

**Casa Bamba: una historia impensable**  
**Un *quilombo* en las sierras de Córdoba**

---

**Casa Bamba: an unthinkable story**  
**A *quilombo* in the hills of Córdoba**

Guido Andrés Negruzzi\*  
[guidonegruzzi@gmail.com](mailto:guidonegruzzi@gmail.com)

*Enviado para su publicación: 18/04/20*

*Aceptado para su publicación: 16/07/2020*



Casa Bamba. Tinta sobre papel. 2020

---

\* Estudiante avanzado de la Licenciatura en Antropología, FFYH-UNC. Pertenece al equipo de investigación "Acontecimientos críticos, experiencias y (re)construcción de memorias sociales", dirigido por Eliana Lacombe y co-dirigido por Melisa Paiaro (IDACOR/CONICET-UNC). Fue estudiante de Artes Visuales del Instituto Universitario Nacional de las Artes (IUNA), Buenos Aires, Argentina.

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index>

Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

## Introducción

Casa Bamba, llamado así debido a una leyenda de la zona, es un paraje de la provincia de Córdoba cercano a la ciudad de la Calera, habitado en la actualidad por aproximadamente 60 pobladores. Periódicos, festivales, premios y negocios de la región toman también su nombre del personaje principal del relato, un esclavizado huido categorizado generalmente como *indio*. La versión más contada, remite a un poema escrito por Ataliva Herrera, editado hacia 1933 en formato libro, llamado por la crítica del momento como “el poema de la raza”<sup>1</sup>.

Según algunos autores (Bischoff, 2004; Navarro Cima, 1996), la leyenda se originó oralmente dos siglos antes de su publicación sobre el papel, precisamente en el momento de expulsión de los jesuitas hacia el año 1767. El campo literario tomó estas narraciones que circulaban en torno a la figura de Bamba y adhirió con el tiempo a su estructura diversos acontecimientos (como el secuestro o el asesinato del pretendiente de su cautiva), que finalmente superaron en importancia las narrativas alrededor de su identidad y del territorio donde el personaje moraba.

Mi interés, a partir de aquí, se concentró en recolectar versiones que se encontraran en tensión con la narrativa hegemónica, donde la marcación del personaje como *negro* parecía haber sido borrada y la *cueva* donde se comentaba habría habitado era descentrada de su importancia política y social. Comencé así a profundizar en las múltiples relaciones y sentidos de lo narrado, abriendo un camino de preguntas sobre ausencias, máscaras y silencios.

En particular, profundicé sobre la denominación de su refugio como *cueva*, la cual remite solamente a un área de roca erosionada en la que podría habitar tanto un animal como un ser humano e incluso por momentos encontrarse vacía, sin afectar ni de forma material ni simbólica la dinámica social ni el paisaje circundante. Indago,

---

<sup>1</sup> Diario La Nación. 5 de noviembre de 1933, Buenos Aires.

de esta forma, sobre su designación en conformidad con una decisión política, en tanto forma de narrar los espacios, la cual podría quitarle importancia y valor social, económico e histórico a un *territorio* posiblemente ocupado por un colectivo de esclavizados fugados. Como objetivo general, intento dejar en claro que las narrativas dominantes que estructuran la construcción de la nación Argentina, excluyen habitualmente la importancia cultural y política de estos colectivos, constituyendo la producción de su propia historia como *impensable*.

Acorde con esto, a lo largo del artículo, reflexionaré sobre la utilización de la palabra *quilombo*, voz de origen africano asociado a campos de resistencia e iniciación, de vasta utilización en este sentido en idioma portugués y de diferente uso cotidiano en Argentina, con el propósito de definir y resignificar este espacio, otorgándole la entidad necesaria para poder repensar este sitio como *territorio de memoria* negada.

### **Buscar la *cueva*. Entrar al territorio**

Hace varios años cuando apenas comenzaba a transitar los paisajes de Córdoba, el nombre Bamba se presentaba de forma espontánea en diversas charlas informales revelando ser una leyenda importante y presente en los relatos de la región. De manera que, interesado por conocer el lugar donde había habitado esta figura tan recurrente en las narraciones de la zona, decidí indagar un poco más y emprender un viaje en principio simbólico y literario hacia una claridad que poco a poco se iban difuminando hacia el interior de la *cueva*.

Hacía ya un año que había averiguado como llegar a Casa Bamba, de vez en cuando volvía a mirar el mapa intrigado y dudando de cuál sería el lugar exacto donde se encontraría la *cueva*. Tras una curva cerrada en extremo, un camino de tierra se abría circundando la sierra. Al llegar al punto exacto del desvío, se perfilaba lo que parecía su única entrada y entre dos muros de piedra, un gran cartel con

letras rojas rezaba "prohibido la entrada a toda persona ajena al lugar". Tal prohibición me extrañó, ya que tenía conocimiento de que la zona no era un desierto inhabitado. Sin embargo, para no sumar un viaje en vano, entré. Pasé varios puestos que parecían garitas de vigilancia, una gran molienda se abría a mi izquierda y luego de un trecho de monte y río, ultimando el camino, unos hornos se erigían como pirámides construidas de piedra y ladrillo. Me senté en el pasto al lado de un arroyo que subsistía abrazado por intermitentes charcos de un agua verde clara, pensando por donde comenzar a buscar la *cueva* que se comentaba habría abrigado a Bamba, sin más referencias que el saber la existencia de una piedra que con un lírico escrito marcaba su ubicación.

Crucé el río seco subiendo un sendero y tras caminar un corto trecho por las vías divisé a lo lejos la piedra pintada que señalizaba el lugar. Volví varias veces hasta que los propietarios de la minera cerraron la puerta, cementaron con ladrillo las aberturas de los hornos y demolieron las paredes de las casas. Preguntándome entonces como volver a visitar la zona, manejando por la ruta camino a Saldán, frente a la gran estructura gris de la usina eléctrica abandonada, pude ver un ruinoso puente de madera que cruzaba el río Suquía cercano a la antigua entrada a Casa Bamba. A la semana volví, crucé el puente devastado sostenido por pilares a punto de perder su utilidad y caminé por sus antiguas vías, una larga senda sin sombra con sus laterales rodeados de sierra y río, el único e ineludible camino para los pobladores del paraje.

El río ahora corría arrasador y la sierra casi vertical se mostraba a mi derecha imponente y hermética. Comencé a transitar así el territorio que alguna vez despuntó Bamba.



Camino a Casa Bamba (Guido Negruzzi)

### **Narrativa escrita y relatos orales. Lecturas y perspectiva etnográfica**

“La dificultad no radica en que hayan quedado pocas huellas, o que el pasado haya sufrido su destrucción, sino en los impedimentos para acceder a esas huellas, ocasionados por los mecanismos de represión”<sup>2</sup>

La leyenda se encuentra atravesada por dos versiones escritas que preponderan en los relatos colectivos del presente: una puede llamarse la versión poética, escrita por Ataliva Herrera a principios del siglo pasado, donde a través de casi 400 páginas cuenta la historia de Bamba.

---

<sup>2</sup> Jelin, Elizabeth (2001). Los trabajos de la memoria. Siglo XXI, España.

Una segunda versión corresponde a la perspectiva histórica publicada hacia el año 1994 en el libro "Bamba. Leyenda y realidad" de Efraín Bischoff<sup>3</sup>. En ella se analizan archivos y documentos históricos que ponen en cuestión la identificación de Bamba con lo originario, contraponiéndolo a una identidad esencializada *negra*.

La versión usualmente contada en la región de la leyenda, remite al plano poético donde habitualmente es categorizado como *indio*, dejando el origen africano o afrodescendiente para los que optan por la perspectiva histórica o son conocedores de versiones orales anteriores a Herrera. Esta segunda visión pone en tensión tanto el origen del personaje, ubicándolo dentro de un espectro subalterno ajeno a lo originario, como el carácter romántico de la leyenda. Sin embargo, a pesar de las diversas problematizaciones que algunos plantean en torno al relato, los eventos contados remiten siempre a los sucesivos acontecimientos narrados por Ataliva Herrera. Por esto, es que las complejidades que se presentan al hacer trabajo de campo, ya fueran versiones similares o antagónicas, remiten a que la base que da el impulso a los diferentes relatos es el libro titulado "Bamba. Un relato de la Córdoba colonial" publicado hacia el año 1933 y exhibido simbólicamente el 12 de octubre, *día de la raza* (Diario La Nación, 5 de noviembre de 1933).

Es aquí donde el territorio toma relevancia, porque es precisamente en Casa Bamba donde los relatos no se posicionan dentro del discurso como cuentos regionales, sino que se constituyen como *memorias*. De esta forma, Raúl, un escultor y profesor de música de la zona, en una de mis visitas al lugar y mientras uno de sus alumnos ensayaba una chacarera, pudo decir: "Bamba es **nuestro** Martín Fierro". Acorde con esto, como las interpretaciones que prevalecen sobre lo sucedido en el pasado, no son inalterables y siempre se encuentran en riesgo, tienen que ser continuamente reproducidas e instaladas pues "ciertas historias pueden ser

---

<sup>3</sup> Historiador argentino nacido en La Plata hacia 1912. Residió la mayor parte de su vida en Cruz del Eje y Córdoba Capital.

resignificadas y reutilizadas” en propósitos que desafían el orden establecido (Brow, 1990; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016).

Pude descubrir entonces, que las memorias que se narran en Casa Bamba, no solo no son hegemónicas, sino que además se encuentran restringidas. En este sentido, defino *memorias restringidas* como relatos supeditados a un pequeño número de personas y anclado a un territorio en particular, en contraposición a *memorias vinculantes*, cuyas narrativas pueden encontrar fácilmente lazos externos y enlazarse con otras narraciones ya establecidas anteriormente. Es por esto que, desde una perspectiva etnográfica, comencé a transitar Casa Bamba escuchando las diferentes voces que desde sus diversas trayectorias narraban la leyenda.

Norberto Cejas para en la estación, tiene unos 60 años, nació y vivió toda su vida en Casa Bamba. Todas las construcciones en piedra que se ven al bajar los escalones de la parada del tren fueron hechas por él. *Beto* es una persona sumamente interesante, resuenan sus vivencias en la mirada. Él pintó el poema sobre la piedra que indica la localización de la *cueva*, lugar que posteriormente me comentó fue ampliada por Bamba en el momento de su ocupación. “Acá se cobijó el indio Bamba junto a María Magdalena. La luna bendijo su bello amor que anidó los sueños de cuatro hijos. En este lugar vivió y el hechizo estará siempre”, escribió.

*Beto* comentó que *Bubi*, un hombre de unos 80 años en ese momento, oriundo del lugar, le cuestionó el número de hijos, señalando que sus abuelos le habían contado que en realidad habría procreado ocho. Además, alegó que no había sido *indio* sino *mulato*.

En el 94 *Beto* actuó de Bamba en la película dirigida por Santiago Gritta y a pesar de que recuerda el momento con aprecio, también menciona que nunca le pagaron por su trabajo. Quizás por su representación en la película, tiene un punto de vista poético de la leyenda, su trayectoria individual lo ajusta al imaginario colectivo difundido por el campo literario.

Darío Hidalgo, en contraste con la perspectiva literaria, refiere a la *negritud* invisibilizada del personaje y a las relaciones de poder ocultas detrás del relato. Muy activo en todas las luchas que atraviesan Casa Bamba; por el medio ambiente, contra la minería, por la apertura del acceso histórico al pueblo entre otros, tiene un refugio de montaña frente a la estación. Según Darío, Ataliva Herrera se puso de acuerdo con Monseñor Pablo Cabrera, sacerdote, historiador y lingüista, para borrar el pasado africano de la leyenda, siendo por lo tanto agentes comprometidos con la práctica del silencio (Trouillot, 2017).

Es así, que la importancia histórica de la leyenda, opacada por el poema entre otras versiones letradas, se encuentra en el *legema*<sup>4</sup> que refiere a su espacio definido y concreto como lo es la *cueva* ubicada en Casa Bamba donde se comenta este personaje vivió. En consecuencia, al no quedar documento escrito desde la perspectiva subalterna, se hace necesaria la atención reflexiva sobre los relatos orales que se entreveran en las narraciones sosteniendo otras memorias.

De esta forma, ninguna narración niega u oculta la existencia en Casa Bamba de uno o varios esclavizados huidos<sup>5</sup> que buscaron refugio en la zona, sino que tal sitio logra instalarse y nombrarse simplemente como *cueva*, quitándole entidad como *territorio de resistencia y renacimiento*.

Estos espacios que son objeto de estudio de larga data en Brasil, son denominados *quilombos* y su importancia en la actualidad se encuentra interconectada con luchas de carácter antirracistas (entre otras causas).

A 300 metros de la estación Casa Bamba se encuentra todavía parte de la *cueva* que no fue demolida para la construcción de las vías del tren. Pueden verse a un costado como señalando el camino hacia el río los restos de las piedras iridiscentes que posiblemente cobijaron sus sueños. Darío, al amparo de una gran parra, entre

---

<sup>4</sup> A falta de una palabra propia relativa específicamente al relato legendario, utilizo el neologismo *legema* análogo al término *mitema* para designar una fracción irreductible de la narración a través del tiempo. Su significado etimológico más próximo podría ser "en el proceso del decir".

<sup>5</sup> Utilizo el término *esclavizado*, reforzando su carácter social contra la utilización del término *esclavo* como una esclavitud predestinada, biológica e inevitable por condición.



sonidos de guitarra y un circular constante de mate y vino, comentó sin intentar sonar poético en relación al mineral que poseían las piedras que lo resguardaron: “*Bamba tendría un cielo dentro*”.

### **El término Bamba y su relación con la palabra *quilombo***

El término *Bamba* posee muchas acepciones, se presenta en diversos contextos como un término de carácter polisémico. De acuerdo con el diccionario del folclore brasilero, significa desconcierto y confusión, así como cualquier danza que termina en desorden (Casculo, 1972), teniendo de esta forma un significado similar y análogo a ciertas utilizaciones de la palabra *quilombo*.

*Quilombo* es una expresión utilizada extensamente y asiduamente en el lenguaje cotidiano argentino, como sinónimo de desorden, de estar en presencia de una situación problemática, un estado agitado del momento. En otros contextos también se encuentra relacionado con un sitio donde se convive con música, se festeja y hace ruido, un lugar de confusión en sentido ritualizado (Castañón González, 2011: 73).<sup>6</sup>

En el continente africano de donde proviene el vocablo, posee un significado asociado a rituales de iniciación en relación con un territorio ocupado por grupos de guerreros con características transculturales. Desde pueblos de habla Bantú, la expresión fue resignificada en Brasil para representar un área de difícil acceso, constituido en torno a una economía de subsistencia paralela al orden colonial, abierto a todos los oprimidos desde donde el individuo intentaba volver a constituirse como persona y donde la comunidad no sólo resistía contra el orden esclavista sino que además podía estructurarse como un campo fructífero para la organización de guerrillas. En 1740 el Conselho Ultramarino<sup>7</sup> definió *quilombo* como todo hábitat

---

<sup>6</sup> Los afroargentinos para referir a escándalo, lío o alboroto utilizaban la expresión *balumba* (Ortiz Odiriego, 35:2007)

<sup>7</sup> Órgano creado en Portugal hacia el año 1643. Sus funciones abarcaban el control financiero y administrativo de las colonias.

anteriormente despoblado, ocupado por más de cinco *negros* huidos, que todavía no habían formado aldeas ni levantado ranchos. Esta definición es actualmente problematizada y puesta en cuestión:

La definición del Consejo Ultramarino tornó jurídica la cuestión de las fugas de esclavos, basándose en la noción de esclavos fugitivos, pero la realidad de los quilombos en el período actual, nos lleva a identificar otros orígenes o procesos formativos quilombolas, tornándose un obstáculo conceptual e interpretativo la implementación de aquel artículo constitucional. La constatación de varios y diversos orígenes de los quilombos de Brasil, nos presenta un campo de discusión sobre identidad y territorialidad (Bezerra Carril, 2006: 163).<sup>8</sup>

*Quilombo* es una palabra abierta, en tanto no refiere sólo a un hábitat que describe la particular erosión de la roca o alguna cabaña rápidamente construida, sino que se encuentra en sí misma atravesada por la historia. Su definición integra de forma transversal la presencia y acción humana, evidencia material y simbólica de opresión y explotación tanto como de su intento de liberación y resistencia. Acorde con esto, la palabra *quilombo* nombra el campo analizado, dándole la posibilidad de reconstituirse como ente de memoria colectiva, procurando dejar de instituirse como un *impensable* en la narrativa Argentina

Así, la palabra *quilombo*, distanciada de su uso habitual en el país y en el sentido en que la utilizaremos en el presente artículo, se conforma como sinónimo de transgresión al orden esclavista, donde la acción misma de la huida no constituye un mero acto de desesperación, sino que se configura alrededor de una tarea planificada y consciente (Santos Gomes, 2015: 12).

En la actualidad "la militancia negra se apropió de la palabra *quilombo* como representación política de lucha contra la discriminación racial y la valorización de la

---

<sup>8</sup> "A definição do Conselho Ultramarino tornou jurídica a questão das fugas de escravos, baseando-a na noção de escravos fugitivos, mas a realidade territorial dos quilombos no período atual nos leva a identificar outras origens, ou processos formativos quilombolas, tornando-se um obstáculo conceitual e interpretativo à implementação daquele artigo constitucional. A constatação de várias e diversas origens de quilombos no Brasil nos apresenta um campo de discussão sobre a identidade e a territorialidade".

*cultura negra*" (Santos Gomes, 2015: 127)<sup>9</sup>. A partir de la constitución brasilera de 1988, este concepto se reactualiza confiriendo derechos territoriales a las regiones actualmente ocupadas, construyéndose como *remanescentes de quilombos* (O'Dwyer, 2002).

### **Reflexiones para nombrar lo *impensable***

Los estudios sobre territorios de esclavizados huidos son recurrentes en la mayoría de los países de Latinoamérica, principalmente en Brasil. En contraposición, las investigaciones sobre este campo son escasas sino ausentes de este lado de la frontera debido al camino trazado por las narrativas que construyeron el concepto de Nación, presentando y representando a los esclavizados como poco afines a la revuelta y de poca influencia cultural en la región.

De esta forma se torna decisivo identificar quienes son los que determinan lo que es digno de recordar y que inscriben dentro de lo "memorable" tanto como lo que excluyen. Estas formas de narrar los eventos del pasado son siempre contadas dentro de un marco que estructura el relato como verosímil. De manera semejante, el modo en que históricamente se registró un suceso, un sitio o un colectivo, marca el lugar ineludible desde donde el individuo puede indagar en el campo: todo discurso desplazado de este punto se construye como un *impensable* del relato y "lo que está corrido de la colonialidad no se puede simplemente presuponer" (Veronelli, 2016: 48).

Dicho brevemente, la palabra *cueva* que en el discurso dominante remitía solamente a una cavidad natural del terreno ocupada por Bamba, intento desplazarlo hacia el vocablo *quilombo*, sobre el cual logran adherirse voces como historia, resistencia y renacimiento.

---

<sup>9</sup> "a militância negra se apropriou do *quilombo* como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da *cultura negra*".

Siendo que los esclavizados se mantienen siempre en estado de extranjero (Meillasoux, 1988[2016]: 100), su condición errante expande los límites de la circulación de ideas dentro del colectivo. Por tanto, si se intenta indagar en torno a su realidad *agente*, todo relato tiene que repensarse alrededor de una condición que va más allá de las narrativas contenidas dentro de los límites nacionales.

Si bien el lugar en la leyenda es nombrado y particularizado, ese mismo espacio lo es solo en tanto recorte geográfico. Esta descripción del terreno persiste y fija su significación en el tiempo como una simple *cueva* por que transita paralelo a las narrativas de construcción de Nación, residiendo aquí su eficacia simbólica, determinando que sujetos son agentes de la historia y cuáles no. En este sentido, utilizar la coerción para imponer significado se hace innecesario, pues la colonialidad involucra activamente a los diversos colectivos en su autodescripción, naturalizando y direccionando el lenguaje.

De acuerdo con esto, puede decirse que los relatos sobre la zona delimitada de Casa Bamba se encuentran discursivamente determinadas por una *descripción superficial* nombrada *cueva* correspondiente al espacio geográfico y que es negada a través de la historia como espacio social en tanto *descripción densa* (Geertz, 1986) denominada *quilombo*, atravesada por la acción antrópica, las relaciones de poder del contexto colonial y la reflexividad sobre los discursos de colonialidad.

Parafraseando a Eduardo Restrepo (2007) podemos definir la colonialidad como un patrón que opera a través de la naturalización de las jerarquías raciales posibilitando la reproducción de la dominación territorial y epistémica, subalternizando los conocimientos y experiencias de los dominados. Enmarcar las narrativas sobre una región a la que recurrieron esclavizados huidos, simplificando su nominación como ámbito geográfico y desdeñándolas en tanto territorio social, deshumaniza y "elimina los mundos de sentido de los seres colonizados-colonializados" (Veronelli, 2016: 48). En consecuencia, Casa Bamba como *quilombo*,

no se encuentra en un pasado colonial remoto, sino que intenta instituirse en el presente en ruptura con una discontinuidad integrada en el discurso de colonialidad.

La existencia de *quilombos* en Argentina por lo tanto, se establece como un *impensable*, no porque no exista evidencia de carácter material tanto como inmaterial, sino porque no existen las herramientas para conceptualizarlo. Existe una "violencia censuradora y represiva sobre la red discursivo simbólica de los grupos dominados por los grupos dominantes de la burguesía" (Gomes, 2009) y lo que uno no puede pensar "no puede concebir[lo] dentro de la gama de alternativas posibles...distorsiona todas las respuestas porque desafía los términos bajo los que se formulan las preguntas." (Trouillot, 2017, p. 69). La construcción de este sitio como un *territorio* coherente con estas memorias es sumamente difícil debido al "genocidio discursivo" (Solomanski, 2003; Caggiano, 2016) al que también fueron sometidos los esclavizados y:

La razón de ser fundamental de un lugar de memoria es detener el tiempo, bloquear el trabajo del olvido, fijar un estado de cosas, inmortalizar la muerte, materializar lo inmaterial para encerrar el máximo de sentidos en el mínimo de signos" (Norá, 2008: 34).

La utilización en este artículo de la noción de *territorio* como representación colectiva, a diferencia de conceptos como *lugar* o *región* que en otros contextos son o pueden ser considerados sinónimos, puede ser explicado a través de Ludmila da Silva Catela<sup>10</sup> que toma este concepto "frente a la idea estática, unitaria, sustantiva que suele suscitar la idea de *lugar*", como un "principio de clasificación de realidad

---

<sup>10</sup> Doctora en Antropología Cultural y Magíster en Sociología por la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. Profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) e Investigadora del CONICET en el Museo de Antropología-UNC. Fue Directora del Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba-Argentina.

social, política y cultural que dinamiza las fronteras de lo pensable y lo impensable, lo decible y lo indecible" (2001: 161 y 162).

Por lo tanto, un *quilombo* es en Argentina, utilizando el término de Trouillot *impensable*, porque las herramientas necesarias para la reflexión sobre las dinámicas sociales de los categorizados como *negros* fueron "borradas" en las narrativas históricas dominantes de la Nación, siendo que "*quilombos* [en Brasil] eran sinónimos de transgresión al orden esclavista" (Santos Gomes, 2015: 16). Reconocer la existencia de *quilombos* en Argentina, es también reconocer la resistencia y la cultura de los esclavizados fugados como parte de la historia de la región.

La importancia de resignificar el espacio, se encuentra entonces en fundar la posibilidad de construir memoria en torno a un terreno cuya importancia simbólica, social y cultural siempre fue silenciada y ocultada priorizando los relatos de un *otro* privilegiado quemando los rasgos de la historia. Considerarlo una simple *cueva* no es entonces solamente reproducir lo contado una y otra vez en el pasado y en el presente, sino además perpetuar una negación de existencia. La simplificación en la categorización de la región se encuentra relacionada directamente con las narrativas pasadas y contemporáneas de desaparición e inexistencia de población *negra* en el país. En síntesis, la decisión de nombrar como *quilombo* el lugar estudiado no remite solo a una cuestión retórica, sino que lo arranca de su condición *impensable*, resalta la entidad del sitio históricamente denegada e intenta reconstruirlo como *territorio de memoria* colectiva.



Ruinas en Casa Bamba del lado de la molienda (Guido Negruzzi)

## **Casa Bamba era un quilombo**

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente fue. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro”<sup>11</sup>

La imposibilidad de pensar territorios ocupados por un colectivo de esclavizados huidos en Argentina fue y sigue siendo una construcción a contramano de la historia y la memoria hegemónicas. Si bien es posible que no haya existido un territorio extensamente organizado como el *quilombo* de Palmares ni quizás haya habido figuras tan relevantes como Zumbi en Brasil, Casa Bamba parece haber sido un

---

<sup>11</sup> Benjamin, Walter. Sobre el concepto de historia. Recuperado en: <https://crucecontemporaneo.files.wordpress.com/2015/05/sobre-el-concepto-de-historia.pdf>

*territorio de resistencia* al modo de producción y reproducción esclavista, un lugar problemático para el orden colonial.

En el libro del ingeniero Carlos Wauters titulado "El Negro Bamba En El Cañón del Cadillal" escrito hacia el año 1909, por tanto anterior al poema de Ataliva Herrera, escribe que pocos son los que no han oído hablar de este "esclavo de la época del coloniaje" que andaba por los peñascos próximos al Suquía, razón por la cual Dumesnil y Cassafousth<sup>12</sup> no conseguían acompañantes para estudiar la irrigación de los Altos de Córdoba. En este texto de ingeniería se citan los problemas que se manifestaban en la construcción del dique El Cadillal, ubicado en la provincia de Tucumán, relacionando de forma simbólica estos conflictos con los que se presentaron en la obra del dique San Roque<sup>13</sup>. Escribe, en forma de epílogo, como se erigió el temor por la zona de Casa Bamba comentando que "un peón de estancia vecina...bajó a la quebrada y grande fue su sorpresa al hallar en lugar del vergel del negro Bamba, una guarida de bandoleros de cuyas manos escapó milagrosamente" (Wauters, 1909: 159). Pareciera aquí que la asociación de la zona con Bamba es posterior y que la individualidad del personaje es en realidad una invención literaria. Citando nuevamente a Trouillot - "no son los historiadores profesionales los que fijan el marco narrativo en el que sus historias se insertan. Con frecuencia alguien ya ha entrado antes en el lugar y ha fijado el ciclo de silencios." (2017: 22). Según Flavio Dos Santos Gomes, historiador brasileño, "había pequeños grupos de quilombolas mas itinerantes, en mayor parte constituida de pequeños agrupamientos fijos y cuya economía tenía un carácter predatorio. Atacaban viajeros sobre la ruta para robarles el dinero, invadían estancias en busca de provisiones y robaban ganado de las propiedades por donde pasaban... el área de actuación de estos pequeños grupos

---

<sup>12</sup> Fueron convocados por el entonces gobernador de Córdoba para la realización de estudios sobre las posibilidades de la construcción de un dique sobre el lecho del río Suquía con el objetivo de satisfacer las necesidades de agua de la capital provincial.

<sup>13</sup> Represa localizada en la zona de Punilla anexo al departamento Colón.



se restringía a los lugares cercanos a su huida. Las autoridades veían estos agrupamientos como simples bandos de salteadores” (2015: 76)<sup>14</sup>.

La zona donde se cuenta *Bamba* habitaba es conocida por la existencia de plantaciones de higueras, vid y otros frutales. Para Navarro Cima<sup>15</sup>, en su tesis sobre la leyenda, esto es evidencia de la presencia de indígenas calchaquíes y de que el personaje citado provenga de esos valles, ya que la labranza de vid y elaboración de vino corresponde a sus “cultivos tradicionales” (1996: 1515). Aunque la asociación podría ser lícita, una de las ocupaciones principales de los esclavizados en las estancias era justamente la mantención y producción de sus huertas. Jesús María y Santa Catalina poseían importante elaboración de vino, siembra y recolección de vid. A su vez, el término *indio* con el que en la actualidad usualmente se antepone al nombre de *Bamba*, es de utilización reciente y data de la construcción de su monumento a mediados del siglo pasado. Las características de esta obra arquitectónica quizás podrían haber sido vistas como rasgos estereotípicos de *lo indígena*, en contraste, todos los relatos anteriores de la leyenda a su emplazamiento, incluso en la versión de Herrera (a pesar de su ambigüedad), se lo categoriza como *negro*.

1767 año de la expulsión de los jesuitas y momento del surgimiento de la leyenda de Bamba (Navarro Cima, 1996) es un año convulsionado, en casi todas las estancias los esclavizados se encuentran sublevados. Los períodos de conflicto colonial “fueron determinantes para el aumento de las fugas, principalmente colectivas” (Santos Gomes, 2015)<sup>16</sup>. Santa Catalina no está exenta; cinco años después la Junta de

---

<sup>14</sup> “havia os pequenos grupos de quilombolas mais itinerantes, a maior parte constituída de pequenos agrupamentos fixos e cuja economia tinha um carácter predatório. Atacavam viajantes em beira de estradas para lhes roubar dinheiro, invadiam fazendas em busca de mantimentos e furtavam criações e gado das propriedades por onde passavam... a área de atuação desses pequenos grupos era restrita as localidades para as quais fugiram. As autoridades viam esses agrupamentos como simples bandos de salteadores”

<sup>15</sup> Ensayista argentina especialista en mitos y leyendas.

<sup>16</sup> “Períodos de conflitos coloniais foram determinantes para o aumento das fugas, principalmente as coletivas”.

Temporalidades designa a José Antonio Allende como administrador de la estancia, el cual se excusa de no poder concretar la tarea ordenada aduciendo que posee una grave enfermedad y que su lugar de alojamiento se encuentra a una distancia considerable como para poder hacerse cargo. En una carta dirigida a la Junta, escribe que esta es una guarida de bandoleros, ladrones y vagabundos sublevados sin superior “y que no estando estos subordinados será impracticable el cuidado de dicha estancia” (Núñez, 1980: 148 y 149). Un año después Don Juan Cristóbal Ramírez nombrado visitador, observa la decadencia en que se encuentra Santa Catalina la cual atribuye a la masiva fuga de sus esclavizados. Fernando Fabro, administrador de la junta de temporalidades<sup>17</sup>, escribe que en la estancia la mayor parte ha huido con sus familias al monte (Cerda, Moteschi y Villaroel, 1990: 90). En una conversación con Walter, militante de las causas ambientales del lugar, este precisó que podemos encontrar conexión entre la estancia Santa Catalina y Casa Bamba mediante una cadena de vertientes que las une. En documentos de la época puede leerse que La Calera, aldeaña al lugar, se encuentra apenas a cuatro leguas de distancia (19 km) y “no era raro, en períodos de represión, que los quilombolas procurasen abrigo junto a las estancias próximas” (Santos Gomes, 2015: 75)<sup>18</sup>.

Si bien sabemos que el lugar donde finalmente se instalaron aquellos esclavizados huidos es casi imposible de conocer, prestando atención a los relatos que sobreviven en la memoria a través de la leyenda, quizás el *territorio* resurja en el discurso recuperándose de ese lugar *impensable*.

## Conclusión

Repensar Casa Bamba como *quilombo* no es tanto un asunto de revisionismo histórico ni una cuestión específica de análisis del discurso, sino una indagación

---

<sup>17</sup> Organización administrativa creada para controlar los bienes jesuíticos.

<sup>18</sup> “não era incomum, nos períodos de repressão, quilombolas procurarem abrigo junto às senzalas próximas”

sobre los procesos, conformaciones y configuraciones políticas y sociales de los sentidos otorgados. La profundización reflexiva sobre el relato, nos habla de cómo la colonialidad configura nuestro presente desde el lenguaje, el saber y el conocimiento a través de sus específicas trayectorias nacionales y regionales. Trascender la superficialidad de la palabra *cueva* como espacio geográfico hacia un espacio social denso como *quilombo*, nos indaga y nos lleva a considerar memorias que no podían pensarse siquiera como memorias en sí mismas. En otras palabras, si observamos la leyenda como voz encubierta de memoria colectiva, descubrimos que por un lado, si bien el campo literario banalizó su historia, instituyó lo verosímil y expulsó fuera del marco otros eventos hacia la indefinición de lo *impensable*, también logró que el relato llegue a nuestros días posibilitando su reflexión. Por otro, descubrimos que los relatos que en la región transitan como un cuento regional, en el territorio específico de Casa Bamba circulan como memorias, recuperando los lazos territoriales que otros discursos desplazan.

### **Epílogo. Vivir hoy en Casa Bamba**

Hace casi dos años la minera Mogote Cortado bloqueó el acceso cotidiano a Casa Bamba arrebatando los derechos de libre circulación a sus pobladores. La propiedad privada a la cual se recurre para legitimar el cierre del portón, tiene que observarse en perspectiva histórica, donde estos terrenos fueron apropiados y renegociados entre las propias élites terratenientes a través del tiempo, arrinconando a los nativos que hacían uso colectivo de la tierra.

La situación actual remite a megaproyectos de minería a cielo abierto y voladura de cerros dentro de la Reserva Hídrica, natural y recreativa Bamba, donde los habitantes de la zona se vuelven un estorbo, presionándolos constantemente para volver un calvario su permanencia en el pueblo.

La entrada de ambulancias se encuentra prohibida y la construcción de una pasarela que cruza el río, proyectada anteriormente por la intendencia, se encuentra parada por oposición de los propietarios de la minera. Esto obliga a los que viven en Casa Bamba, a los cuales a veces se les prohíbe el ingreso, a cruzar a nado un río extremadamente imprevisible o transitar dos kilómetros por unas vías sin sombra, donde sus curvas y contracurvas complican la previsión del paso del tren. Además, el río en estado creciente puede elevarse inundando el camino, así como derrumbar los extremos de las rieles. Esta problemática no es nueva, hace 27 años, Patricia Cejas, hermana de Norberto, a punto de dar a luz, no tuvo como salir a la ruta y parió a su hija sobre las vías del tren<sup>19</sup>.

A su vez, la minera no solo lesiona los derechos de los residentes, sino que destruye bosque nativo (ya caratulado como zona roja), contamina el río Suquía, tan importante para la capital provincial, devasta patrimonio arqueológico de valor incalculable y pone en riesgo un espacio que intenta deshacerse de un discurso colonial, para construirse como *territorio de memoria* colectiva.

### **Referencias bibliográficas.**

Bezerra Carril, L. (2006). Quilombo, território e geografia. *Agrária*, (3), 156-171.

Bischoff, E. U. (2004). *Bamba: Leyenda y realidad*. Córdoba: Editorial Brujas.

Brow, J. (1990). Notes on community, hegemony and uses of the past. *Antropological Quarterly*, 63 (1),1-7.

Caggiano, S. (2016). Conservar el vacío: Imágenes de la desaparición de los negros en el Archivo General de la Nación. *Corpus, archivos virtuales de la*

---

<sup>19</sup> Si bien esto fue comentado por Norberto en una charla informal, también puede escucharse de parte de Patricia en una nota de *El Doce* disponible en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=9afFIS-a0vs>

*alteridad americana, 6 (2).* <http://journals.openedition.org/corpus/archivos/1740>.

Cascudo, C. (1972). *Dicionário do folclore brasileiro*. Brasileira de ouro: Natal.

Castañón Gonzalez, G. (2011). Yanga y el cimarronaje en Nueva España. En J. Laviña (coord.) *Esclavos y rebeldes cimarrones* (pp. 68-96). Madrid

De la Cerda, J. C., De Moteschi, D. & Villaroel, L. J. (1999). *Los negros esclavos de Alta Gracia: Caso testigo de población de origen africano en la Argentina y América*. Córdoba: Ediciones del Copista.

Da Silva Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado: La experiencia de reconstrucción del mundo de familiares de desaparecidos*. La Plata: Ediciones Al Margen.

Dumesnil, E. & Cassafousth, C. A. (1884). *Irrigación de los Altos de la ciudad de Córdoba: Memoria presentada al exmo. Gobierno de la provincia*. Córdoba: Imprenta de El Interior.

Geertz, C. (1986). "La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura y Juego profundo. Notas sobre la riña de gallos en Bali". En: *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Geertz, C. (1994). "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico" y "Géneros confusos: la refiguración del conocimiento social". En *Conocimiento Local*. Buenos Aires: Gedisa.

Herrera, A. (1933). *Bamba: Poema de Córdoba colonial*. Buenos Aires: Edición del autor.

Herrera, A. (1944). *Bamba: Poema de Córdoba colonial*. Buenos Aires: Editorial Peuser.

Herrera, A. (2005). *Bamba: Un relato de la Córdoba colonial*. Ediciones Agón.

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado: Como construimos la memoria social*.

Buenos Aires: Siglo XXI.

Meillasoux, C. (2016 [1988]). *Antropología de la esclavitud*. México: Siglo XXI.

Navarro Cima, S. (1996). *La presencia actual de la leyenda del indio Bamba: Estudio comparado de mitos y leyendas*. Tesis no publicada.

Negruzzi, G. A. (2018). Violencia y construcción de otredad en torno a una leyenda del centro y norte de Córdoba. Etcétera. *Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFFyH*, (3).  
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/22571>.

Norá, P. (2008). *Pierre Norá em les lieux de mémoire*. Montevideo: Editorial Trilce.

Ortiz Odiriego, N. (2007). *Diccionario de africanismos en el castellano del Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial EDUNTREF.

Ramos, A. y Crespo, C. (2016) En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder. En Ramos, A., Crespo, C. & Tozzini, M (Comp.) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. (pp. 13 a 51). Viedma: Editorial UNRN.

Restrepo, E. (2007). "Antropología y colonialidad". En S. Castro & R. Grosfoguel *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores

Santos Gomes, F. (2015). *Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claroenigma.

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.

Trouillot, M. R. (2017). *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la historia*. Granada: Editorial Comares.

Veronelli, G. A. (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, 81, 33-58. [HTTP://dx.doi.org/10.11144/javeriana.uh81.scdl](http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.uh81.scdl).

Wauters, C. (1909). *El negro Bamba en el cañón del Cadillal. Observaciones al dictamen de una comisión. Practicabilidad del dique de embalse proyectado*. Buenos Aires: Imprenta de Coni hermanos.

### **Periódicos**

La Nación. 5 de noviembre de 1933, Buenos Aires.

La Voz del Interior. 14 de octubre de 1933, Córdoba.