

CONTINUIDADES Y DESPLAZAMIENTOS DE LO COLONIAL: REFLEXIONES DESDE TERRITORIO COMECHINGÓN

COLONIAL CONTINUITIES AND DISPLACEMENTS: REFLECTIONS
FROM COMECHINGÓN TERRITORY

Laura Misetich Astrada¹

*Comunidad Canchira (pueblo Camiare / Comechingon) / Red de Información y Discusión sobre
Arqueología y Patrimonio / Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba.*

Pablo Reyna²

*Comunidad Timoteo Reyna (pueblo Camiare / Comechingon) / Centro de Investigación del
Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba / Universidad Provincial de Córdoba.*

Sofía Soria³

CONICET / Universidad Nacional de Córdoba.

¹ Mujer Camiare Camichingón, Comunidad Canchira. Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Magíster en Antropología por la misma universidad. Diplomada en Género y Movimientos Feministas por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Docente del Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba (ICA). Integrante de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y del Grupo de Estudios sobre Feminismos e Interseccionalidad (FCS-UNC).

² Nawan de la Comunidad Timoteo Reyna del pueblo Camiare (Comechingón). Profesor en Historia por el Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba (ICA) y Licenciado en Historia por la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Se desempeña como docente en Educación Media en ámbitos rurales (Escuela Canteras El Sauce), en Educación Superior no Universitaria (ICA) y Universitaria (Universidad Provincial de Córdoba). Además integra el colectivo Camitalalo (que agrupa a personas de comunidades indígenas de Córdoba) y es investigador del CIICA (Centro de Investigación del Instituto de Culturas Aborígenes).

³ Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Profesora Adjunta de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba (FCS-UNC). Coordina el Grupo de Estudios sobre Feminismos e Interseccionalidad (FCS-UNC). Investiga la relación entre política, mujeres indígenas y feminismos en el contexto argentino contemporáneo desde una perspectiva pos y decolonial. Como parte de esta trayectoria, acompaña proyectos y actividades vinculados a la defensa de los derechos indígenas en general, y de las mujeres indígenas en particular.

Recibido 30-04-2023 – *Estudios Posthumanos*, Año II, Nro. 2, primavera de 2023,
ISSN: 2953-4089, 35-60 – Aceptado 30-05-2023.

Resumen

En este artículo delineamos una discusión acerca de los modos de presencia de lo colonial en el territorio hoy llamado Córdoba. Desde una alianza que nos encuentra como autorxs indígenas y no indígenas, nuestro objetivo es mostrar principios de organización social que configuran relaciones coloniales en el presente y en el pasado, uno de cuyos efectos es la continuidad de la subalternización de los pueblos indígenas. En el primer apartado, reconstruimos las particularidades del imaginario de extinción de lo indígena y de la expropiación territorial que contribuyeron a conformar la idea de “Córdoba sin indixs”. En el segundo apartado, a partir de algunos conflictos emergentes, nos detenemos a pensar en las nuevas –o desplazadas– formas de lo colonial bajo el signo de preservación o defensa del patrimonio. En el tercer apartado, y a modo de conclusión, destacamos la importancia de seguir pensando en los desplazamientos de lo colonial para problematizar sus modos de continuidad.

Palabras clave: Córdoba – Imaginario colonial – Violencia territorial – Patrimonio

Abstract

In this article we outline a discussion about the modes of colonial presence in the territory today called Córdoba. From an alliance that finds us as indigenous and non-indigenous authors, our objective is to show principles of social organization that configure colonial relations in the present and in the past, one of whose effects is the continuity of the subalternization of indigenous peoples. In the first section, we reconstruct the particularities of the imaginary of the extinction of the indigenous and territorial expropriation that contributed to shape the idea of “Córdoba without natives”. In the second section, from some conflicts emerging, we stop to think about the new -or displaced- forms of the colonial under the sign of preservation or defense of the heritage. In the third section, and by way of conclusion, we highlight the importance of continuing to think about the displacement of the colonial in order to problematize its modes of continuity.

Keywords: Córdoba – Colonial imaginary – Territorial
violence – Heritage

Yo sé, señor,
yo he visto la noche sobre el campo,
su condición de estrella, su silencio pesado
y digo que no es cierto que puedan alquilarla,
que le alambren el torso, que le vendan la espalda,
porque la tierra entera pertenece a la noche,
al universo entero, al sudor de la azada
que mueve la fatiga campesina del mundo,
la voluntad labriega como una enorme pala...
Armando Tejada Gómez

¿NUEVOS COLONIALISMOS?: CONTINUIDADES Y DESPLAZAMIENTOS DE LO COLONIAL

Sostener la idea de “nuevos colonialismos” como hipótesis de lectura de algunos procesos de nuestra contemporaneidad implica, como punto de partida, preguntarnos sobre la distinción entre “lo viejo” y “lo nuevo”. Esto supone no dar por sentado el significado y alcance de lo colonial, porque de la demarcación de su especificidad dependerá lo que podamos identificar como sus rasgos constitutivos y sus modos de presencia en el presente. Asumiendo que no toda relación de dominación es colonial, podemos plantear esta cuestión a partir de los siguientes interrogantes: ¿qué es lo colonial?, ¿cómo se articuló lo colonial en el contexto latinoamericano?, ¿la lógica colonial ha operado de la misma manera en todas las escalas territoriales de esta región del sur global?, ¿de qué modo persiste lo colonial en el presente?, ¿como continuidad, reproducción, reactualización, desplazamiento?

En un dossier relativamente reciente, Laura Catelli, Mario Rufer y Alejandro De Oto, luego de señalar la innegable expansión de la crítica poscolonial anglosajona y el giro decolonial en las últimas décadas, indican no solo cierta ausencia de definición de lo colonial, sino también una insuficiente discusión acerca del “qué” de lo colonial y el “cómo” permanece. En sus palabras:

[C]onsideramos que es necesario poner en discusión que la persistencia de lo colonial no puede resumirse como una serie de continuidades inalterables. Dichas continuidades han sido ocultadas por los discursos de quiebre de las élites criollas en los momentos genésicos de la nación latinoamericana; o suprimidas por instauraciones performativas: mestizaje, ciudadanía, igualdad, hibridez, república. Al mismo tiempo, pareciera que cuesta definir qué entendemos por 'lo colonial' en cualquier caso, como si al trabajarlo como *síntoma* del presente, perdiera la posibilidad de ser definido al menos genealógicamente. ¿Qué es lo que *continúa*? ¿Qué es lo que *marca*? ¿Hablamos de discursividades, de prácticas, de invenciones signicas de diferencia, jerarquía, subjetividad y territorialidad? (Catelli, Rufer y De Oto, 2018: 11-13, el resaltado es del original).

De esto resulta la precaución analítica de asumir que lo colonial, antes que una premisa que no necesita mayor explicación, requiere una delimitación en vistas de mirar con la mayor justeza posible sus singularidades contextuales y modalidades de presencia y/o persistencia. En este sentido, pensar la lógica colonial implica tener en cuenta al menos dos dimensiones analíticas: una espacial y otra temporal. En relación a la dimensión espacial, surge la pregunta de si todos los territorios del sur global pueden enmarcarse en categorías como las de colonialidad del poder (Quijano, 1998 y 2000) que, en los últimos años, ha tenido una gran difusión para dar cuenta del nuevo patrón de poder que surgió con la Conquista de América. No es la intención aquí cuestionar la fecundidad de este concepto –que de hecho tiene la virtud de haber situado la discusión de la modernidad desde los procesos de colonización en América Latina–, pero sí introducir la pregunta sobre la pertinencia de analizar cualquier contexto y práctica de dominación desde categorías como esas o si, en todo caso, necesitamos de reflexiones situadas que nos permitan poner el acento en procesos e instituciones que han tenido eficacia en algunos territorios más que en otros.

Sin la pretensión de promover lecturas excluyentes sobre la pertinencia de una u otra forma de colonialismo, nos interesa puntualizar la centralidad de una reflexión situacional en vistas de

delinear los particulares discursos, instituciones y/o dispositivos de saber-poder que promovieron procesos de (des)marcación de la otredad y de expropiación territorial. No hay duda que, dentro de esa compleja trama, la construcción de imaginarios en torno a lo indígena fue una de las piezas constitutivas del andamiaje de lo colonial. Y es en este punto donde la dimensión temporal adquiere relevancia, ya que uno de los rasgos distintivos de esta forma de dominación fue y es la configuración del mito según el cual la historia de la civilización humana comienza en un estado de naturaleza y culmina en un estado de cultura, representado por la experiencia de Europa (Quijano, 1992 y 2000). Esta concepción del tiempo que inauguró la modernidad/colonialidad supuso la representación de los pueblos indígenas como expresión de un tiempo pasado dentro de un tiempo lineal y homogéneo; hecho que pone en evidencia la estructuración de un prisma cronologizante y cartografiante de lo indígena u originario (Reyna, 2020).

Laura Catelli (2018), retomando a Trouillot y Castoriadis, propone el concepto de *lo imaginario colonial* como conjunto de representaciones sostenidas sobre la dinámica de huella (visibilidad) y silencio (invisibilidad); a lo que podríamos agregar una dimensión no menos importante: la audibilidad e inaudibilidad de voces que expresan representaciones u ontologías otras. Ante esto, una de las tareas consiste en analizar lo colonial desde sus construcciones simbólicas, entendidas como invenciones con efectos subjetivantes con no pocas implicancias materiales en términos de las violencias que supone, pues de eso depende que podamos comprender por qué y bajo qué condiciones algunos hechos fueron posibles. Así, por ejemplo, sin considerar ese prisma cronologizante y cartografiante mencionado, no podríamos entender los procesos de interrupción, desplazamiento, expropiación territorial, desarticulación familiar y comunitaria, diáspora, violencia sexual, servidumbre, difamaciones y sospechas sobre la identidad indígena que operaron en Córdoba, y que pretendemos mostrar en este texto.

De este modo, lo espacial y temporal, como dimensiones analíticas, nos dan la posibilidad de ordenar algunas indicaciones sobre las particularidades de la estructuración colonial y sus efectos.

Permiten demarcar algunos contornos sobre la dicotomía entre sujeto moderno y alteridades indígenas (Castro-Gómez, 2000; Mignolo, 2010; Soria, 2015) que, en términos de sus efectos concretos, explican prácticas de apropiación y expropiación del espacio íntimamente vinculadas a imaginarios temporalizantes y espacializantes de lo indígena en diferentes momentos históricos, y no exclusivamente en el llamado periodo colonial. En otras palabras, desde estas coordenadas es posible comprender la configuración de ordenamientos territoriales que no han cesado hasta el presente y que prescriben formas de ser y estar en el mundo; mundo que luego del acontecimiento de la conquista se postuló como uno (moderno, capitalista, occidental, noratlántico, cristiano, patriarcal). Como indica Nick Shepherd (2015), dichos ordenamientos se asentaron en la conquista del tiempo y el espacio, cuyo resultado fue la institución de la tipología de lo pre-colonial, lo colonial y lo postcolonial⁴ que canceló compresiones distintas y multiformes del tiempo y el espacio.

Desde esta perspectiva, buscamos pensar los efectos de lo colonial en el presente de este territorio hoy llamado Córdoba. Pero ¿cómo pensar dichos efectos? En línea con lo que señala Gayatri Spivak (1997) en relación a las reactualizaciones del imperialismo, antes que una simple repetición de lo mismo preferimos pensar en *desplazamientos*; es decir, cómo lo colonial puede aparecer bajo formas que en apariencia no tendrían que ver con él y que, sin embargo, deben su eficacia a ese borramiento. Movernos entre lo que vemos y aquello que todavía no puede verse, pues está camuflado y es subyacente desde hace más de quinientos años, es una manera de transitar algunas respuestas sobre la distinción entre “lo viejo” y “lo nuevo”. Algo así como un desplazamiento camaleónico que nos invita a observar aquello que funciona como principio de organización de relaciones sociales coloniales y que se expresa en distintas formas de despojo territorial y modalidades de

⁴ Vale aclarar que, en este caso, referimos a una estructuración en términos de una linealidad que avanza desde la naturaleza hacia la cultura, donde lo post-colonial representa una etapa temporal. Por el contrario, cuando se habla de una perspectiva poscolonial, antes que aludir a una temporalidad específica, refiere a una postura epistemológica que interviene en los discursos e imaginarios coloniales.

disciplinamiento, subalternización, culturalización y tradicionalización de la diferencia que promueven ideas estáticas de un otrx local o nativx.

El objetivo de este artículo es mostrar contextos y procesos que dan cuenta de la presencia de lo colonial como principio de organización social en este territorio que habitamos bajo el nombre de Córdoba y que, en el presente, siguen vulnerabilizando a los pueblos indígenas. En el primer apartado, reconstruimos las particularidades de la configuración del imaginario de extinción de lo indígena y de la expropiación territorial que contribuyeron a conformar la extendida idea de “Córdoba sin indixs”. En el segundo apartado, a partir de algunos conflictos como emergentes, nos detenemos a pensar en las nuevas –o desplazadas– formas de lo colonial bajo el signo de preservación o defensa del patrimonio. En el tercer, y último apartado, ofrecemos algunas reflexiones a modo de conclusión que destacan la importancia de problematizar las continuidades de lo colonial a partir de sus desplazamientos.

Antes de pasar, entonces, al desarrollo de esta contribución, es importante reafirmar que emprendemos esta escritura desde diferentes trayectorias e identificaciones que nos sitúan en lugares diferenciales, pero lo hacemos desde una apuesta de enunciación que encuentra su suelo en historias indígenas acalladas pero no olvidadas; en memorias de abuelos y abuelas que marcan batallas que se libran en los tribunales y en las calles; en la investigación y la docencia; en la producción teórica y en los encuentros con hermanos y hermanas indígenas; en las ceremonias y en los ríos; en fin, en alianzas que se gestan en diferentes caminares.

¿CÓRDOBA SIN INDIXS?: LA CONFIGURACIÓN DE UN IMAGINARIO ANTROPOFÁGICO DE LA DIFERENCIA

El cambio histórico, en tanto experiencia de transformación que ocurre en determinado tiempo y espacio, no es algo que pueden vivenciar libremente todas las sociedades del globo. Algunos pueblos y naciones deben permanecer inmutables, anclados en sus tradiciones y habitando mudamente un no-tiempo mientras esperan, cual testigos pasivos, su anunciada muerte definitiva. Al

menos es lo que se espera para los pueblos indígenas en la gran mayoría de los territorios hoy llamados americanos. La transmutación, tan propia de la vida, tan necesaria en nuestro camino hacia la muerte, es un derecho del que pueden gozar solo algunos pocos, quienes encaramados en la senda del progreso y la civilización, ciertamente sí tienen futuro ¿Cómo es que hemos llegado a construir esas ideas que imaginan lo indígena en términos museificantes?, ¿acaso la alteración de pautas culturales, por citar solo un ejemplo, consolida la senda de la extinción de un pueblo?, ¿dónde quedan, entonces, las adaptaciones a contextos opresivos, las posibilidades de resignificar imposiciones y la habilidad para seguir existiendo?, ¿qué es al fin y al cabo la identidad?

Abordar estas preguntas supone el esfuerzo de ofrecer explicaciones más allá de esquemas binarios y simplistas, como analiza Damián Gálvez González en referencia a la obra de Said: llevar adelante un análisis del discurso colonial supone una interrogación de las “‘geografías imaginarias y sus representaciones’, tanto como las ‘territorialidades superpuestas’ en las cuales colonizador y colonizado [...] siguen coexistiendo a través de proyecciones, relatos e historias entretejidas” (2018: 15). Esta experiencia de coexistencia y superposición, desde donde pretendemos dar una discusión como autorxs indígenas y no indígenas, quizás perturbe ciertas representaciones. Sin embargo, no queremos clausurar este lugar de enunciación sino asumir que, en esta escritura surgida desde fronteras que se tejen desde lo conceptual, lo disciplinar y lo vivencial, transitaremos la complejidad de diversas conceptualizaciones de lo indígena como portadores de una diferencia radical asociada casi exclusivamente con la ruralidad, la oralidad, la naturaleza y la ritualidad. O, en palabras de Stuart Hall (1992), conceptualizaciones que surgieron vinculadas a la estructuración del mundo en términos de buenos/malos, nosotros/ellos, civilizados/incivilizados.

Correr el velo de un imaginario antropofágico de la diferencia en esta provincia nos permite dar cuenta de representaciones construidas y consolidadas a través de conocimientos inobjetados, como los científicos o estatales. Muchas discusiones sobre la identidad, la subjetividad, las otredades o

alteridades, han tendido a reificar las identidades indígenas, sin reconocer los problemas políticos, epistemológicos y ontológicos que derivan de la inhabilitación de la complejidad del cambio histórico, las disputas y los conflictos (Benhabib, 2006). Yendo a experiencias concretas, no podemos dejar de compartir que quienes pertenecen a los pueblos indígenas en Córdoba se ven tristemente obligados a cumplir con determinadas expectativas para ser interlocutorxs válidxs –como es el caso de dos de quienes escribimos este texto, cuando decidimos salir al ámbito público para llevar adelante algún reclamo o plantear cierta problemática. Expectativas alimentadas por estereotipos que no solo tienden a ontologizar lo indígena en el pasado o en ciertas geografías, sino que se proponen de fondo controlar y regular la velocidad con la que debe darse el cambio histórico. Es que cuando lxs indígenas tienen la osadía de anunciarse públicamente, se motorizan un sinnúmero de representaciones de larga data (Zapata Silva, 2019) que desvían, las más de las veces, la atención en referencia a los asuntos que en principio se quieren discutir.

Pero ¿cuándo y quiénes han producido esos imaginarios que encapsulan el ser indígena en Córdoba en coordenadas tan estrechas? Si nos damos la tarea de rastrear genealógicamente indicios y huellas al respecto, podemos observar instituciones y dispositivos que contribuyeron no solo a una progresiva desterritorialización y desestructuración de familias y comunidades indígenas, sino también a abonar la idea de que, pasado cierto periodo de ordenamiento político-territorial y de gestión de la población, los pueblos indígenas podían darse por extinguidos.

Desde los primeros años de la invasión a la *Canchira*⁵ se llevó adelante la expropiación de territorios a partir de repartimientos de tierras y solares, cuyo resultado fue que los invasores obtuvieran títulos de propiedad; si bien, no está de más recordarlo, instituciones como la encomienda negaban la titulación de tierras según las leyes de la época. Desde el siglo XVI y por lo menos hasta finales del siglo XVIII, la encomienda fue uno de los dispositivos por excelencia que permitió que, mediante merced real, los encomenderos gozaran de la propiedad de la tierra *de hecho*, pero

⁵ En lengua *camiare*, madre sierra o sierra madre.

también de ciertos beneficios: entre ellos, el control y el “cuidado” de indios, garantizados por la figura del repartimiento. En estos encuadres coloniales, los encomenderos desplegaron diversas estrategias para acceder “legalmente” a la propiedad de las tierras de los encomendados y perpetraron prácticas de abuso, servidumbre, esclavitud, humillación y evangelización.

De manera complementaria, las diversas legislaciones coloniales promovieron la creación de “reducciones” o “pueblos de indios” para asegurar la permanencia de las familias indígenas en demarcaciones territoriales precisas y, así, garantizar su control y disciplinamiento mediante distintos mecanismos. Uno de los efectos más notables de esta dinámica fue que, mediante la práctica evangelizadora, se impusieron los nombres y apellidos de los conquistadores a través del bautismo: el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Limense permitieron “extirpar nombres de las idolatrías” y aceptaron el mecanismo para que las familias indígenas adoptaran aquellos nombres y apellidos, generándose así una política del olvido que intentó cortar los lazos que unían a los linajes originarios con el territorio (Reyna, 2020).

Esta imposición tuvo el efecto de ocultar linajes considerados indeseables e interrumpir la posibilidad de que los pueblos indígenas ejercieran el derecho a nombrarse y reconocerse como parte de una compleja trama ontológica e identitaria vinculada al territorio. Veamos más en detalle los efectos de este andamiaje que resultó en desplazamientos, despojos, borramientos y negaciones:

[El] reagrupamiento en “pueblos de indios” tuvo como régimen de administración el Cabildo emulando a la institución blanca y española, por lo cual se estableció una mixtura entre curacas, regidores y alcaldes para el gobierno del pueblo, los llamados “mandones” estaban encargados del control social y de generar los mecanismos necesarios para el pago del tributo que debían entregar al Capitán Recaudador, quien iba acompañado del curaca o “mandón” y de otras autoridades como regidores o soldados. Recordemos que las disposiciones con respecto al empadronamiento de tributarios establecían que debían registrarse todos los que habitaban el pueblo. En este sentido, el

Virrey Sobremonte expresaba las prerrogativas que tenían los indios tributarios declarando que estos estaban exentos de “cualquier servicio personal y real no ocupándose de las milicias ni contribuciones dejándoles el uso de sus tierras en común y en particular”. Estas prerrogativas no se desarrollaron en la práctica, ni con relación a las milicias, ni al uso de sus tierras. En este último punto, las autoridades o vecinos litigantes en los conflictos por tierras alegaban que los que las ocupaban no eran indios originarios –argumento poco viable de cumplir ante el avance del mestizaje–, que andaban dispersos –en una geografía caracterizada por montes y bosques–, o que eran vagamundos, la connotación social de “vago” –cuando en la mayoría de los casos desarrollaban economías de subsistencia–, y que no cumplían con la obligación de tributar. De esta manera, los discursos citados justificaban el reagrupamiento y desalojo sobre todo de los grupos o pueblos poco numerosos y en consecuencia los indígenas perdían su principal medio de subsistencia que era la tierra (Misetich Astrada, 2023: 6).

Podemos ver cómo estos procesos de marcación y desmarcación de lo indígena funcionaron como principio estructurante de relaciones sociales coloniales. En la conformación de narrativas de extinción participaron no solo cronistas, religiosos, funcionarios y militares del periodo colonial, sino que también en tiempos republicanos otros actores fueron partícipes activos en la consolidación de sentidos comunes acerca de la presencia/ausencia de los pueblos indígenas. Agencias estatales e instituciones académicas fueron parte de procesos de desmarcación étnica y operaciones de mestizaje que funcionaron “como instrumentos ordenadores de la des-etnización, en tanto cristalizaron la idea de ‘extinción’ del indígena comechingón” (Bompadre, 2013: 2). De allí que los discursos, instituciones y mecanismos de (des)marcación indígena deban ser leídos tanto en lo que dicen como en lo que silencian. Como uno de nosotrxs expresa en una reflexión sobre el papel de la historiografía en este proceso:

En Córdoba, como en otras provincias, esta narrativa negadora encuentra su génesis en ciertas hipótesis académicas de la historiografía del siglo XX. Se ha planteado que los procesos de *mestización*, y la *caída demográfica* del siglo XVIII, fueron hitos que nos hicieron desaparecer, y se ha tomado como *verdad* la cantidad de población *india* registrada en padrones y censos coloniales, para hipotetizar tal extinción. Claramente, negar que existió un proceso de desbarajuste y descenso poblacional (por el mismo impacto de la invasión, por los traslados forzosos, los maltratos, y las huidas al monte, etc.) sería aventurado [...] De allí que debemos comprender, como han señalado oportunamente Castro Olañeta y Tell (2011), que no se debe confundir el registro de la población con su historia [...] Así, por ejemplo, se ha tomado como verdad histórica la *ausencia de indios* en una encomienda, sin contemplar otros aspectos centrales para la historia colonial, como la manipulación hecha por parte de los encomenderos para declarar *vacías* las encomiendas (lo que les otorgaba derechos sobre las tierras) o las (reiteradamente registradas) estrategias de la *huida* y de la *fuga* (Reyna, 2020: 57-59, el resaltado es del original).

Y, en ese mismo sentido, tampoco debemos olvidar que ciertas normativas y discursividades modernas tuvieron la intencionalidad de disciplinar, marcar peyorativamente e invisibilizar prácticas indígenas y modos otros de estar en el territorio. Hablamos de las diversas leyes de tierras que desde 1858 desconocieron títulos en ese momento considerados como “precarios” e intentaron “ordenar” el territorio ya en términos liberales; de su corolario como fueron las leyes de expropiación de las “comunidades indígenas” (N° 250, 854 y 1002 de los años 1881 y 1885) que permitieron que miles de hectáreas dejaran de estar en manos indígenas⁶; del Código Rural de 1885 que prohibía realizar

⁶ Nos estamos refiriendo con exclusividad a las tierras en manos de los antiguos pueblos de indios, dejando de lado las que el estado-nación expropiara al pueblo ranquel desde mediados de la década del 60 del siglo XIX cuando avanza la frontera del río Cochancharaba (Cuarto) al río Quinto (Popopis). Se estima que, entre las décadas del 70 y del 80 de ese siglo, Córdoba obtuvo cerca de 3 millones de hectáreas a partir de las campañas punitivas desplegadas durante el periodo, que tuvieron su corolario con la llamada “Conquista del desierto”. En relación a

“corridas” de suris y guanacos a los pobladores de la campaña; de la Ley de Vagos de 1883 que obligaba a conchabarse a los “malentretidos” (poniendo a producir en términos capitalistas a aquellas manos consideradas ociosas); de la instalación de la idea de “descendiente” como modalidad *sui generis* de “ser indígena” a fines del XIX (Bompadre, 2015); y de la generación de narrativas que sospechaban tempranamente de la indianidad de lxs sujetxs a los que se quería expropiar las tierras y que lxs marcaban como “perniciosos” para la república, como el auto de 1815 que el procurador Díaz Vélez dirigió al Gobernador Intendente en 1815 (CIICA, 2021), entre tantos otros ejemplos históricos que podríamos referenciar.

A partir de lo enunciado, podemos decir que la idea según la cual habitamos una provincia “libre de indixs” (entendiendo por indixs a aquellxs sujetxs imaginadxs como arcaicxs e incivilizadxs, no modernxs y cercanxs a la naturaleza) está arraigada en un principio de (des)marcación de lo indígena como organizador de una estructura colonial que promovió prácticas de desterritorialización, desarticulación comunitaria e interrupción de una trama relacional con la *Canchira*. Todo ello, da cuenta de un imaginario de mestizaje que, en muchos territorios hoy llamados latinoamericanos, funcionó como metáfora de la violencia colonial (Catelli, 2021); es decir, como forma desplazada de una violencia que representa la desaparición de lo indígena como una verdad histórica y no como una ficción con claros efectos en el presente.

VIOLENCIA TERRITORIAL: LO PATRIMONIAL COMO NUEVO ENCLAVE DE LO COLONIAL

Si, tal como venimos anticipando, la estructuración colonial de las relaciones sociales en Córdoba puso en marcha diversas instituciones y dispositivos asentados en –y productores de– un

las tierras “ocupadas” por las “comunidades indígenas” (así lo expresa la ley de expropiación de 1881) si bien no hay cifras precisas, estimamos que fueron expropiadas más de 100 mil hectáreas que hasta el momento estaban en manos de los comuneros indígenas de Soto, Pichana, San Marcos, La Toma, Cosquín y Quilino (Reyna, 2020).

imaginario de extinción, una de las tareas urgentes que debemos seguir sosteniendo es desacomodar las piezas que componen esa narrativa. Hacerlo no es una cuestión sencilla, porque a pesar de una amplia normativa internacional, nacional y provincial que reconoce la preexistencia de pueblos indígenas a la conformación de los estados republicanos y que establecen garantías a sus derechos, lo imaginario configura subjetividades y formas de comprensión que siguen hondamente arraigadas. Tanto en el pasado como en el presente, el imaginario colonial que dicta el borramiento de lo indígena de la “progresión” de la historia opera en pliegues inimaginables. Para ilustrar este punto:

Hace un siglo era impensable la idea de que los pueblos indígenas fuesen una fuerza activa en el mundo contemporáneo. Para la mayoría de los pensadores occidentales, las sociedades nativas pertenecían a un estadio previo, inferior, de la historia de la humanidad, y estaban condenadas a la extinción por el avance de la historia y el progreso. Incluso quienes simpatizaban con tales pueblos, consideraban que no se podía hacer mucho para evitar su destrucción o, por lo menos, su asimilación al orden dominante (De la Cadena y Starn, 2009: 191).

Esto nos muestra no solo la complejidad del asunto sino también que el reconocimiento de la continuidad como derecho de los pueblos indígenas debe transitar un difícil derrotero. Y esto se pone en juego en campos tan distintos como el de la justicia, las políticas públicas, la academia, la lucha política, los afectos. Porque, como venimos diciendo, admitir la presencia de lo indígena en nuestra contemporaneidad supone ir a contrapelo de categorías, discursos y sentidos comunes relacionados con la historia, la cultura, la tradición, la identidad, el pasado y el presente. Es por este motivo que en Córdoba sigue siendo tan difícil admitir la presencia y continuidad de lo indígena, porque la historia local –incluso aquella que recupera una tradición revolucionaria que tiene sus símbolos en la Reforma del 18, el Cordobazo y el Viborazo (Reyna, 2020)– se ha sostenido sobre un supuesto de mestizaje o

acriollamiento que enuncia su composición poblacional bajo el nombre de “cordobeses”.

Pero detrás de ese nombre hay historias y procesos de comunalización contemporáneos que, por lo menos desde los noventa, recuperan *lo comechingón*⁷ como signo de presencia y categoría de pertenencia en el marco de diversos procesos de autoreconocimiento. Una muestra de ello son los resultados de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005, del Censo de Población y Vivienda de 2001, que contabilizó 10.863 personas que se autoidentificaron como comechingones,

[e]ntre ellos, 5.119 habitaban en la provincia de Córdoba, (reconociéndose 3.817 como pertenecientes a este pueblo y 1302 como descendientes de primera generación) y 5.744 en el resto del país. A su vez, la encuesta significó que el 88,1 % del total general vivía en centros urbanos, mientras que el 11,9% en zonas rurales. El Censo de Población, Hogares y Vivienda de 2010, actualizó estas cifras, arrojando un total de 34.546 personas que se reconocen comechingones (Bompadre, 2013: 5).

Estos datos muestran que, en el contexto de ciertas coyunturas, aquellas historias indígenas supuestamente desaparecidas comenzaron a rearticularse para mostrar que el pasado no es un mero “pasado”, sino una instancia que necesita ser re-narrada para el desocultamiento de linajes acallados (Misetich Astrada, 2023).

La rearticulación de esa presencia implica mostrar la continuidad de la violencia colonial allí donde parece no funcionar; o mejor dicho: hilar acontecimientos que a simple vista aparecen

⁷ Etnónimo que da cuenta de uno de los pueblos indígenas asentados en la actual provincia de Córdoba y San Luis. Si bien existen discusiones sobre la existencia o no de un pueblo así llamado al momento de la invasión y conquista, es una de las nominaciones más utilizadas (junto con la de *camiare* y *camichingón*) por las actuales comunidades originarias en la región.

aislados o sin relación. Ese gesto político requiere también dar cuenta de los desplazamientos de la violencia colonial, porque ésta aparece incluso bajo el auspicio del reconocimiento, como por ejemplo cuando se otorga el derecho a hablar en clave de “tradicición”, “conservación de la cultura” o “resguardo de la naturaleza” en contextos de pretendida convivencia multicultural. En Córdoba, la lucha política viene mostrando la continuidad de una violencia territorial que no tiene la modalidad más conocida de extractivismo a gran escala, sino que se manifiesta en diversas prácticas que afectan la integridad psicofísica y la subsistencia familiar, tales como: desmontes, incendios, loteos inmobiliarios, proyectos turísticos, destrucción de sitios arqueológicos y reservas indígenas, estafas, engaños, corte de cercos perimetrales, amenazas, matanza de animales, y agresión a mujeres y niños.

Como lo denunciaron más de 30 comunidades indígenas en un documento que resultó de una conferencia de prensa titulada “La violencia territorial hacia las comunidades indígenas de Córdoba”, realizada el 14 de diciembre del 2020:

[E]stos atropellos y violación a nuestros derechos como pueblos originarios [son] hechos de VIOLENCIA TERRITORIAL pues todas las violencias en sus diversas manifestaciones tienen como objeto despojarnos hoy como ayer, de nuestros territorios ancestrales, conocimientos y espiritualidad. Comprendemos que esta escalada de VIOLENCIA TERRITORIAL no es reciente pero que se ha acrecentado producto de la pandemia y a raíz de la especulación inmobiliaria y negocios extractivistas, los incendios, la actividad extractivista de las canteras, usurpaciones y barrios cerrados, y la ausencia de políticas públicas y voluntad política de juzgados, municipios y comunas para hacer valer los derechos sancionados en la Constitución Nacional y el derecho indígena (Museo de Antropologías, “No podemos ser sin pertenecer”, 2020).

Tal como se enuncia allí, esta violencia territorial no es nueva pero adquirió una particular fuerza con la pandemia, contexto en el

que salieron a la luz mediática varios casos que pusieron en evidencia la fragilidad jurídica en la que se encuentran muchas familias y comunidades. En oportunidad de la conferencia de prensa, se mencionaron con detalle atropellos de diversa índole en territorios de los Departamentos Colón, Cruz del Eje, General Roca y Punilla. Tales hechos sintetizan una violencia territorial en sentido colonial, en la medida que atentan contra un modo de entender, estar, saber, hacer y sentir el territorio que se despliega en varias dimensiones según los casos: de género (contra los cuerpos-territorio de las mujeres), material (destrucción del monte), ontológica (destrucción de las tramas vinculares y espirituales con el territorio/monte) y epistémica (ya que en muchos conflictos se conceptualiza el territorio desde categorías científicas que arqueologizan y patrimonializan identidades y materialidades) (Misetich Astrada, 2021).

Este último aspecto resulta crucial para entender algunas continuidades de lo colonial en el presente, ya que muchos conflictos territoriales están atravesados por dispositivos de patrimonialización y arqueologización que definen lo que el territorio es, cómo debe resguardarse y qué medidas deben contemplarse ante la intervención que supone una obra pública o emprendimiento empresarial. En muchos conflictos se pone en juego un paradigma de lo patrimonial que define el marco de las luchas y las posibilidades/limitaciones para la defensa de los derechos indígenas. Ante esto, consideramos importante complejizar la idea de “nuevos” colonialismos a partir de emergentes que tomaron notoriedad reciente en el contexto del Proyecto Autovía Alternativa Ruta 38 en el Valle de Punilla y que ponen en escena el problema de lo patrimonial.

Impulsado desde hace algunos años, dicho proyecto forma parte del Plan Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), cuyo objetivo es trazar una vía para mayor conectividad regional entre regiones de Argentina y consolidar corredores biocénicos en pos de una matriz productivista. Desde el 2017, el estado provincial, a través de la Empresa Camino de las Sierras, presentó varios informes de impacto y evaluación ambiental, organizados en función de los

varios tramos que se pretenden construir. En ese marco, diferentes sujetos se organizaron en asambleas y diversas modalidades de respuesta territorial y ciudadana, logrando instancias de debate y resistencia que, entre otras cosas, lograron la realización de Audiencias Públicas con gran impacto político y mediático, sobre todo en 2018 y 2021 (Collo y Uanini, 2022; Britos y Zurbriggen, 2022).

Uno de los aspectos de este problema –en el que se conjugan ontologías, cosmovisiones y derechos indígenas, así como conocimientos científicos y agencias estatales– es precisamente el patrimonial. Una primera cuestión a mencionar son las irregularidades con las que se llevaron adelante algunos tramos de implementación de la obra porque, a pesar de procesos judiciales impulsados por ambientalistas, eventos, charlas, ceremonias y caminatas para detener la destrucción del monte y denunciar el incumplimiento de normativas de derecho indígena (como el Convenio 169 de la OIT), la inacción de la justicia local permitió la continuidad de la destrucción territorial bajo el instrumento de “informes de impacto”. Estos informes expresan datos de factibilidad de una obra e incluyen informes arqueológicos que miden riesgos que habilitan en muchos casos la destrucción de materialidades y la alteración de lugares sagrados indígenas.

Para ilustrar lo que venimos diciendo, resulta interesante mencionar un hecho reciente en el contexto de los conflictos y resistencias vinculados a este proyecto. En el mes de febrero del presente año, la Agencia Córdoba Cultura, ante el pedido de información de un referente de la Comunidad Indígena Las Tunas en relación al procedimiento y tratamiento de pircas ancestrales ubicadas en una de las trazas de la Autovía, decidió un procedimiento de desarme en base a un informe de impacto arqueológico y comunicó que:

En el caso de que los propietarios deseen recibir voluntariamente los materiales de las pircas que se encuentran en su terreno, deberán ser entregados con la elaboración de un acta policial [...] caso contrario, de no ser reclamados por los

propietarios, se recomienda colocarlos ordenadamente junto a los extremos en donde se produjo el corte, generando una acumulación en forma contigua que resultará en el engrosamiento de las pircas (Agencia Córdoba Cultura, 2023).

Esto generó una inmediata respuesta por parte del referente de la comunidad mencionado, quien declaró en un medio de comunicación:

Para mí, es el lugar de los originarios que me precedieron y me legaron la vida aquí. Repudio el desprecio manifiesto a nuestra comunidad indígena y el destrato permanente que nos ha prodigado. Rechazo y me indigno al comprobar que quien debe custodiar nuestro patrimonio, lo destruye y entrega como souvenir de recuerdo a los comuneros. Indignación, discriminación y necesidad de justicia (El Resaltador, "Autovía Punilla: denuncian destrucción de las pircas ancestrales a la Comunidad Las Tunas", 2023).

Traemos este ejemplo para mostrar no solo la manera en que el paradigma de lo patrimonial encierra una dinámica de protección/destrucción, sino también –y fundamentalmente– la manera en que pone a trabajar dispositivos científicos al servicio de la continuidad de la lógica colonial, al igual que ocurrió cuando se expropiaron las tierras de las comunidades indígenas de Córdoba a fines de siglo XIX (Reyna, 2020: 211). Es interesante observar de qué manera los estudios de impacto refuerzan una racionalidad científicista que, bajo distintos ropajes y lenguajes, opera a favor de una mayor acumulación por despojo en favor de sectores económicos y de una idea de desarrollo moderno/colonial. Muchos estudios de impacto arqueológico, al tiempo que clasifican y ordenan un territorio según criterios de la disciplina, lo liberan para que sea afectado, incluso bajo el argumento de "mitigar" su alteración. En este proceso de evaluación e información sobre los territorios y materialidades indígenas, se deja de lado la compleja y

rica trama ontológica, espiritual y filosófica que contienen los lugares sagrados⁸ de las comunidades, incluidos los ríos, los árboles y las rocas que son parte constitutiva de las memorias ancestrales.

A los ojos de las/nuestras comunidades indígenas, no hay duda sobre qué es sagrado, ancestral y propio de la vida o historia de las actuales y pasadas generaciones, porque no hay relación de disociación o propiedad, sino un vínculo acorde a lo recibido de lxs ancestrxs, ser unx con la tierra, la *Canchira*, la *mapu*, la *pacha*.⁹ Sin embargo, en el ejemplo mencionado y en muchos otros, el despojo de la autonomía sobre territorios y materialidades –como ocurre con ajuares funerarios, artefactos y piezas que se “recuperan” bajo el argumento de “preservar” bienes culturales–, violenta los vínculos establecidos entre los seres visibles y no visibles, altera e irrumpe las significaciones, cosmovisiones y ontologías indígenas. Por eso, la patrimonialización tiende un puente a la vez que una trampa, porque en nombre del bien común se anula la diferencia, se nos sigue consumiendo en el fragor de los despojos y, como dice Cristóbal Gnecco (2021), opera un desarraigo de los referentes de memoria indígena.

Ante esto, es necesario problematizar la supuesta neutralidad de nociones y normas relacionadas con el cuidado y preservación de la cultura, como es el caso de aquellas vinculadas al paradigma del patrimonio. En muchas ocasiones, las mismas interrumpen la relación entre las comunidades indígenas y las materialidades legadas, favoreciendo un despojo por incautación que quita bienes a una persona o colectivo y ejerce una violencia que incluye aspectos ligados a lo material, lo simbólico y lo ontológico. En este sentido, es una acción que expresa una “nueva” forma de la expropiación y expropiación colonial, en cuyo espectro se enfrentan maneras de habitar –y ser– con el territorio radicalmente distintas, donde una de ellas es puesta en desventaja, subalternizada y alterizada. Esto último no es menor porque, recordemos, en los

⁸ A propósito, la idea de *lugar* o *sitio sagrado* la utilizamos para designar aquellos espacios particularmente importantes, por sus características históricas, espirituales, afectivas, etc. (Reyna, 2022).

⁹ En mapudungum, *mapu* es tierra. En quechua, *pacha* si bien es tiempo/espacio, es significado comúnmente como tierra.

llamados estudios de impacto arqueológico que conciernen a obras que ponen en riesgo los derechos indígenas, las comunidades no son convocadas como voz legítima, ni para consensuar criterios ni para tomar decisiones. Numerosos sitios han sido afectados gravemente con la construcción de la autovía, lo que muestra un aspecto destructivo muy alejado de los mandatos internacionales de preservación y salvaguarda promovidos desde la UNESCO y las oficinas locales de gobernanza. En ese sentido, estas patrimonializaciones neoextractivistas mostrarían una cara de lo colonial operante, que sostiene jerarquías y subalterizaciones, multiplica desigualdades y despojos en zonas de sacrificio instituidas por el capitalismo contemporáneo (Jofré, 2019).

A MODO DE CIERRE: REFLEXIONES COMPARTIDAS

Como en muchos territorios de esta región del sur global, la conformación del estado nacional y los estados provinciales no estuvo al margen de la violencia colonial. Por el contrario, produjo y sigue reactualizando una antropofagia de la diferencia que, como hemos expresado, adquirió forma a través de narrativas de extinción, mestizaje y criollización; o bien, como dice María Calderón Archina en relación a narrativas huarpes, se materializó en una política de exhibición: “[t]odo aquello que tuviera que ver con las poblaciones originarias, fue relegado a un pasado estático y distante, materializado en pinturas rupestres o enseres exhibidos en las vitrinas de museos provinciales. Sin rastros que denotaran su continuidad” (2022: 264). Pasaron muchas décadas hasta que las normativas internacionales, nacionales y provinciales reconocieran esa continuidad y los renaceres que llevan décadas pulsando por el reconocimiento de la presencia de los pueblos originarios en el territorio de lo que hoy es Argentina, y en toda *Abya Yala*-América Latina.

No es novedad que la vigencia de leyes no lleva necesariamente a la efectivización de los derechos que reconocen, ni que el estado no sea el garante de los mismos a pesar de su adhesión a marcos jurídicos internacionales. Lo que intentamos mostrar en este texto es que el paradigma de lo patrimonial –donde se da una

compleja dinámica entre lo ancestral, lo territorial, lo burocrático, lo científico y lo empresarial–, las leyes y los marcos de comprensión que darían protección a los derechos indígenas generan un laberinto en el que dudosamente se encuentra una fácil salida. En este laberinto, las empresas tienen la llave maestra a partir de sus informes y estudios de impacto que, como han mostrado algunas investigaciones (Collo y Uanini, 2022), se sostienen en supuestos urbanocéntricos y antropocéntricos al servicio de la acumulación capitalista propia del modelo de desarrollo moderno/colonial y en detrimento de otras nociones de territorio.

Esto pone en evidencia cómo la gobernanza internacional y local, al tiempo que instituye la idea de patrimonio como criterio de resguardo mediante concepciones reificantes y romantizadas de las culturas indígenas, instrumenta mecanismos de destrucción y subalternización. Descolocar los sentidos del patrimonio en general, y del patrimonio arqueológico en particular, es una tarea necesaria para mostrar cómo sus paradojas y trampas atentan contra la autonomía de los pueblos indígenas, determinando sus destinos, poniendo en peligro sus vidas y destruyendo la relación entre seres del territorio. Como hemos intentado mostrar a partir de algunos conflictos territoriales emergentes en el presente de esta provincia llamada Córdoba, la cuestión patrimonial muchas veces pone en escena el modo en que lo colonial se desplaza y actualiza, en la medida que en muchos casos la densidad histórica y ontológica de lo indígena se tramita desde paradigmas y lenguajes que, antes que dislocar los principios estructurantes de lo colonial, lo confirman bajo nuevos signos y argumentos.

Bibliografía

Benhabib, S. (2006): *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandra Vassallo, Buenos Aires, Katz.

Bompadre, J. M. (2013): "Procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba", ponencia presentada en la X RAM - Reunión de Antropología del Mercosur, Córdoba, 10 - 13 de julio, inédita.

Bompadre, J. M. (2015): *(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscigenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, inédita.

Britos-Castro, A. y Zurbriggen, S. (2022): "Narrar(nos) desde el cuerpo territorio. Nuevos apuntes para un pensamiento situado y metodologías en contexto", en *Ánfora*, N° 29, 43-70.

Calderón Archina, M. A. (2022): "Reconocimiento, reparación y expropiación. Alteridades huarpes y Estado en San Luis", en Jofré, I. C. (ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum (región de Cuyo, Argentina)*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, 261-279.

Castro-Gómez, S. (2000): "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 145-161.

Catelli, L. (2018): "Lo colonial en la contemporaneidad. Imaginario, archivo, memoria", en *Tabula Rasa*, N° 29, 133-156.

Catelli, L. (2021): "Lo racial como dispositivo y formación imaginaria racial", en Catelli, L.; Rodríguez, M. y Lepe-Carrión, P. (comps.), *Condición poscolonial y racialización: una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada*, Guaymallén, Qellqasqa, 91-129.

Catelli, L., Rufer, M. y De Oto, A (2018): “Introducción: pensar lo colonial”, en *Tabula Rasa*, N° 29, 11-18.

CIICA (2021): *Aborígenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de la Toma. Sus caciques, acciones y línea de sucesión*, Córdoba, Imprintica.

Collo, G. y Uanini, H. (2022): “Hacia una territorialización de las evaluaciones de impacto ambiental: el caso del proyecto de Autovía Alternativa Ruta 38 (Valle de Punilla, Córdoba, Argentina)”, en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, N° 22, 107-134.

De la Cadena, M. y Starn, O. (2009): “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”, en *Tabula Rasa*, N° 10, 191-223.

Galvez Gonzalez, D. (2018): “Antropología y política en Edward Said y Stuart Hall”, en López Nájera, V. R. (coord.), *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*, México DF, Universidad Nacional de México, 13-27.

Gnecco, C. (2021): “Patrimonialización como despojo: tiempos otros y tiempos de otros”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol.51, N° 2, 319-324.

Hall, S. (1992): “The rest and the west: discourse and power”, en Hall y Gieben, B. (eds.), *Formations of Modernity*, Londres, Polity Press, 49-111.

Jofré, C. (2019): “Patrimonialización neoextractivista. Una nueva forma de reproducción de la violencia para la desposesión de los cuerpos y los territorios”, en *Libro de Resúmenes del XX Congreso de Antropología Argentina*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 829-832.

Jofré, C. (2022): “Los caminos de la servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonialización neoextractivistas del Qhapaq Ñan”, en Jofré, C. y Gnecco, C. (comps.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*, Tandil, UNICEN, 193-232.

Mignolo, W. (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo.

Misetich Astrada, L. (2021): "Violencia territorial hacia las comunidades indígenas en Córdoba (Argentina)", en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, N° 19, 31-53.

Misetich Astrada, L. (2023): *Linajes des-ocultados y derechos en acción ante el racismo y el despojo: una historia de Las Tunas, Coschín-Cosquín. Punilla, Córdoba (Arg.)*, inédito.

Quijano, A. (1992): "Colonialidad y modernidad / racionalidad", en *Perú Indígena*, N° 13, 11-20.

Quijano, A. (1998): "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Ecuador Debate*, N° 44, 227-238.

Quijano, A. (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 201-246.

Reyna, P. (2020): *Crónica de un renacer anunciado: expropiación de tierras, procesos de invisibilización, y reorganización comechingón en Córdoba*, Córdoba, Ecoval.

Reyna, P. (2022): "'El territorio es memoria, y la memoria es territorio'. Reflexiones y diálogos camiare sobre recuerdos, espacios e identidades indígenas", en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, N° 22, 9-42.

Shepherd, N. (2015): "Arqueología, colonialidad, modernidad", en Gnecco, C., Haber, A. y Shepherd, *Arqueología y decolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo, 19-70.

Soria, S. (2014): "Sujeto y alteridad: problemas y desplazamientos desde una perspectiva decolonial", en *Sujeto. Una categoría en disputa*, Adrogué, La Cebra, 65-97.

Spivak, G. (1997): *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal.

Zapata Silva, C. (2019): *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*, Wetzlar, CALAS y Bielefeld University Press.

Fuentes:

Agencia Córdoba Cultura (2023): Comunicado “Comienzo corrimiento de pircas”.

El Resaltador (2023): “Autovía de Punilla: denuncian la destrucción de pircas ancestrales pertenecientes a la comunidad Las Tunas”, disponible en: <https://elresaltador.com.ar/autovia-de-punilla-denuncian-la-destruccion-de-pircas-ancestrales-pertenecientes-a-la-comunidad-las-tunas/>

Museo de Antropologías (2020): “No podemos ser sin pertenecer”, disponible en: <https://museoantropologia.unc.edu.ar/2020/12/21/no-podemos-ser-sin-pertenecer/>