a principios del siglo xxi. Aportes teóricos, metodológicos y casos de estudio. Ediciones del Espinillo, Buenos Aires, pp. 321-332.

SABATE, J., FRENCHMAN, D. y SCHUSTER, J. M. (2004). Llocs amb esdeveniments. Event Places. Edición y coordinación Joaquín Sabaté. International Laboratory on Cultural Landscapes. Massachusetts Institute of Technology. Barcelona, España: Universitat Politècnica de Catalunya.

SALHINS, Marshall (1958) Social Stratification in Polynesia. "The segmentary lineage". American Anthropologist, 63, pp. 322-345, 1961.

TISSERA, Luis (2014). Arte rupestre y espacio público en las Sierras de Córdoba (Argentina). Construcción del paisaje y reproducción social en la localidad de Achalita. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

TURNER, Victor. 1974. Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic action in human society. Ithaca: Cornell University Press. Cap 1. (p 10)