

“El territorio es memoria, y la memoria es territorio”¹. Reflexiones y diálogos camiare sobre recuerdos, espacios e Identidades Indígenas

“Territory is memory, and memory is territory”. Camiare reflections and dialogues on memories, spaces and Indigenous Identities

Reyna, Pablo *
pabloreyna@upc.edu.ar

Enviado para su publicación: 19/05//22

Aceptado para su publicación: 31/10/22

Resumen

Esta contribución tiene como meta reflexionar y repensar, desde mi propia trayectoria como investigador y docente perteneciente al pueblo camiare, en torno a algunos tópicos como la Identidad camiare (comechingón), el Territorio y las Memorias. A partir de relevar las intrínsecas relaciones y correspondencias entre conceptos se insta a revisar el complejo vínculo entre Historia (en tanto saber disciplinar) y Memoria (en el sentido de aquellos recuerdos de sectores que han sido subalternizados). Ese abordaje se realiza desde una perspectiva crítica y decolonial que se preocupa por visibilizar la jerarquía colonial existente entre saberes académicos y saberes indígenas, retomando para ello las nociones de “memorias en fragmentos” y “proyectos restaurativos de memorias” ya trabajados por la antropología en Argentina. Asimismo, el artículo propone enfocarse en la importancia que tienen los sitios sagrados, los llamados “seres-tierra” o “alteridades significantes” presentes en algunas espacialidades de las

¹ Esta frase le pertenece a Sergio Ferrer Acevedo, curaca de la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma.

* Miembro de la Comunidad Timoteo Reyna del Pueblo Camiare (Comechingón). Profesor en Historia por el Instituto de Culturas Aborígenes (Córdoba). Licenciado en Historia por la Universidad Católica de Córdoba. Docente en el Instituto de Culturas Aborígenes (Córdoba) y en la Universidad Provincial de Córdoba.

Sierras, y algunos objetos particulares, al momento del *recordar*. Para ello se comparten y significan algunas experiencias de las familias indígenas actuales – estén o no comunalizadas– con el objetivo de relevar los carriles por donde transcurren los procesos de autoafirmación identitaria. Finalmente y no por ello menos importante, se analiza el rol del estado (en su etapa colonial como republicana) al momento de la invisibilización no solo de los trayectos indígenas luego de los procesos de expropiación de tierras a finales del siglo XIX, sino también de ciertas Memorias que como dijimos, se presentan como incompletas, fragmentarias o débiles.

Palabras claves

Pueblo Comechingón, Camiare, Identidades Indígenas, Memorias, Territorio, Historia.

Abstract

This contribution is geared towards reimagining and reflecting on topics such as Camiare (comechingón) Identity, Territory and Memories and the urge to review the complex bound between History (as a means to discipline) and Memory (pointing to the memories of populations who were subalternized) that is born as a result of that reflection. This approach stems from a critical decolonial perspective that fights to make the colonial hierarchy between academic knowledge and Native People's knowledge visible by taking the concepts of "fragmented memories" and "restoring Memories project" that have been previously worked on by anthropologists in Argentina for that goal. Likewise, the article tries to focus on the weight that sacred sites –the so-called "Earth Beings" or "significant alterities" that remain present throughout some spatialities in the Sierras- and some particular objects hold during the task of retracing. We share and signify some experiences of current Native families –communalized or not- with the goal of collecting the gateways through which the self-affirmation identity processes occur. Finally, last but not least, we analyze the State's role (from the colonial period down to the democratic present alike) in erasing not

just Native People's journey after the expropriation of their lands during the late 19th century but also certain Memories that, as previously mentioned, present themselves as incomplete, fragmented or weak.

Keywords

Comechingón People, Camiare People, Native People Identity, Memories, Territory, Histories.

Introducción

"En distintas lenguas se corean,
los cantos que provienen del fondo de la tierra (...)
shina wauwkikunami kanchik,
escribimos nuestra historia con el mismo lápiz..."

Los Nin²

Este artículo es una invitación a una reflexión en torno a tres temáticas: la identidad camiare (o comechingón), las Memorias y el Territorio indígena. No obstante, es relevante compartir en primera instancia la trama de enunciación desde dónde escribo. Por un lado, quiero destacar una triple filiación: soy miembro del pueblo camiare, trabajador de la educación y también "intelectual" (aunque podría decirse que todos los docentes lo somos, en un sentido gramsciano). Y este último lugar que a veces me ha resultado un tanto incómodo de habitar, en la actualidad lo transito sin tapujos y reservas. Los indígenas, entiendo, debemos ocupar (y existir en) en ciertos ámbitos que históricamente han sido reservados para los no indígenas. Y precisamente en el último tiempo, se han generado aperturas en diferentes recintos –entre ellos el académico– para ello.

Por otro lado creo que también es pertinente compartir que no formo parte de ningún grupo de investigación, como así tampoco he recibido becas o ayudas para poder formarme como docente e investigador. Y eso se explica a partir de mi historia personal y la propia condición de clase (que claramente no está

² Los Nin (2020). Ishkay Llakta [Canción].

desvinculada de la étnica): la formación en el profesorado la inicié con casi treinta años –siendo carnicero de oficio durante más de una década– y, el título de grado, lo obtuve inauguraba la década de 1940 con bastante esfuerzo. Es sabido que el tránsito por los estudios superiores es más sencillo para estudiantes de sectores más acomodados y en cuyas familias existe una tradición o cierta familiaridad al respecto. Viniendo de un barrio empobrecido, marginal y periférico, como el I.P.V. (Instituto Provincial de la Vivienda de la Provincia de Córdoba, Argentina) de Arguello Lourdes³, y siendo el primero en la familia en cruzar ese cerco, estudiar fue casi un privilegio, si comparo retrospectivamente mi trayecto con el de amigos y conocidos del barrio. Muchas veces el abismo cultural que se vivencia cuando algunos, desde esos lugares nos atrevemos a soñar con formarnos “más allá del secundario”, es casi infranqueable y hasta paralizante.

Y destaco lo anterior pues el “venir” de las márgenes (en términos territoriales y sociales) no está desvinculado de procesos históricos de diáspora y caminos identitarios. Particularmente, mi familia paterna proviene de la antigua reducción de indios de San Marcos. Comunidad Indígena que fuera desarticulada en términos territoriales hace poco más de un siglo, mediante leyes de expropiación exclusivas para aquellos “antiguos pueblos de indios” (Ley N° 250, Ley N° 854 de 1881 y Ley N°1002 de 1885). Y desde entonces, y hasta hace relativamente poco, hemos vivido, como muchas familias indígenas y obreras de la ciudad, en ciertos márgenes.

³ El I.P.V. de Arguello Lourdes está ubicado al noroeste de la ciudad y es uno de los tantos barrios periféricos de Córdoba capital (Argentina). Según los estudios de Fornazari Aranda (2013) el barrio es uno de los más relegados y empobrecidos de la zona norte, presenta altos niveles de desocupación y déficit habitacional y evidencia niveles socioeconómicos de los más bajos en comparación con los barrios adyacentes. Además, ha sido tipificado en las últimas décadas por diversas crónicas periodísticas como un “barrio peligroso” debido a los históricos y recurrentes hechos de violencia -como asaltos, asesinatos y robos- que allí suceden periódicamente (de hecho, teniendo apenas 9 años, a raíz de un hecho de violencia ocurrido frente a mi casa en el barrio, sufrí un traumatismo en mi ojo derecho que me ha llevado a perderlo definitivamente). Asimismo, y desde una mirada segregacionista y racializante, el barrio es significado “como un barrio de negros”, por algunos sectores de la sociedad cordobesa. Esta equiparación entre pobreza y “negritud”, entiendo, obedece a una lógica colonial muy naturalizada en algunas provincias argentinas.

Amén de esas cuestiones que sirven para ilustrar esa trama de enunciación el objetivo de este artículo, está ligado a la visibilización y fortalecimiento de la presencia del pueblo camiare o comechingón en distintos ámbitos. En este caso, un círculo académico. Pues, como han dicho Palladino (2009, 2013, 2019) y Bompadre (2015) –entre otros–, la idea de que hoy no existen indios en Córdoba, sigue siendo un lugar común para muchos coterráneos y es menester desnaturalizar ese imaginario en cada espacio social que nos toca participar.

Ya, concentrándonos en la propuesta en sí, en cuanto a contenido, entiendo que las tres ideas que recorren el escrito (las Memorias, la Identidad y el Territorio), son inseparables y guardan intrínsecas relaciones y correspondencias; algunas de las cuales pretendo ahondar y compartir. Como advierte el título de esta contribución, “el territorio es memoria y la memoria es territorio”. Y ambas nociones, desde la perspectiva que aquí adopto *condicionan* los procesos de afirmación identitaria. Y, precisamente sobre estas peculiaridades, se monta el primer apartado de esta contribución.

En segunda instancia, y a partir de la noción de Memorias en “fragmentos” (que tomo de la antropología), me concentro en las tensiones existentes entre la historia (en singular) del estado-nación⁴ y las Memorias indígenas (en plural), con el objetivo de desentrañar las operaciones de olvido y confusión llevadas adelante por el estado-nación en referencia a las Memorias, el pasado y la presencia indígena. Los recuerdos y olvidos estratégicos de nuestras familias, sobre todo aquellos que se relacionan con lo ocurrido luego de la consolidación del estado-nación, forman parte de un breve análisis, que establezco en un tercer apartado. Finalmente, comparto algunos pensamientos y experiencias concretas acerca de cómo es recordar con y desde el Territorio, teniendo en cuenta el estrecho vínculo

⁴ Generalmente se insta, en ámbitos formales, a resaltar la idea de *estado* o *estado-nación* con mayúsculas. De allí que *Estado*, *Estado Nacional* o *Estado-nación*, sean las fórmulas aceptables y habituales (ver por ejemplo los trabajos compilados por Trincherro, Campos Muñoz y Valverde 2014). Creo que existe en ello, solapadamente, una óptica histórica y colonial que posiciona al estado-nación como centro, lugar o metarelato al que todas las historias –concebidas como periféricas– y todos los trayectos de diversos sujetos, deben llegar. Para intentar desnaturalizar ese sentido común, y desensillar anarquistamente al estado, utilizaré las minúsculas cada vez que deba nombrarlo. Por el contrario, y para resaltar que los Pueblos Indígenas somos parte de colectivos históricos pre-existentes a ese estado, optaré por nombrarnos utilizando mayúsculas.

que tenemos con aquellos no humanos que nos acompañan a los y las camiare, desde hace cientos de años en nuestra *Canchira*⁵.

La importancia de las Memorias⁶ en relación con las Identidades de los pueblos indígenas

Como han señalado muchos pensadores ya clásicos y de diferentes campos disciplinares –de Halbwachs (1950) a Traverso (2011)– existe una fuerte ligazón entre Memoria e Identidad. Y particularmente, desde el propio ámbito indígena –que no es ajeno a estos debates– también comprendemos que ambas nociones e ideas están fuertemente vinculadas.

Si ponemos por caso al pueblo camiare o comechingón⁷, nuestra Identidad sin el fuego de la palabra y los sentimientos que chispean con los recuerdos, ajena

⁵ "Camchira, Canchira, o Campichira, son términos en camiare que se tradujeron literalmente -y por las fuentes documentales españolas- como "cerro hembra" o "sierra hembra". Aunque se sabe que las traducciones coloniales de las lenguas indígenas al no considerar los contextos culturales del habla, alteraron los sentidos que los pueblos le otorgaban a ciertas palabras o frases. Ello es importante de resaltar porque muchxs de nosotrxs redefinimos el término Canchira o Camchira como "Madre Sierra" a partir de hacer uso de nuestro derecho de nombrar al mundo según la cosmovisión y no considerando lo que sesgadamente interpretaron los europeos. Un acercamiento documental al concepto en sí, se conserva en la nominación del actual pueblo transerrano de Nono (antes de que se imponga el quechua en nuestro territorio). Pues Nono o Ñuñu (que significa pechos de mujer en quechua) fue llamado por nuestrxs antepasadxs Lacza Campichira o Hacza Canchira. En donde lacza o hacza se significa como pechos o senos. Así Lacza Campichira o Hacza Canchira puede traducirse como "pechos del cerro hembra" o "senos de la madre sierra" (Camitalalo 2021: 4).

⁶ Hablaré, desde mi posición de historiador indígena, de *Memorias* (en mayúsculas) frente a la *historia* (en minúscula) invitando a deconstruir la relación jerárquica existente entre ambos conceptos (en el cuerpo de esta contribución establezco algunas argumentaciones conceptuales sobre ello). Asimismo considero importante resaltar de la misma manera las ideas de *Identidad* y *Territorio* (en vez de identidad y territorio) con el fin de resituar algunas resignificaciones que hacemos los indígenas de esas nociones, que han sido abordadas en su gran mayoría (si bien desde múltiples perspectivas), por no indígenas.

⁷ El pueblo Camiare o Comechingón es un pueblo indígena que, antes de la invasión europea, se extendía por las zonas serranas de las actuales provincias de Córdoba y San Luis. Como ha sucedido en diversos lugares de lo que es hoy América, la actual denominación, es fruto de los procesos de etnogénesis que se dieron durante la colonia. En ese sentido, si bien para el momento de la invasión, no constituía una "unidad cultural homogénea", sino más bien estaba integrado por diversos *Henen* (comunidades autónomas y pequeñas, organizadas en torno a linajes familiares), lo que articulaba a cada una de estas "parcialidades", era el Territorio (las actualmente llamadas "Sierras Pampeanas") y una red de vínculos políticos y familiares que trenzaba solidaridades, reciprocidades y también conflictos internos. Inicialmente, durante el proceso de invasión y conquista europea, nuestro pueblo sufrió una fuerte presión colonial que se tradujo en el "destrenzamiento" de esas articulaciones sociales y territoriales que aunaban, a

del diálogo con la gente mayor y sus vivencias e interpretaciones del pasado, desanclada de los Territorios Ancestrales y del intercambio con sus espíritus; es decir, desentendida de las historias, experiencias y trayectos reales de nuestras familias en diferentes espacios, corre el riesgo de ser entendida como una simple "autopercepción". Noción, ésta última, a la que se recurre fácilmente en la actualidad al momento de hablar de los procesos de afirmación identitaria que operan enfáticamente a nivel individual y que se desentienden, generalmente, de las coordenadas que recién describía.

En tal sentido, nuestra Identidad originaria pertenece a un *pueblo* o un conjunto de comunidades que vivían en las Sierras para el momento de la invasión ibérica y no a *individuos* desconectados de una trama histórica, temporal y espacial. Pueblo, que proponemos sea entendido en tanto sujeto colectivo, portante de una densidad atávica que no debiera ser desestimada. Y que, asimismo, corresponde sea estudiado y percibido, más allá de su dimensión "cultural" como sostiene Rita Segato (2013). Pueblo, que ha sido subalternizado y silenciado y que como cualquier otro pueblo rememora y significa –a veces consensuada, otras contradictoriamente– acontecimientos del pasado a partir de las Memorias de sus integrantes. Y que aún tiene vedado el acceso a la historia –entendida ésta en términos disciplinares– a razón de la ordenación colonial de la realidad y la jerarquía creada entre diferentes saberes.

su vez, dimensiones económicas y espirituales. De tal manera, que se experimentó un intensivo proceso de expropiación de tierras (con la creación de estancias, encomiendas, pueblos de indios) mientras que la evangelización (con su política de "extirpación de nombres de idolatrías") permitió se consolide una "política de olvido" en torno al borramiento de los nombres propios y tradicionales de las familias *camiare* (Reyna, 2020). Asimismo, durante gran parte de la colonia, la mayoría de las familias *camiare* (y también las *sanavironas* que convivían con las *serranas*) pasaron a ser explotadas en diversas unidades productivas, bajo la figura del "servicio personal", que incluía principalmente trabajos en sementeras, obrajes textiles, y cría de ganado. Durante el periodo republicano, en el siglo diecinueve, las familias pasaron a ser percibidas muchas veces como "criollas" y algunas pocas, incluso, mantuvieron un régimen común de tenencia de tierras en torno a los denominados "pueblos de indios". En la actualidad, sobre todo en la provincia de Córdoba, se experimenta un sostenido proceso de autoafirmación identitaria *camiare* o *comechingón*, en consonancia con lo que ocurre en otras geografías en relación a otros pueblos indígenas. La presencia contemporánea de más de 40 comunidades en la provincia, frente a las escasas que existían hace apenas una década, es muestra de ello. Las principales luchas que llevamos adelante giran en torno a la defensa y recuperación territorial, al cuidado y la preservación del monte nativo y sitios sagrados, y la visibilización de nuestras familias en una provincia que históricamente negó la presencia indígena.

Con ello afirmamos, que las Identidades indígenas (hablando ya a nivel general) más que “autopercepciones” poseen una dimensión *inconmensurable* en términos de rastreo histórico⁸, como las de cualquier otro colectivo semejante. Como ha dicho Sergio Ferrer Acevedo, curaca de la Comunidad Comechingón del Pueblo de la Toma, resaltando esa dimensión histórica, “desde que nacemos somos las memorias de nuestros mayores”.

No obstante esa *inconmensurabilidad*, relacionada con la imposibilidad de contar con *historias totales* (sobre esto volveremos luego) posee dos caras. Pues no solo es quimérico reconstruir la totalidad del pasado de un sujeto histórico (sea cual fuera: el movimiento obrero, las mujeres, determinada nación, etc.), sino que esa incompletitud está marcada a fuego por el colonialismo. Nuestros pasados han sido narrados y explicados generalmente por los no indígenas y desde una óptica no *sentida*⁹, pretendidamente objetiva, universal y neutral. Lo que nos obliga, al menos a inicios del siglo XXI, a recurrir casi con exclusividad a las Memorias de nuestras familias para conocer sobre algunos acontecimientos o eventos particulares, y sobre todo –a esto queríamos llegar– *conocer sobre nuestra identidad, saber quiénes somos y de dónde venimos*. Sin embargo, y como es lógico, también nos aprestamos a beber de lo escrito por los no indígenas sobre nosotros, aunque en primera instancia, la Identidad se transmite en los ámbitos domésticos y en la intimidad. Y cuando accedemos, por curiosidad o porque nuestras Memorias están fragmentadas (cuestión que presentaremos luego) a la cultura escrita, lo hacemos de manera criteriosa, sabiendo que esa historia ha sido escrita desde la lejanía de un escritorio y casi nunca consultando a las familias indígenas.

⁸ Recomendamos los trabajos de Lucas Palladino (2009, 2013, 2019) Beatriz Bixio (2009), Nicolás Debernardi (2011) y José María Bompadre (2015) si se quiere indagar cómo ha sido (re)construida e (in)visibilizada la Identidad comechingón.

⁹ Destaco esta idea para denunciar aquellas posturas que pretenden que la escritura es solo un trabajo o un accionar intelectual, en el que interviene únicamente la razón. Como aseguran la gente más anciana de las comunidades, uno piensa-siente no solo desde la “cabeza” (que es el lugar predilecto a la hora de intentar geolocalizar el pensamiento), sino también con el estómago, el hígado y el corazón.

Expresado lo anterior, y comprendiendo que las Identidades indígenas – actuales y pretéritas– se moldean en una dimensión histórica inconmensurable, es imprescindible también comprender que están ligadas a decisiones políticas y al diálogo con los Territorios y sus fuerzas tutelares.

Arranquemos por este último lugar: al menos en el caso del pueblo camiare, los nombres de los linajes familiares ancestrales y de “pueblos, parcialidades o parentelas” (para utilizar la categorización clásica no indígena)¹⁰ conocidos al momento de la conquista, remiten a un origen mítico: animal, piedra, agua, loma, árbol –por citar algunos ejemplos–, han sido los elementos hermanos que inauguraron ciertas estirpes.¹¹ Lo importante de ello es que no solo las Memorias humanas, sino las no humanas, son decisivas al momento de nombrarnos como camiare o comechingón. Argumento que nos compelería a des-antropocentrar el proceso de autoafirmación identitaria, no solo del presente sino del pasado, ya que para gran parte de los estudiosos sobre estos temas, los procesos identitarios *se definen exclusivamente en las relaciones sociales*.

Asimismo, y en segundo orden, la decisión del autonombramiento y de volver a retejer lo deshilachado por el colonialismo, parte de un posicionamiento político frente a la realidad. Es decir, de una lectura sobre el mundo vivido y sentido, que incluye el pasado y el porvenir, y la necesaria intención de transformar y subvertir las cosas tal cual como están ordenadas. Lo que nos coloca, sin dudas, en un entrecruzamiento multidimensional y multiagencial al momento de ponderar las autoadscripciones: el Territorio, las Memorias humanas y no humanas y la propia decisión del autonombramiento son algunas de las coordenadas que habría que tener en cuenta, al menos desde nuestra óptica, al abordar la cuestión identitaria.¹²

¹⁰ La *Relación Anónima* de 1572, atribuida al capitán Lorenzo Suárez de Figueroa, como así también otras crónicas, sentaron la base para que ciertas categorías como las nombradas hayan sido naturalizadas por gran parte de la historiografía (sobre todo del siglo veinte) al momento de nombrar a nuestras *Henen*. A propósito un análisis de la *Relación Anónima* y otras crónicas, puede consultarse en Bixio y Berberian (2017)

¹¹ En otro lugar he brindado ejemplos al respecto que sería en vano reproducir en este artículo (Reyna 2020).

¹² A propósito de la relación entre Identidad, Territorio y comunalización se puede consultar el trabajo de Palladino (2009) entre otros de los ya citados.

No obstante han existido, desde el inicio de la conquista, políticas de desmemoria y políticas de borramiento de Identidades (y también de lenguas, saberes, etc.) que fueron muy nocivas al respecto de las filiaciones y autoascripciones colectivas. Y claramente, ello nos lleva a ponderar un actor, central en nuestras vidas: el estado, sea colonial o moderno, ha sido quien ha motorizado, ese tipo de acciones tan perjudiciales para nosotros, en tanto indígenas. Y este tipo de políticas, comprendida la inherente relación entre Memorias e Identidad indígena, nos lleva al segundo mojó reflexivo.

Memorias en fragmentos

Como expresamos, también resulta importante declarar el carácter fragmentario de nuestras Memorias. Cuestión que, como sugerimos en el apartado anterior, debe ser explicada históricamente, no para comprender que allí existe un "punto flaco", sino más bien explicar que es el resultado de un largo y violento proceso de desestructuración (familiar, territorial, político, etc.) y de asimilación (a partir de las ideas de "crisol de razas", lo "criollo", el mestizaje, etc.) que desde hace unas décadas venimos tratando de revertir para ponernos en pie nuevamente desde las Memorias y la dignidad.

Es que el estado-nación posee una "Historia –con mayúscula, totalizante y unilineal– [*que*] desestimó esas otras historias [*indígenas*], múltiples y disgregadas, suspendidas en memorias ocultas, avergonzadas, borronadas, tachadas y silenciadas" (Ramos y Rodríguez, 2020: 14). En tal sentido, las Memorias indígenas –siempre en plural– emergen frente a la historia –entendida en singular, en términos científicos y ligada al que pareciera ser el único sujeto histórico: el estado-nación– para contar aquello que ha quedado subordinado, periférico u oculto por las historiografías hasta el momento. O como expresa Traverso (2011): a nuestras Memorias se las puede pensar como "débiles", ya que se caracterizan por haber sido reprimidas. Y es por ello que se muestran como "subterráneas, escondidas o prohibidas" frente a las "memorias fuertes" u

“oficiales”, que son aquellas “sostenidas por instituciones, incluso Estados” (p. 53).

De allí que resulte sensato explicar cuáles son las razones por las cuáles nuestras Memorias se presentan de esta manera “fragmentaria” o “subterránea”, frente a una historia total y dominante, que recién en los últimos tiempos, a partir de su propia voluntad y autocrítica, se ha declarado en “crisis” (Casanovas 2003, Dosse 1988, entre otros)

En ese sentido, es importante primero, decir que la idea de “fragmento” ha sido propuesta por algunos estudiosos que indagan en la relación entre colectivos subalternizados y regímenes de terror. Para nuestro caso, desde mediados del siglo diecinueve cuando se empieza a consolidar el estado-nación, comienza a preponderar una persistente acción que actuó en varias dimensiones –viabilizada a partir de instituciones, discursos científicos, mecanismos de coerción, censos, etc. – y que intentó borrar (o patear al silencio) la presencia indígena en Córdoba por el simple hecho de considerarla “bárbara”, “salvaje”, “incivilizada”.

No obstante esta práctica había sido ensayada, por la corona¹³, y si bien dijimos que no será ese periodo el elegido para el análisis, nombraremos escuetamente un caso para ilustrar la idea. Tanto el Concilio de Trento como el Tercer Concilio Limense (desde mediados del siglo dieciséis), cuyas normativas fueron aplicadas con más o menos efectividad en las regiones del antiguo Virreinato del Perú –del que la jurisdicción cordobesa era una espacialidad marginal y periférica– se dedicaron a sugerir la “extirpación” de los nombres de las “idolatrías” y bregaron por la adopción, de los apellidos de los ibéricos a los que se les “asignaba” tierras y se les “encomendaba” indios para su “cuidado” y evangelización (Reyna 2020). Y esta política de desmemoria y de imposición de identidad, fue continuada, aunque en otros términos, por el estado-nación, luego de disuelto el orden colonial. Los registros civiles, en plena disputa finisecular entre iglesia y estado, se encargaron de registrar los nacimientos, matrimonios y

¹³ Al igual que con la noción de estado, pretendo desensillar la importancia de la *corona* en relación a quién pareciera ser una entidad histórica menor y subordinada en términos conceptuales: los indígenas.

defunciones de las personas y no establecieron ninguna ruptura al respecto de los nombramientos.¹⁴

Lo que nos sitúa frente a la idea de que existen trazos gruesos, fuertes y continuos, invisibilizados las más de las veces (por quienes enfatizan en la ruptura que supuestamente significó mayo de 1810) que sugieren que la construcción del estado-nación, no fue más que una reformulación del vínculo colonial, para que los grupos blancos o blanqueados sigan manteniendo el poder. Es decir, que el solo hecho de que el estado sea una forma de organización y una estructura-estructurante extranjera, fuertemente centralista, jerárquica y totalizante, e instrumentalizada por un sistema normativo copiado de experiencias europeas o neocoloniales –como EE.UU– nos permite denunciar ese colonialismo interno o esa situación de colonialidad.

Más allá de ello, lo que queremos destacar es que, la idea de fragmento (ligada a los testimonios de sobrevivientes de procesos genocidas y traumáticos) frente al designio totalizante del estado, intenta resaltar, entre otras realidades, la asimétrica relación que existe en narrativas hegemónicas y fragmentos de Memorias subalternizadas, como decíamos hace un instante (Ramos y Rodríguez, 2020).

Son pocos los trabajos que en los últimos años se centran en las políticas de invisibilización y silenciamiento que se tradujeron, muchas veces, en autoinvisibilizaciones y autosilenciamientos para la provincia (Palladino 2009, 2013 y 2019, Stagnaro 2011, Bompadre 2015, Reyna 2020). “Guardar la identidad” se escuchaba a menudo decir, certera, sabia y sintéticamente, a Hugo Ferrer Acevedo¹⁵ al explicar la estrategia de su madre –a mediados del siglo XX– para resguardar a sus por entonces retoños, del dolor, la angustia y la desazón que vivió ella en persona al saberse india comechingona. Estrategia por demás

¹⁴ Sin embargo existieron excepciones. Los “apellidos” indígenas “cordobeses” Millicay, Verasay, Tulián, Liquin, entre otros pocos, no encontraron obstáculos al respecto y continuaron aplicándose a esas familias hasta el presente. Aún falta determinar porqué se conservaron durante la época de la colonia y no fueron objeto de la suplantación por apellidos ibéricos.

¹⁵ Hugo fue un reconocido comunero de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma que dejó este plano recientemente.

inteligente y sentidamente humana, pues pone el acento en la creación de escudos protectores frente a estructuras totalizantes y *desmemoriantes*, si es que se me permite romper las reglas de este idioma, también de origen europeo, que hoy hablamos.

Más, quisiera detenerme en una esfera, que permite volver a repensar la relación Memoria e Identidad indígena, desde una perspectiva más que pertinente. Svampa (2016) señala, que "tal vez no exista instrumento alguno para borrar un acontecimiento de la cultura memorial de cierto colectivo, pero si quizá se pueda generar confusiones por la propagación y yuxtaposición de historias fragmentarias, fallidas y espurias" (p. 206) Particularmente, y comprendiendo que todo proceso es multicausal, considero que esas faenas e instrumentos estatales, que tuvieron como norte hacer desaparecer cualquier rastro indígena o generar confusión, explican las razones por las que los recuerdos de nuestras familias, a veces, se presentan como fragmentarios, recortados, e incluso confusos y hasta contradictorios entre sí.

Y considero que es importante reflexionar en ese sentido, porque esas "inconsistencias" en los relatos y recuerdos de nuestras familias camiare, han sido uno de los principales argumentos desplegados por aquellos que "sospechan" de nuestra actual presencia y agencia, creyendo que existen posibilidades reales de "establecer o medir la identidad" de un individuo o un colectivo, a partir de lo que De la Cadena (2007) llama "indicadores raciales empíricos" (p. 9). De igual manera, que los recuerdos y las Memorias se muestren como incompletas o discordantes, no atenta en contra de lo que Ramos, Crespo y Tozzini (2016) llaman "proyectos de reconstrucción o restauración de memorias".

También me gustaría resaltar, para retomar la idea de inconmensurable planteada más arriba, que esas acusaciones, no tienen en cuenta que los relatos y narrativas oficiales y hegemónicas no son ajenos a esas "inconsistencias". Pues de igual manera, si se las tensiona crítica y adecuadamente, se presentan como fragmentarias y parciales (y muchas veces contrapuestas) por más que, muchas veces, se insista en lo contrario.

Como afirma Traverso (2011) "la historia al igual que la memoria, no solo tiene sus vacíos, sino que puede también desarrollarse y encontrar su razón de ser en el borramiento de otras historias, en la negación de otras memorias" (p. 30). Cuestión que explicó también Lander (2000) al hablar de que la construcción de una historia "universal" se realizó a partir de la negación de la simultaneidad (p.16).

El fracaso de los modelos historiográficos como los que se consolidan después de la segunda guerra mundial¹⁶ puso en evidencia que la vieja pretensión de la historia como constructora de la totalidad, es al menos, compleja. Y de la misma manera, ha quedado ya superado –al menos en algunos ámbitos– el antiguo debate acerca de la supuesta objetividad de las fuentes¹⁷ con las que se construyen los relatos históricos.

Lo que queremos destacar es que si bien nuestras Memorias, desde donde significamos y construimos relatos sobre el pasado, son fragmentarias, situadas y parciales, las fuentes y los relatos utilizados por diversas historiografías, que terminaron legitimando el poder del estado por sobre otros sujetos históricos, también lo son. Aunque como decíamos, nos cuesta socialmente profundizar en ello ya que la historia, en tanto disciplina científica, está legitimada y aceptada de manera casi incuestionable por gran parte de la sociedad.

Recuerdos y olvidos comunitarios

Otra de las cuestiones que quisiera señalar tiene que ver con el acto de *recordar*, en relación con lo que ya se venía planteando. Recordar, es un acto

¹⁶ A propósito Jaume Aurell expresa que luego de la segunda mitad del siglo veinte, tres modelos aspiraron a lo que después se llamaría "historia total": el modelo económico marxista, el modelo ecológico-demográfico francés y el de la cliometría norteamericana (2005, p.68). Esos modelos entrarían en crisis en las décadas del setenta y del ochenta, a partir de lo que muchos historiadores han llamado la "crisis de la Historia" como ya nombramos (Dosse 1988, Casanovas 2003, entre otros)

¹⁷ A propósito Ramos, Crespo y Tozzini (2016) recuperan esta "vieja" discusión historiográfica – ya Fustel de Coulanges durante el diecinueve había sido uno de los primeros en establecer ciertas discusiones al respecto- en diálogo con el surgimiento de las perspectivas en torno a las memorias.

humano (aunque ya veremos que los no humanos también pueden recordar) y no necesariamente está en tensión con el olvido. Más que falta o ausencia, el olvido puede entenderse como "fuente de producción o vacío lleno de sentido", es decir como "constitutivo del recuerdo" (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016: 20).

Sea a nivel individual o colectivo, existe una predisposición y una decisión al momento de recordar, es decir una voluntad o una "búsqueda deliberada y sistemática" de ciertos recuerdos (Svampa, 2020: 122). Y esto último está directamente relacionado con las acciones llevadas adelante, en la actualidad, por los miembros de las comunidades –o quienes no están comunalizados– al momento de vincular ciertas evocaciones con nuestra Identidad. Pues la tarea de adscribir a un pueblo, si bien hay que pensarla a partir de la compleja trama que describíamos más arriba (al menos desde la perspectiva aquí propuesta) no está desentendida de trabajos internos de "escucha" e "indagación" dentro las familias indígenas, en relación a los recuerdos (sobre todo, de la gente mayor).

Ramos, Crespo y Tozzini (2016) hablan en ese sentido, y como recién adelantamos, de "proyectos restaurativos", teniendo en cuenta que "el trabajo colectivo de restaurar memorias desautorizadas conlleva generalmente la tarea política simultánea de emprender y ensayar distintas luchas epistémicas y ontológicas". Y, pensando en lo que expresamos sobre los no humanos, ratifican que "las memorias se van enmarcando en modelos de mundos particulares, con sus propias entidades, agencias y relaciones" (p.34).

Mas los recuerdos, tienen como no podría ser de otra manera, una dimensión colectiva que no solo es transgeneracional, sino transfamiliar: cuestión que nos lleva a enfatizar nuevamente que nuestras Identidades, no pueden concebirse como netas "autopercepciones" que operan a nivel individual. Y esas dimensiones quedan en evidencia al momento en que una historia "personal" al ser escuchada por otras familias indígenas, suele generar ecos en las Memorias familiares de quién escucha. Una suerte de *juego de espejos de recuerdos* se sabe producir cuando dos personas mayores, de diferentes Territorios o comunidades, que se han conocido recientemente, recuerdan y comparten experiencias.

Para graficar ello, me gusta recordar cuando mi padre, autoridad mayor de la comunidad a la que pertenezco, en determinados círculos de la palabra, en ciertas locaciones y en diálogo con gente de otras comunidades, ha “recordado cosas” que para mí –atento oyente de su palabra– eran nuevas y asombrosas. Es decir, se ha referido a eventos, recuerdos o saberes que, ante mi insistente curiosidad indagatoria con anterioridad y fuera de esos ámbitos, no había hecho alusión. Y cuando, le he reclamado por ello, me ha sabido decir “lo que pasa hijo, es que me acordé, *justo*, en ese momento” o “lo que sucede es que lo que dijo tal persona *me hizo acordar* que en casa eso también se hacía...”

Sin embargo, muchas veces existen generaciones enteras que han callado o muerto, o nos encontramos que ya no están las personas “claves” para brindarnos información a los más jóvenes en referencia a nuestras historias e Identidad. Pero como dice Svampa (2020), y resaltábamos al principio de este apartado, los recuerdos se mantienen “más allá de la supervivencia de sus integrantes” y pueden “advenir por medio de la memoria involuntaria” (p.122) Y esto está ligado, no solo a ciertas situaciones involuntarias que propician se recuerde, sino también a ciertos episodios singulares que, como indígenas, son sumamente relevantes en nuestro camino identitario. Me refiero a que como expresa Rivera Cusicanqui (2015) a veces experimentamos “chispazos qhipnayra”¹⁸ en los que el pasado eclosiona en el presente (p. 246). Y sobre esto volveré cuando comparta un sueño del futuro-pasado, que se presentó en cierto presente-futuro. A lo que quiero referirme puntualmente aquí es que existen olvidos –como el que relataba más arriba Hugo Ferrer Acevedo– que son comunes denominadores en nuestras familias, pues están relacionados a pasados

¹⁸ La autora llama perspectiva *qhipnayra* a aquella posibilidad hermenéutica *ch'ixi*, que permite interpretar algún acontecimiento o evento del presente, a partir de mensajes, experiencias, personas, energías, etc. de otros “tiempos” (pasado o futuro), De esta manera esas experiencias e interpretación nos brindan la posibilidad de establecer explicaciones y significaciones que parten de una racionalidad no hegemónica, es decir, indígena. De alguna forma, esta idea y propuesta de Rivera Cusicanqui viene a *nombrar* (en un idioma que no nos es propio, pero que nos es cercano en términos cosmológicos) y *otorgarle entidad* a “algo” que también como *camiare* vivenciamos. Por otro lado, la idea de *qhipnayra* proviene de un aforismo aymara: *Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*, que “puede traducirse aproximadamente así: “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro”. aunque sus significados más sutiles se pierden en la traducción” según aclara la propia autora (2015: 13).

violentos y conflictivos o como dice Rivera Cusicanqui (2018) indigeribles e indigeridos. Es decir, son olvidos compartidos que cobran sentido, en algunos casos, por la existencia de políticas represivas. Olvidos que como dice Svampa (2020), permiten se siga desarrollando la vida, pues son liberadores, ya que permiten la desmarcación de situaciones dolorosas o avergonzantes.

Es importante otorgarle su real entidad a esos olvidos, porque, en determinadas ocasiones, parten de decisiones y deliberaciones colectivas que generalmente suceden en los ámbitos domésticos frente a contextos de opresión. Y ello nos permite comprender que son olvidos estratégicos, y me atrevo a decir que, si bien *sacrifican* ciertos recuerdos y saberes, nunca son absolutos. Pues como decía Svampa, hay momentos propiciatorios para recordar, e incluso, nuestras Memorias –algo que no dijimos con anterioridad pero vale aclarar– articulan horizontes históricos cortos con lo que algunos llaman Memorias largas (Rivera Cusicanqui, 2015).

Al menos –este asunto de los olvidos estratégicos– es el caso de muchas familias *camiare* con las que he compartido charlas y vivencias durante estos años. Si bien la actitud de los mayores, en primera instancia y al hablar del pasado, sabe estructurarse en torno a una negación de la filiación indígena de la familia, esa actitud suele quebrarse fácilmente o al menos es reticente en ciertas ocasiones. Por ejemplo, es probable que una persona que no quiera compartir lo que recuerda sobre “la abuela india” o el “padre comechingón”, admita que ciertas prácticas o conocimientos (la receta del patay, la forma de sobar un cuero, o cómo ofrendar a un árbol) tengan origen “indio”.

Esta forma de *admitir negando* le ha permitido a algunos antropólogos (como Escolar, 2018) hablar de encriptamiento de las Identidades. Algo, como decía más arriba, bastante corriente en nuestras familias, y que juzgo –dicho sea al pasar– puede postularse como un “indicador de indianidad” para aquellos que buscan casi con desesperación atributos inmutables e inherentes que permitan asir lo indígena desde miradas esencialistas (lo que les permitiría de paso, actualizar sus poco creativos repertorios), si es que se me permite la ironía.

Recordar desde y con el Territorio

Por otro lado, también el acto de recordar excede el ámbito de las relaciones familiares o comunitarias y a la misma entidad humana. Recientemente en Córdoba, varias comunidades, venimos denunciando los atropellos¹⁹ que se llevan adelante en Territorios ancestrales contra sitios que desde *nuestra perspectiva*²⁰, son sagrados. Emprendimientos inmobiliarios, incendios intencionales, autovías, desmontes, canteras, y diversos proyectos extractivistas (incluso del orden “alternativo”, “New Age”, “pachamamístico”, etc.) sostienen prácticas (neo)coloniales y mercantilizantes, ligadas a nuevas formas de valorización capitalista, que asolan espacios ancestrales.

En esos sitios sagrados²¹ –nominados como “sitios arqueológicos” para algunos arqueólogos, gestores culturales, funcionarios estatales, etc.– ocurren desde siempre, eventos que pueden ser tildados rápidamente como irracionales, desde la razón occidental. Más allá de que podríamos argumentar que esos acontecimientos pueden ser descritos como *perfectamente* racionales (pues

¹⁹ Se puede indagar en el reciente trabajo de Missetich Astrada (2021) al respecto.

²⁰ Resalto aquí un “nosotros/nosotras” que excede a los Pueblos indígenas. Pues existen otras perspectivas y significaciones, sobre el Territorio, contrarias al poder. Y que son propuestas por agrupaciones y colectivos sensibles (algunos académicos comprometidos, ciertas organizaciones ambientalistas, organizaciones anarquistas, brigadas forestales, etc.) con las que muchas veces nos encontramos luchando codo a codo.

²¹ Podríamos argumentar que la idea de sitio sagrado es una *noción indígena* contemporánea, para designar aquellos espacios particularmente importantes, por sus características históricas, espirituales, afectivas, etc. En diálogo con el anterior pie de página, lo expresado hasta aquí nos lleva a reafirmar, algo no tan visible en Córdoba (pero sí en otras latitudes): que existen categorías o nociones teóricas propuestas desde el propio ámbito originario, que a veces son reutilizadas por otros sectores como la academia u otros grupos sociales. Lo que sin dudas habla de una reversión incipiente, entre las formas de nombrar y significar el mundo, visible en algunos sectores de la sociedad. Y esta actitud, tímida e incipiente (lo repito) no es poco relevante, pues ese vínculo entre los saberes de los pueblos originarios y los de los no indígenas, ha estado siempre en tensión y ha estado balanceado a favor de éstos últimos. En Córdoba, esta reapropiación inversa –que tiende a revisar relaciones de poder en torno a cómo nombrar el mundo, o por lo menos revertir una vieja relación de desigualdad y jerarquía epistémica- no solo ocurre con el concepto de “sitio sagrado” sino con otros como los de “Madre Sierra”, “Kanchira” (ver Deon 2021, Martina y Deon 2021), y con las nociones de “ancestros” y “huesitos” que en los últimos años han sido enfatizadas por el Programa de Arqueología Pública de la UNC (Universidad Nacional de Córdoba). Asimismo este espíritu de diálogo de saberes es el que caracteriza la propuesta de algunos antropólogos y geógrafos en San Marcos (ver Álvarez Ávila y Palladino 2019).

responden a una ontología otra, no colonial ni logocéntrica), resulta urgente y vital compartir que esos también son "lugares de memoria". Es decir, lugares desde donde recordar acontecimientos del propio linaje familiar; zonas para revivir leyendas o historias; espacios para entrar en contacto con entidades y Memorias otras. Como dice Escobar (2014) para algunas ontologías las entidades de los diferentes mundos no están separadas sino que existen vínculos de continuidad entre estos: "no existe el "individuo" sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos" (p.58). Por lo que esos lugares de memorias son territorios para experimentar la relacionalidad entre las *diferentes realidades en la que está compuesta nuestra realidad*. En las familias camiare se sabe que el mundo está dividido en tres mundos (mundo de arriba, del medio y de abajo) como así cuatriparticionado. Y en cada uno de esas dimensiones habitan seres no humanos o fuerzas espirituales, que en determinados momentos del día, pueden trascender esos ámbitos (por ejemplo la siesta y la noche son tiempos sensibles en ese sentido) y entrar en contacto con quienes habitamos este mundo.

Como me dijo sabiamente el curaca Sergio Ferrer Acevedo, de la Comunidad del Pueblo de La Toma, "el monte, el árbol, la tacu²², son referentes donde la memoria vibra en distintos niveles de conciencia...". Y es en ese mismo sentido que un corral, una pirca, un conjunto de morteros, se constituyen en elementos materiales y simbólicos, sensiblemente relevantes para los procesos identitarios camiare. Entrar en contacto con los filos de una piedra, acariciar el corazón de una conana, moler algarroba en un mortero, o simplemente mirar el mismo cielo que nuestros antepasados desde un lugar particular, pueden constituirse en experiencias sensiblemente profundas e intensivamente reveladoras, como lo atestiguan muchos hermanos y hermanas, pues "los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural" (Escobar, 2014: 59).

De allí que sea relevante reparar en el carácter dinámico y no humano de las Memorias, pues como expresa Sergio la Memoria "vibra" en relación al entorno.

²² Se refiere a un *Lulu* (algarrobo en camiare) de más de quinientos años que se encuentra en una casa de barrio Alberdi (Pueblo de La Toma) que perteneciera al curaca Belisario Villafañe.

Y esa conceptualización no es menor, ya que desde pequeños en algunos hogares camiare se cuenta que la vida en las sierras comienza con la vibración de un camoatí, y una explosión posterior, que permite existamos hoy como comechingones. Desde esta perspectiva las Memorias en movimiento "hacen nacer", pues también movilizan procesos identitarios. Mas ninguno de esos procesos está desanclado de esas nociones territoriales multidimensionales que compartimos más arriba.

Ahora bien, para comprender con más profundidad cómo funcionan las Memorias del Territorio, ligados a experiencias de personas, familias y comunidades comechingón, proponemos a continuación un viaje por algunas vivencias significativas.

Peperina y poleo, para la Memoria... y la Identidad

Re-encontrarse con el gusto del mistol, el perfume de las flores del espinillo, el sabor de un mate con frutos de molle o burrito, son vivencias potencialmente muy sugerentes en relación a la Identidad y las Memorias. Como han sugerido algunas investigadoras las vivencias del pasado pueden estar inscriptas en objetos, rituales, danzas, etc. (ligada al concepto de ruina según Ramos, Crespo y Tozzini, 2016) cuestión que pone en relevancia que siempre es importante pensar desde qué objetos se recuerda.

Adela²³, una médica cordobesa que vive desde hace más de treinta años en una ciudad del sur de Buenos Aires, al estar recientemente de vacaciones en las sierras, vivió una experiencia que nos permite graficar mejor lo que venimos diciendo. Mientras su hija estaba sacando las hojas secas de la peperina y el poleo a su lado, Adela expresó suspirando: "ah... ese aroma me recuerda a los mates de mi mamá". Aunque esa sola frase descontextualizada no nos aporta mucho, se vincula con otras similares que, en los últimos años de la vida de Adela, apuntan a enlazar su pasado familiar reciente a un pasado indígena. Durante las últimas vacaciones, me revela su hija, Adela se ha encargado de

²³ Adela es un nombre ficticio.

indagar en su árbol genealógico, establecer afinidades que remiten a lo indígena, e interesarse por conocer sobre los “Pueblos Originarios”.

Ello nos permite pensar que como recién citábamos, ciertos objetos son propiciatorios –a veces involuntarios– de procesos de reconstrucción de pasados o de restauración de Memorias. La valencia de los objetos, podemos decir, se va reconfigurando en diálogo o tensión con los autoreconocimientos. Pues van adquiriendo significados distintos a lo largo del proceso histórico de una persona o un colectivo. Adela, en ese sentido, atesoró durante mucho tiempo el palo para pisar la mazamorra de su madre. Este elemento, en tanto objeto de un pasado particular, ha sido cargado de *nuevos* sentidos en el último tiempo, según he sido testigo: a su alrededor afloraron ciertos recuerdos e historias, antes ocultados. Y, al calor del propio proceso identitario de Adela y su familia, pero también de mates dulces y mazamoras compartidas, ha florecido otra lectura del pasado familiar.

Congos y sueños

Asimismo en esos lugares de memoria –que señalábamos con anterioridad– se pueden conocer y reinterpretar eventos del pasado y del futuro. Lo que enlaza a los recuerdos con lo que vendrá, que según nuestra mirada es el lugar donde anidan también las Memorias. En ocasiones, muchas personas indígenas hemos soñado con espacios que no conocíamos, a los que después de un tiempo, llegamos “casualmente”. Y nos damos a la tarea de intentar comprender los mensajes de los sueños, a partir de lo que leemos o reconocemos en ese lugar.

Y aquí voy a referirme a una experiencia personal, pues recuerdo un sueño en particular, que sirve para ilustrar lo que venimos expresando. Durante una noche, soñando, me encontraba yo a orillas de un río, frente a unas piedras altas, de unos dos metros, que daban hacia el poniente. Y esas rocas estaban habitadas por doce *congos*²⁴, que al reconocerme, bajaban y se acercaban a mí. Entre ellos, se abrían paso caminando desde atrás los más viejos: dos carroñeros canosos,

²⁴ Es un nombre serrano, para designar a los jotes.

que se situaban delante de mí. En ese momento, y luego de observar su caminar despereado y chueco, me susurraban en su idioma, frases que “lógicamente” no llegaba a comprender.

Unos años después, en las sierras camiare de San Luis –cerca de Merlo– a raíz de un viaje improvisado, y recorriendo un sendero enmarañado y espinudo en un terreno privado, magnánima fue mi sorpresa cuando, al abrirse el monte y levantar la vista, llegué al sitio de mis sueños. En esta ocasión estaba acompañado por mi familia y unos amigos que eran quienes nos habían invitado a conocer unas “piedras pintadas”, que, a la sazón, tenían pictografías que databan según me dijeron de varios miles de años. Ese macizo rocoso, era el refugio y el hogar de más de diez congos, que nos recibieron de la misma manera que sucedía en mi sueño. Las inmensas aves, mientras avanzábamos, miraron a todos quienes formábamos parte del minúsculo grupo de personas, y nos graznaron antes de levantar vuelo. Estábamos a apenas unos cinco metros de ellos, cuando los dos últimos, agitaron sus alas y se elevaron para quedar girando sobre nuestras cabezas el resto de la tarde, mientras nosotros nos metíamos en su morada, que como dije conservaban pictografías antiguas. Luego de pasar la tarde, y de otros eventos que no vienen al caso, comprendí que el mensaje que habían traído estos animales salvajes en mi sueño (aquel chispazo qhipnayra, diría Rivera Cusicanqui, 2015) no era para mí, sino para otra persona que formaba parte de la comitiva. Es decir, se “completó” la comprensión de aquellas palabras ásperas que salían guturalmente de las bocas de esos congos, con la vivencia y la experiencia del estar en el lugar.

Eventos como el que acabo de señalar son más comunes de lo que suele pensarse entre nuestra gente. Es por ello que los Territorios, además de estar cargados de Memorias no humanas, deben ser cuidados de los avances destructivos que señalaba más arriba, ya que cuando se atenta contra ellos, se atenta contra estas cuestiones intangibles, ese pluriverso al decir de Escobar (2014). Y claramente, el no poder acceder a esos espacios, que conectan historias, sueños, mensajes, recuerdos, etc.; violenta no solo legados

antiquísimos, que se reeditan cuando uno asume su condición identitaria, sino la misma entidad que como pueblos ancestrales tenemos.

Seres tutelares y fuerzas de los Territorios

“Cuando uno le ofrenda a un guardián, éste se pone fuerte, y nos ayuda a nosotros a estar fuertes también”, suelen decir las personas mayores *camiare*, al enseñar el camino del diálogo con las fuerzas del Territorio, a las nuevas generaciones. Y ello nos invita a reflexionar sobre lo que, por lo general, se conocen en las sierras como el “dueño de los animales”, el “dueño de las plantas”, “guardianes”, etc. y reflexionar en torno a las “energías” de nuestros hermanos no humanos que conviven ancestralmente con nosotros.

Es así que, desde la perspectiva indígena *camiare*, ciertos elementos del Territorio, tienen además de una fuerza particular, un espíritu, y por ende, Memoria²⁵. Por ello mismo, la relación con el entorno debe ser cuidada y estar mediada por diálogos, permisos, recaudos. Aunque también en los Territorios existen ciertos “guardianes generales”. Por ejemplo, el guardián que cuida a los animales, que suele aparecerse en formas diversas, de color blanco o negro de acuerdo al mensaje que trae o su intención (llamado en las sierras “Dueño de los animales”, “Padrillo”, “Señor de los animales”, “Siquiman”, “Yastay”, etc.); el que custodia las plantas y los árboles, que también puede cambiar de apariencia, y cuyo rol es velar por que no se dañe “de más” al monte (conocido como “Tata” o “Dueño de las plantas”); la Madre del agua, que habita en remansos, y que poseyendo un temperamento temerario, suele a veces ser muy piadosa (incluso ha salvado a gente ahogada, volviéndola a la vida al rescatarlos del agua y darle el pecho con el objeto de revivirlos), entre otros tantos. No obstante, varían sus

²⁵ Gratuitísima fue mi sorpresa cuando descubrí el libro de Viveiros de Castro (2013) en la que habla del “perspectivismo amerindio”. Al cual define como “la concepción indígena según la cual el mundo está poblado de otros sujetos, agentes o personas, más allá de los seres humanos, y que perciben la realidad de manera diferente a los seres humanos” (p.14).

nombres y características, de acuerdo a cada relato, y en relación a los espacios geográficos.²⁶

Cada una de estas entidades tutelares, como así cada elemento del Territorio, son importantísimos en la vida cotidiana de las familias camiare e incluso de las campesinas que no se reconocen indígenas. Y en otras regiones, los investigadores al entrar en contacto con esta realidad otra, se encontraron en el desafío de crear o establecer categorías para comprender eso que para los sectores indígenas resultan obviedades. De la Cadena (2020)²⁷ habla de "entidades sensibles", "seres-tierra", mientras que Bugallo y Vilca (2016) las denominan "alteridades significantes". Y esto nos recuerda lo recién expresado: desde la mirada camiare, y desde otros pueblos indígenas, concebimos la realidad y al territorio como un todo relacional, donde convergemos humanos y no humanos de las cuatro direcciones de la tierra y de las tres dimensiones del mundo (arriba, medio y abajo).

Más allá de las formas de nominarlas que intentan establecer los científicos sociales ("seres-tierra", "entidades-sensibles", "alteridades significantes") y de los

²⁶ Por ejemplo, en ciertas familias de Sierras Chicas el guardián de los animales se llama "Padrillo" o "Dueño", para algunas personas de la zona de Punilla norte, "Siquiman", y para otras, de la región bien del noroeste –cercanas a Catamarca y La Rioja- esa misma entidad se la nombra como "Yastay"; nominación claramente de origen diaguita. Asimismo hay otros seres, que también difieren en sus nombres, como las luces buenas o malas, que de acuerdo a sus colores acompañan o entorpecen los caminos. No obstante, por ejemplo, en mi familia hay ciertos colores atribuidos a esas luces que no significan lo mismo para otras familias camiare.

²⁷ Son bien interesantes las preguntas que la antropóloga peruana, Marisol de la Cadena (2020) se realiza en su investigación sobre estas "entidades de la tierra" en relación a la política indígena actual de Perú (y también, en menor medida, de Ecuador y Bolivia). En su artículo, que recomendamos, se pregunta "*¿Podemos pensar en estas presencias como actores políticos –o como un asunto político, como mínimo– en lugar de descartarlas como excesivas, residuales o infantiles? ¿Cómo lo hacemos?*" y adelante "*Estas preguntas parecen inusuales; interrumpen las zonas de confort conceptual.* Surgen del desafío conceptual planteado por las presencias igualmente inusuales, no de los políticos indígenas, sino de las entidades (a las que llamo «seres-tierra») que convocan a la esfera política" (p.278, el resaltado es mío). Asimismo considero también de gran relevancia las apropiaciones que realizan los no indígenas en Córdoba de determinadas ceremonias indígenas (como la de la Pachamama o el sahumo para limpieza). No tanto por la propia relación intercultural –es decir el diálogo entre "culturas" distintas- sino por el sentido político que les atribuyen a esas prácticas ceremoniales, que a menudo también son "exportadas" de otras geografías. El mismo asombro me ha causado el escuchar el grito ancestral mapuche "marichiweu, marichiweu, marichiweu" por partes de no mapuches, al acudir a algunos actos políticos de asambleas ambientalistas en Sierras Chicas, que a menudo son nominadas por los "nacidos y criados" (muchos de ellos de ascendencia indígena) como "hippies".

también diversos nombramientos que cada persona, familia o comunidad indígena conoce por herencia memorial, esas entidades, habitantes de esa multidimensionalidad, también poseen agencia y Memorias. Como citábamos al principio, para nosotros, si debemos proteger un Territorio debemos ofrendarle a su guardián, para que él o ella pueda "activarse" y defender el Territorio con nosotros. Y por efecto espejo, también nosotros nos fortalezcamos en la Identidad para la lucha. Esa idea de "activación recíproca" es central. Porque muchas veces, cuando las familias indígenas, criollas o campesinas –que conocen sobre estos temas– se "olvidan" de dialogar y ceremoniarle a esos guardianes, éstos se debilitan, o se "trasladan a otro Territorio" donde sí los recuerden.

Pero, y para seguir pensando en la importancia de los Territorios, esas reciprocidades y ceremonias no se dan en un vacío material. Al contrario, se realizan en ciertos lugares, y no en otros. A veces, esos espacios están dentro de los ámbitos domésticos (un patio por ejemplo), pero por lo general, son espacios en el monte, donde existe algún árbol anciano, una piedra, una loma, o un remanso particular. Y muchas veces, esos lugares, están en campos "privados", que antes de ser propiedad de alguien, eran conocidos y utilizados ancestralmente por las familias camiare.

Es decir, la comunicación con esa entidad se da en espacios cargados de afectividad, historias, materialidades y simbolismos, pero existe un quiebre cuando la lógica del capital privatiza ese espacio. Y ello introduce una problemática que ya nombramos (la valorización capitalista de ciertas áreas, conocimientos, espacialidades bajo una lógica extractivista) que tiene su historicidad. Los procesos de expropiación, apropiación, privatización y renominación de tierras, desde que se entregó la primera tierra en merced (allá a finales del siglo dieciséis) han construido en la actualidad un régimen de propiedad, muchas veces, para el común de la sociedad, incuestionable. Pero que para nuestra mirada, es racionalmente cuestionable. Es por ello que las "servidumbres de paso" que contempla la legislación cordobesa en torno a los "sitios arqueológicos" se han convertido en una de las principales peticiones que

como mínimo llevamos a las mesas de diálogo en torno a los usos y accesos de esos espacios en la actualidad.

En tal sentido, entiendo que incluir o manejarnos con esa noción de mercado capitalista, en relación al Territorio, ha generado también olvidos y confusiones, para retomar el hilo dejado más arriba en relación a las Memorias. Rivera Cusicanqui (2018) llama "actividades productivas sagradas" o "economías sagradas" a aquellas prácticas de intercambio y diálogo con los Territorios, que quedaron obliteradas por la idea dominante de "mercado" (p. 44). Los "pagos" a entidades del Territorio, mediante elementos como azúcar, yerba, mazamorra, etc. (habituales en las ceremonias *camiare* y que no tienen como objeto "comprar" un favor, sino agradecer y/o encomendarse) son formas de relacionamiento con esos "seres-tierra" centrales. Existen, por lo tanto, desde antes de la *memoria*, y dan cuenta de un vínculo ancestral y anterior al mercado moderno, que fue establecido entre las sociedades indígenas y el cosmos (Rivera Cusicanqui, 2018: 48).

Comprendo entonces, que redimensionar nuestros diálogos con las entidades del Territorio debe ayudarnos también a comprender que las ceremonias y los rituales poseen una dimensión no solo espiritual, sino histórica y económica, pues están ligadas a la supervivencia. Mantener el equilibrio cósmico, y procurar un buen vivir, es uno de los objetos de ese establecimiento de reciprocidades.

Últimas palabras...

Decíamos en los apartados anteriores que los elementos, fuerzas y objetos presentes en los Territorios, en nuestras casas, en sitios sagrados e incluso en nuestros cuerpos, pueden habilitar, voluntaria e involuntariamente, la (re)generación de lazos indígenas ancestrales y actuales. Y en ese intercambio, podemos no sólo encarnar procesos de reconstrucción de nuestra Identidad a partir de las diversas Memorias, sino también, sanar dolores familiares. Pues no está de más recordarlo: venimos de un pasado teñido e inundado de sinsabores, expropiaciones, violaciones, vejaciones. He aquí, que encontramos, en las

Memorias cortas o en las largas, referencias a situaciones de violencia, que no están desconectados de lo que se sigue viviendo aún en algunos Territorios.

Por ello mismo, volviendo a la idea de la posibilidad de (re)generar vínculos e Identidades, decíamos que algunos olvidos, que a primera vista pueden presentarse como totales, no lo son. Por un lado porque en nuestras experiencias como pueblo, los olvidos han sido estratégicos. Y en tal sentido, más que ausencia de información, estamos ante la presencia de deliberaciones colectivas en torno a ciertos recuerdos. Y ello nos sitúa en un lugar que nos devuelve a la vida: los mayores, como expresaba Hugo, quizá decidieron callar, pero existen ciertos contextos que favorecen se haga presente el torrente de las Memorias. Así, aquellos Territorios que quizá a primera vista puedan presentarse como desiertos, si son fecundados por acciones de restauración, pueden convertirse en vergeles para esos procesos de regeneración de la Identidad. En tal sentido, un aroma, un canto de un pájaro, una palabra, un zorro cruzando en alguna dirección, una ceremonia, pueden desenterrar ciertos recuerdos del pasado al que se los creía destinados de manera permanente; es decir, convertir ausencias en presencias. Pero para ello es necesario los Territorios no se conviertan en mercancía, ni sean destruidos bajo la lógica del capital.

Finalmente al pensar la relación entre “memorias fuertes” y “débiles”, coincidimos con Traverso (2011) quien ha expresado que “cuando más fuerte es la memoria –en términos de reconocimiento público e institucional–, en mayor medida el pasado del que es vector se vuelve susceptible de ser explorado y puesto en historia” (p. 60). Y esta dimensión no es menor, pues Memoria e Historia (ahora sí ambas con mayúsculas) no necesariamente deben entenderse como antagónicas. El historiador francés Le Goff (1991) ha dicho sugerentemente que la historia es la forma científica de la memoria colectiva (p. 227). Poder deconstruir la relación jerárquica entre Memorias fragmentarias, subterráneas, débiles o que como le queramos llamar, con la Historia científica implica también que los indígenas podamos, cada vez con más presencia, habitar ciertos círculos, que como decíamos al inicio, parecería se nos tenían vedados, sea por nuestra condición étnica y de clase.

La “crisis de la historia”, entre otros factores, ha dejado la puerta abierta para que, los “oprimidos” exijamos “ocupar un espacio propio de enunciación” (Boccaro, 2013: 524) con cada vez mayor intensidad. Las nacientes historiografías aymara, zoque y mapuche (por nombrar sólo algunos ejemplos) que ya tienen más de cuatro décadas produciendo conocimiento desde el propio ámbito originario, son fenómenos que atestiguan este incipiente cambio de paradigma, que en Córdoba, no ha llegado ni siquiera a ser discutido con seriedad.

Lo que quiero significar es que estos procesos de restauración de memorias no pueden desentenderse de esta dimensión que denuncia la ordenación colonial de los saberes. La llegada de indígenas a los ámbitos académicos, fenómeno que se viene acentuando en Argentina y en la región a raíz de la movilidad social, la masificación de los estudios secundarios, las migraciones a los centros urbanos, la recuperación de la democracia (Rappaport, 2007), ha desatado un abanico de debates, consensos y discusiones, que deben ayudarnos a pensar que la interculturalidad –término tan de moda hoy y aplicable a diversas y hasta divergentes situaciones y experiencias– es aún un horizonte lejano. Pues en tanto diálogo entre pueblos debería darse en términos de simetría, igualdad y equidad. No obstante, en ese proceso de restauración y cambio paradigmático no debemos olvidarnos que, como afirman Ramos y Rodríguez (2020):

la lucha por controlar el curso de su historia se entrelaza con otras: la lucha contra las balas mortales en los operativos represivos, la lucha para ser considerados interlocutores políticos legítimos y que sus voces se vuelvan inteligibles, y la lucha para reconstruir lazos en territorios vivibles y habitar –según sus propias idiosincrasias y cosmologías– los mundos constitutivos de sus formas de vida (p.17).

La violencia territorial que sufrimos las comunidades de Córdoba, que hemos denunciado sistemáticamente en el último tiempo²⁸, no es una dimensión ajena

²⁸ El 17 de septiembre de 2021 se llevó adelante una multitudinaria e histórica caminata por el centro de la ciudad de Córdoba, que organizamos una treintena de comunidades indígenas de Córdoba de diferentes pueblos. Llamativamente contó con escasa visibilización mediática en los

a este proceso de restauración de Memorias y afirmación identitaria. Como ha dicho Missetich Astrada (2021: 37) esa violencia es visible a partir de prácticas sistemáticas, históricas, hegemónicas y opresoras, y condensa todas las otras maneras en que se presenta: la jerarquía entre la historia y las Memorias, las impugnaciones a los actuales procesos de autoafirmación identitaria –dos de las temáticas aquí abordadas– también son manifestaciones de ese mismo fenómeno colonial.

Referencias Bibliográficas

Álvarez Ávila, Carolina y Palladino, Lucas (2019). Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba. *+E: Revista de Extensión Universitaria*, 9(10), 17-37. Recuperado de <https://doi.org/10.14409/extension.v9i10.Ene-Jun.8287>

Aurell, Jaume (2005). *La escritura de la memoria. De los positivismo a los postmodernismos*. Valencia: Universitat de València.

Bixio, Beatríz (2009). Categorías en disputa: el servicio personal según la visita de Luxan de Vargas al Tucumán colonial. *Segundas Jornadas Nacionales de Historia Social*. 13, 14 y 15 de mayo de 2009, La Falda, Córdoba. Recuperado de https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9683/ev.9683.pdf

Bixio, Beatriz y Berberían, Eduardo (2017). *Crónicas y Relaciones sobre el Antiguo Tucumán. Siglo XVI (Córdoba, La Rioja, Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, Salta, Jujuy): documentos y estudios críticos*. Córdoba: Ed. Brujas.

medios masivos de información y comunicación, lo que no deja de ser una muestra más de la invisibilización de la que somos objeto. A propósito se puede consultar entre otras notas de medios alternativos: <https://www.laizquierdadiario.com/Caminata-de-los-pueblos-indigenas-de-Cordoba-contra-la-violencia-colonial>

Boccara, Guillaume (2013). La apoteosis de la antropología histórica y el desafío poscolonial. *Chungara Revista de Antropología chilena*. 45(4), 523-531. Recuperado de [http://chungara.cl/Vols/2013/45-4/02-BOCCARA%2045\(4\).pdf](http://chungara.cl/Vols/2013/45-4/02-BOCCARA%2045(4).pdf)

Bompadre, José María (2015). *(Des)Memorias de la Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Bugallo, Lucila y Vilca, Mario (2016). *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy – EDIUNJU; Instituto Francés de Estudios Andinos.

Camitalalo, Editorial, en *Camitalalo, Revista Camiare Comechingón*, N°1, año 2021, pp. 3-6.

Casanovas, Julián (2003). *La historia social y los historiadores*. Buenos Aires: Ed. Crítica.

De la Cadena, Marisol (2007). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envió. Recuperado de <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Formaciones%20de%20Indianidad.pdf>

De la Cadena, Marisol (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*. (33), 273-311. Recuperado de <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

Debernardi, Nicolás (2011). Sistema de dispersión de la formación discursiva sobre los pueblos originarios de las sierras de Córdoba. *Revista Sociedades de*

paisajes áridos y semi-áridos, año 3, vol. 4, 134-150. Recuperado de <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/spas/article/view/621>

Deón, Joaquín (2021). Geo-grafías de la megaminería de canteras en Argentina. Conflictos mineros no metalíferos en las Sierras de Córdoba. *Revista Sudamérica*. (14), 183-233. Recuperado de <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/4484>

Dosse, François (1988). *La historia en migajas. De «Annales» a la «nueva historia»*. Valencia: Edicions Alfons El Magánim.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. CLACSO.

Escolar, Diego (2018). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Fornazaric Aranda, Juan Cruz (2013). Las bases territoriales de la segmentación educativa, en *Cardinales, Revista del Departamento de Geografía*, (1), 1-15. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/article/view/7057>

Halbwachs, Maurice (1950). *La Memoria Colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

Lander, Edgardo (2000). Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p. 11-40). CLACSO.

Le Goff, Jacques (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Buenos Aires: Paidós.

Martina, Emiliana y Deon, Joaquín (2021) Ordenamiento territorial comunitario. Experiencias comunes habitando "El Montecito" desde espitemo-estesis serranas en Argentina. *AREA*. 27(2), 1-16. Recuperado de <https://www.area.fadu.uba.ar/area-2702/martina-deon2702/>

Misetich, Laura (2021). Violencia territorial hacia las comunidades indígenas en Córdoba (Argentina). *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas* 10(19), 31-53. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/33040>

Palladino, Lucas (2009). *Procesos de Comunalización y Territorio. El caso de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma (2008-2009). Tesis de Licenciatura*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

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

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

Ramos, Ana y Rodríguez, Mariela (2020). *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*. Buenos Aires: Teseo.

Ramos, Ana; Crespo, Carolina y Tozzini, María (2016). En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder. En Ramos, A; Crespo, C. y

Tozzini, M. (Comps.) *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. (13-49) Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Rappaport, Joanne (2007). Intelectuales públicos indígenas en América Latina. Una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, 73(220), 615-630. Recuperado de <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2007.5347>

Reyna, Pablo (2020). *Crónica de un renacer anunciado. Expropiación de tierras, procesos de invisibilización y reorganización comechingón en Córdoba*. Córdoba: ECOVAL.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Segato, Rita Laura (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, y una Antropología por demanda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Stagnaro, Marianela (2011). Representaciones escolares acerca de "lo Comechingón" en Córdoba. *Revista del Museo de Antropología*. 4(1), 227 a 234. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/5493/5939>

Svampa, María Lucila (2016). *La historia en disputa: Memoria, olvido y usos del pasado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Svampa, María Lucila (2020). La historia entre la memoria y el olvido. Un recorrido teórico. Pasado y Memoria. *Revista de Historia Contemporánea*. 20. 117-139. Recuperado de <https://doi.org/10.14198/PASADO2020.20.05>

Traverso, Enzo (2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Trincherro, Héctor; Campo Muñoz, Luis y Valverde, Sebastián (2014). *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras: tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.