

CUERPXS Y TERRITORIOS
DISIDENTES Y TRANSGRESIVOS

DE DÓNDE VENGO: HACIA UNA ETNOGRAFÍA CAMIARE COMECHINGÓN SITUADA- TRANSMUTANTE

LAURA MISETICH ASTRADA

Comunidad Canchira. Pueblo Camiaré Comechingón
Editorial indígena HEN
lmisetich@gmail.com

Aceptado para publicación 22 de octubre 2023

Resumen

De dónde vengo es un breve ensayo que traspone e intersecta mundos de reflexividades y problematizaciones que circulan y espiran, nociones y experiencias en donde resuenan lecturas de autoras feministas mestizas como Gloria Anzaldúa con el propósito de construir una sintonía estética-política para pensar una etnografía camiare comechingón. Desde una enunciación como mujer camiare comechingona de profesión antropóloga propongo un diálogo abierto a muchos mundos desde los bordes y cruces, evocando reflexivamente experiencias y visiones de mundos, desde etnografías situadas de mis memorias familiares. Como parte del Pueblo camiare comechingón y en un contexto de activación de procesos de comunalización y luchas territoriales antiextracivistas, en la Provincia de Córdoba en el centro oeste de Argentina, convido a cruzar, mover, reconocer, desinstalar, transponer fronteras, epistemológicas y ontológicas para problematizar las continuidades moderno-coloniales y patriarcales por las cuales fuimos marcadas las mujeres indígenas, las activistas e investigadoras.

Palabras clave: etnografía, mujer camiare comechingón, memorias, pueblos indígenas.

WHERE I COME FROM: TOWARDS A SITUATED-TRANSMUTING CAMIARE COMECHINGÓN ETHNOGRAPHY

Abstract

Where I come from is a short essay that transposes and intersects worlds of reflexivities and problematizations that circulate and exhale, notions and experiences in which readings by mestizo feminist authors such as Gloria Anzaldúa resonate with the purpose of building an aesthetic-political harmony to think about a Comechingón changing ethnography. From an enunciation as a Camiare Comechingona woman by profession an anthropologist, I propose a dialogue open to many worlds from the edges and intersections, reflexively evoking experiences and visions of worlds from situated ethnographies of my family memories. As part of the Camiare Comechingón people and in a context of activation of communalization processes and anti-extracivist territorial struggles in the Province of Córdoba in Central-Western Argentina, I invite you to cross, move, recognize, uninstall, transpose borders, epistemological and ontological, to problematize the modern-colonial and patriarchal continuities by which Indigenous women, activists and researchers, were marked.

Keywords: ethnography, Camiare Comechingón woman, memories, Indigenous peoples.

DE ONDE VENHO: RUMO A UMA ETNOGRAFIA CAMIARE COMECHINGÓN SITUADA-TRANSMUTADORA

Resumo

De onde venho é um pequeno ensaio que transpõe e cruza mundos de reflexividades e problematizações que circulam e exalam, noções e experiências nas quais ressoam leituras de autoras feministas mestiças como Gloria Anzaldúa com o propósito de construir uma harmonia estético-política para pensar uma etnografia comechingón em mudança. A partir de uma enunciação como mulher camiare comechingona de profissão antropóloga, proponho um diálogo aberto a muitos mundos a partir das bordas e interseções, evocando reflexivamente experiências e visões de mundo a partir de etnografias situadas de minhas memórias familiares. Como parte do povo camiare comechingón e num contexto de ativação de processos de comunalização e de lutas territoriais anti-extracivistas na Província de Córdoba, no Centro-Oeste da Argentina,



convido-vos a atravessar, mover, reconhecer, desinstalar, transpor fronteiras, epistemológicas e ontológicas, para problematizar as continuidades moderno-coloniais e patriarcais pelas quais as mulheres, ativistas e pesquisadoras indígenas fomos marcadas.

Palavras-chave: etnografia, mulher camiare comchingón, memórias, povos indígenas.



Introducción¹

*Para todas las Julias y Marías de todos los árboles
en los que nos abrazamos, en ramas y raíces*

Las subjetividades y memorias parecieran continuar subalternizadas bajo la visión dominante de un mundo prolijamente ordenado por el Estado y la ciencia hegemónica. Es impensado o poco frecuente, que académicxs y profesionales “blancxs” y “occidentales” tengan que exponer-se y explicitar sus adscripciones étnicas, de clase o de género. Es usual leer trabajos que dan cuenta de lugares de enunciación en términos de racionalidades metodológicas y epistemológicas, anticipaciones de sentidos o proponiendo el esfuerzo constante de la reflexividad adoptando técnicas de objetivación en la investigación como la vigilancia epistemológica (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2013). No es habitual, sin embargo, que éstas incluyan observaciones explícitas acerca de las trayectorias personales y posibles adscripciones ideológicas, o leer autocríticas y revisitas a las propias producciones. Menos común aún, es encontrar, la incorporación de las heterogeneidades en términos ontológicos o interseccionales. No se espera ni se solicita, ese ejercicio, a menos que haya un auto-reconocimiento explícito como miembro de un colectivo que habita “la diferencia” en el sistema sexo-género, o étnico. Desde estas coordenadas es que problematizo las reproducciones sociales que se encuentran también en el mundo académico y de la ciencia, bordes que son clausurados, opacados y convertidos en inaudibles habitualmente, por estar normalizados como parte del discurso hegemónico. Se trataría de habilitar conversaciones por estos *sures*, que desnaturalicen supuestos instituidos y prácticas conservadas sin afectaciones directas en términos onto-epistémicos.

De dónde vengo, no puede ser leído sólo en una clave auto-etnográfica sino como una aproximación caleidoscópica a una etnografía de las formas legitimadas de conocer y existir en tanto mujer indígena activista. Para ejemplificar, ser unx investigadxr “a secas”, con todo lo complejo que esto supone, es considerado “natural”, por no decir “normal”, y no ameritaría

1 Una primera versión, germen de este artículo, fue publicada (en coautoría) como un ensayo corto en la Revista *Camiaré-Comechingón “CAMITALALO”* (Misetich Astrada y Rojas Tapia, 2021). Una segunda versión no publicada fue escrita para el Seminario de posgrado “Desestabilizando las certezas del análisis cultural. Problematicaciones y abordajes para la investigación situada camino a la descolonización, despatriarcalización y despatrimonialización”, ofrecido por Carina Jofré en marzo 2022 y organizado por el Doctorado en Ciencias Sociales, de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan.



frecuentemente, por parte de pares o lectores, más que una indagación superficial en términos ideológicos o metodológicos. Ciertamente, sería solo eso lo “esperable”, y claro está, porque estamos ante un lugar de enunciación que podríamos llamar, hegemónico. No obstante, para unx investigadorx indígena, existen diversos lentes con sus respectivas graduaciones para introducir una “sospecha vigilante” hacia sus prácticas provenientes de desconocidas, peligrosas, inhabituales fronteras.

Los bordes de las enunciaciones

La escritura suele ser un lugar de llegada para quien escribe, y punto de partida de interrogantes y cuestionamientos quizás, para quienes leen. Episodios solitarios en los cánones noroccidentales que destroncaron la palabra de la oralidad y lo comunitario en este universo de la cultura escrita e impresa inaugurando así la modernidad. El mundo de las palabras escritas instauro y acrisola la colonialidad del ser, del saber y el poder (Quijano, A 2000; Mignolo, W. 2010), y por eso, sentipensé² este escrito en estos términos, discutiendo conmigo misma esta decisión de comunicar y compartir aquello que proviene de un mundo atravesado por muchos mundos, *ch'ixi* al decir de Silvia Rivera Cusicanqui (2018), siendo una mujer *fronteriza*, tomando la idea de Anzaldúa (2016), habitando lo mestizo, en un país cuyo norte deseable como mito fundante, ha sido el exterminio del “indio” y la bienvenida al inmigrante hombre blanco europeo “emprendedor”. La Argentina del *crisol de razas* (Missetich y Reyna, 2018) monocultural, negadora de “indios” y “negros” tomando vigencia estas categorías raciales desde el siglo XVI en Abya Yala.

Muchas mujeres indígenas de las Ciencias Sociales y Humanas, entre quienes me incluyo, no estamos arraigadxs como investigadoras o en equipos de investigación con trayectorias institucionalizadas; parte de esta estructura colonial operante postergó el acceso a la alfabetización (como el caso de mi abuela y madre) y es mi generación quien pudo coronar ese mandato de estudios que nos transmitieron para tener nuevas y otras herramientas para la lucha como pueblos indígenas, como trabajadores, como mujeres. El silencio de esos dolores, broncas y deseos abonaron la diaria lucha por

² Esta conjugación verbal proviene del concepto “*sentipensar*”, originalmente acuñado por el académico español Saturnino de la Torre en 1997, en el campo de la didáctica educativa, y posteriormente fue ampliado en colaboración con la educadora brasilera María Cándida Moraes. Para estxs autores *sentipensar* es un proceso de conocimiento mediante el cual se conjugan el pensamiento y el sentimiento, necesarios para percibir e interpretar la realidad a partir de la reflexión y el impacto emocional (Moraes y de la Torre, 2004). En los feminismos contemporáneos, este concepto tuvo resonancias en las autoras de las diferentes expresiones ecofeministas, en los feminismos decoloniales no blancos y antirracistas, en los feminismos comunitarios, entre otros.



la transmisión de la vida y los sentidos heredados. Junto a otras mujeres-hermanas de mi pueblo, compartimos estas experiencias que amplifican colectivamente, la lucha por la visibilidad, la disputa de las legitimidades negadas, y los derechos tan prometidos como postergados en los territorios donde no cesan los despojos y atropellos.

Este escrito pretende convidar a re-conocer desinstalar y transponer las fronteras epistemológicas y ontológicas que aún persisten en el campo de las Ciencias Sociales, las cuales, aun jactándose de la mentada “descolonialidad”, continúan reproduciendo vínculos en términos de externalidad, objetualidad y objetividad con sus “objetos” de estudio, predicando la asepsia científica y legitimando los conocimientos que ésta produce como válidos. Más allá del conocimiento, están lxs sujetxs -estudiantes, docentes, investigadores- que institucionalizadxs, atraviesan y son atravesadxs por una estructura que obliga y garantiza su reproducción a riesgo de quedar “fuera” del sistema y del campo disciplinar. De dónde vengo, es de este mundo que dejé tiempo atrás y desde sus bordes, tránsito de manera trashumante.

Es propio de este sistema institucional del conocimiento, clasificar, acreditar, competir, juzgar manteniendo viejas prácticas y tradiciones que nombran y marcan a “otrxs” (becarixs, doctorxs, licenciadxs, investigadores de primera, de carrera, etc.) y reconocer instituciones también desde categorías que certifican con letras A, B, C, las cuales responden a ciertas normas y otorgan más o menos prestigio. Sucede lo mismo entre las personas. Dicho andamiaje instituido e instituyente, valida personas y conocimientos, líneas de trabajo, otorga recursos o los quita, certifica “fiabilidades” y perfila adentro y afueras en este campo simbólico y material. Lxs operadores académicxs y universitarixs batallan en y con los corsés de la competencia y el individualismo (aunque se conformen equipos y proyectos grupales), prima la necesaria disputa por recursos materiales y simbólicos con la lógica de mercado (de recursos finitos para necesidades infinitas), y por eso, las redes y genealogías dan cuenta de esa suerte de meritocracia estructurante del conocimiento. En esta lógica capitalista de exprimir fuerzas vitales y de sobrevivencia darwiniana, la existencia e inter-existencias procuran no colapsar y encontrar espacio para el *buen vivir*, una noción más cercana a veces, a un *tema de estudio* que a la *vida*.

Ciertamente, más allá de vislumbrar incluso, otras ontologías, metodologías y epistemologías, para sostenerse y no ser desechadxs del lugar de producción del conocimiento, se libra la dura batalla de la acreditación, imbrincada en el áspero sistema clasificatorio creado por la ciencia moderna



y el capitalismo. Y esas investiduras de poder llamadas academia o Estado, certifican o no el valor del trabajo del investigadrx o docente (así como el de lxs aprendices) mediante rituales específicos de consagración, con sus propias tribus batallando en un territorio llamado academia, el cual está en continua disputa y atravesado por esas jerarquías y asimetrías. En esta maquinaria se producen no obstante, fisuras y desplazamientos que permiten una cierta plurivocalidad e intersticios que disputan a la hegemonía del saber, un contexto abierto a la problematización no sólo de teorías. Un necesario esfuerzo político, epistemológico y ontológico en el campo de fuerzas contemporáneo que a veces transcurre lejos de los territorios, las comunidades, los colectivos, y que desde los diálogos con éstos, suscitarían diálogos posibles para desestabilizar genealogías racializadas y racializantes, prácticas extractivistas, vigencia del sistema sexo-género. Como señala María Lugones cuando expresa:

Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad. (Lugones, 2008, p. 73)

Como mujeres indígenas, investigadoras y activistas, recibimos frecuentemente interpelaciones por supuestos sesgos que portamos al desempeñarnos en actividades vinculadas a nuestra profesión. Sin duda, salvo la vigilancia epistemológica, a ningún investigador (varón y blanco preponderantemente) se le pide proceder más que en los marcos y criterios de su disciplina, con los recaudos correspondientes. Hemos compartido con hermanxs profesionales (mujeres particularmente), cómo hemos sentido encenderse alarmas *en o desde* diversos sectores respecto a nuestra “objetividad” o “rigurosidad”. Hasta entre académicxs “progres”³ se filtran desconfianzas, sospechas y sesgamientos cuando el “objeto-sujetx” indígena toma voz e interviene en el campo político-epistemológico. Quizás las formas instauradas opacan esa posibilidad de reconocer cuánto y cómo ha calado esta memoria de extractivismo epistemológico monocultural productoras de ciertas sensibilidades y racionalidades desde la modernidad y que ha colonizado también a las instituciones.

De dónde vengo contiene las experiencias y reflexiones de estos espacios tiempos ocupados, transitados, habitados ni fuera ni dentro de la academia, *ni muy ni tan*, como dijo un colega y es desde esa valoración positiva a las posibilidades de crear mundos, y que muchos mundos sean posibles, es que continuamos en el oficio-militancia, que suele identificarse como *etnografías*

3 Forma abreviada, modismo argentino, para referirse a personas o posturas progresistas.



adjetivadas, antropología comprometida, como señala Mariela Eva Rodríguez. Efectivamente, adjetivar la práctica, supone un camino de reconfiguración y complejización de las performances académicas y extracadémicas dando cuenta, entre otros aspectos-, más de lo colectivo que de lo individual o solitario (Rodríguez, 2019, pp.287-288).

Es cierto que por estos días son más frecuentes estas reflexiones que dan cuenta de nuestros lugares de enunciación, interpelaciones, tensiones y disputas; en mi caso y aunque escriba en primera persona, lo dicho y lo silenciado guarda relación directa con procesos y contextos colectivos y comunitarios que foguean la identificación como camiaré como territorio de memoria familiar y lugar de lucha comunitaria contra el despojo. La *ancestría* y la reflexión provienen de intercambios y recorridos colectivos y comunitarios tensionados por conflictos causados por el extractivismo en Córdoba. Como dije, muchxs hermanxs camiaré-comechingones, entre quienes por supuesto me incluyo, no estamos arraigadxs como investigadores de organizaciones estatales o equipos de investigación con trayectorias institucionalizadas, no obstante ello vamos dando cuenta de nuestras investigaciones, sentires y luchas creando espacios e instrumentos que dan visibilidad y audibilidad como publicaciones, talleres, cursos, o articulando con espacios formales a nivel local. La creación de la Revista CAMITALALO y HEN Editorial Indígena⁴ son parte de proyectos colectivos des-institucionalizado y que quiere contribuir a la comunicación y fortalecimiento de nuestras nuevas Comunidades Indígenas en Córdoba. Esto que narro, es también lo *in-esperado*, tanto porque sorprende la instancia abierta en este caso, como lo que es ansiado en términos políticos y epistemológicos.

Hay experiencias que significan de manera total la experiencia de vida. Una de ellas fue el ingreso a dos espacios de formación, uno, la UNC, otro, el ICA⁵. Entre ambos momentos, la confidencia como confesión doliente de mi abuela, quien me dijo: “somos indias”, entramando, a la vez que rompiendo, imágenes y sentimientos sobre quiénes somos, quién soy. Ese acto descencializante e insurgente que la liberaba proyectando hacia mí, era también la sombra de ese desconocido árbol genealógico, de ese linaje que lograba intuir pero que no había logrado penetrar con preguntas durante la mayor parte de mi vida, y la de ella. Eran rupturas y suturas en la tela que se tejía con evocaciones, relatos y experiencias familiares y colectivas, preguntas que se desataron, tiempos que faltaron para que pudiera decir más antes que partiera de

4 Se puede consultar nuestras producciones en Facebook, Hen.editorial indígena; Instagram, hen.editorialram y comunicarnos por correo electrónico, editorialindigenahen@gmail.com.

5 Abreviaturas de Universidad Nacional de Córdoba (UNC) e Instituto de Culturas Aborígenes (ICA).



este plano. Estas confesiones se convertían en mojones, unos pocos, por donde imaginar caminos, ver huellas, buscando entre relatos y archivos, los rastros de la identidad clausurada por el peso de la colonialidad. Somos *indias*, fue impulsando la recuperación de memorias, la indagación histórica, la revisita al pasado familiar, a los archivos y documentos. A la par, despertaba la lucha y el encuentro con hermanxs en el territorio elegido para vivir. En ese sentido, habitar el territorio que nos habitan, compartiendo espacios de lucha y debate con diversas instituciones, organizaciones y colectivos feministas, ambientalistas y educativos fue, entonces, una forma de ir habitando de manera consciente y política “*quien voy siendo*”.

Por eso, uno de los argumentos centrales que intento compartir en este artículo, versa precisamente acerca de lo ya teorizado y desarrollado abundantemente respecto a la colonialidad y los efectos actuales de esta estructura dominante que cataloga de manera binaria, etaria, racista y clasista a todos los individuos desde una cierta “humanidad” universal instituida, y a la vez, desde esa noción, somete y disciplina cuerpos. La “indigeneidad” es una noción cargada de estereotipos constituidos precisamente desde el inicio de la invasión a Abya Yala y ordenada por los gobiernos republicanos emergentes con la caída del orden colonial. Me enuncio como *camiare comechingona* para evidenciar la existencia y resistencia de mi pueblo.

Esta posibilidad de escribir, la sentipienso como una manera de hacer visible y darle forma a largas discusiones, diversas lecturas, infinidad de preguntas y sensaciones y sobre todo, desnaturalizar bordes, fondos, formas, intersecciones, divergencias y disidencias que nacen de las memorias dolientes (Jofré, 2020).

Como expresé antes, como mujer *camiare*⁶ antropóloga, por una parte, convido a seguir algunas huellas por las cuales camino en esos lugares *de dónde vengo* que reconozco y describo para desbanalizar mi propia trayectoria, y, por otra, busco enunciarme etnográficamente en un ejercicio de la diferencia, adscribiendo al Pueblo Camiare Comechingón. Al hacerse pública esta enunciación irrumpió disruptivamente en las percepciones de quienes tenían una cierta imagen formada sobre mí, atribuyéndome diversas marcaciones que me propongo desandar.

Según esas clasificaciones que ordenan lo social, dialógicamente *voy siendo*, una migrante entre fronteras móviles (Anzaldúa, 2016), desplazadas, mutantes. Por eso es que de retomo algunos fragmentos de memorias para reflexionar sobre los procesos y contextos en los cuales, como tantxs otrxs hi-

6 Camiare en referencia al Pueblo Originario Camiare Comechingón.



jxs y nietxs, damos cuenta en nuestras subjetividades de la centralidad de la ancestría, como un lugar individual, familiar, colectivo y comunitario posible para reconocer-se. Hacerlo público, puede ser leído de muchas maneras, y no todas muy amenas o amorosas, seguramente, menos en tiempos de endurecimiento de políticas de despojo como el que vivimos, Sin embargo, los tiempos del decir y revelar, no son individuales ni antojadizos, llegan mediante sueños y en ceremonias, para hacer visibles que estamos *entre* mundos, esto ocurre en contextos que activan las memorias, transponiendo y mutando desde el umbral del *dolor ancestral* para dejar de ocultar, callar, negar, esto que es se dice “somos”. Es un, como acto de liberación y actualización del ser, de rupturas y suturas con los silencios y las palabras. Si como se asegura, esta categoría es colonial e impuesta, una vez encarnada generacionalmente, ha sido, es y será, un término reapropiado y con significaciones propias reproducidas con las cargas de dolores, broncas, vergüenzas, y orgullo, en una provincia tan blanqueada como la que habitamos. “Nosotras somos indias”, dijo Julia, la mujer, la madre, la abuela, la hija de la tierra en Tinoco⁷, de ancestros del pueblo de indios de San Antonio de Nonsacate⁸, de la actual provincia de Córdoba, en Argentina.

Este texto es quizás también una mezcla entre artículo y ensayo que convoca emocionalidades, sentires y representaciones que nacieron de la observación y búsqueda por dar cuenta de cómo la colonialidad irrumpió y rompió las estructuras familiares y de linaje entre los Pueblos Camiare Comechingones. En ese sentido, inicié hace años un proceso de reconstrucción histórica desde los fragmentos de memorias y documentos para interpretar en mi propio linaje los procesos de despojo colonial y extractivismo. Este proceso de indagación personal que se remonta a ya varias décadas atrás, con conversaciones y reflexiones que tomaron nuevos vuelos desde la participación de colectivos y organizaciones territoriales e indígenas. Como expresó Stuar Hall,

Ahora bien, me parece que es posible pensar sobre la naturaleza de nuevas identidades políticas que no se fundamenten en la noción de algún ‘sí mismo’ absoluto, integral y que claramente no puede surgir de una narrativa totalmente cerrada del ‘sí mismo’. Una política que acepte la ‘no necesaria o esencial correspondencia’ de alguna cosa con cualquier otra; tiene que haber una política de la articulación la política como un proyecto hegemónico. (Hall, 2015, p.14)

7 Localidad del Departamento Colón, Provincia de Córdoba.

8 Los Pueblos de Indios eran unidades administrativas creadas durante el período colonial en la jurisdicción de Córdoba, en las cuales se reconocían derechos a las tierras en común y a su propio gobierno, como los casos de los Pueblos de Nono, Soto, Pichanas, La Toma, San Marcos, Cosquín, Quilino y San Antonio de Nonsacate, los cuales tuvieron continuidad hasta su desmembramiento y expropiación compulsiva a fines el siglo XIX con la formación del estado provincial.



Disputar lo hegemónico implica una tarea microscópica, atenta de esa microfísica del poder que atraviesa y reproduce jerarquías. En esa estructura las mujeres y diversidades batallamos por desplazar el conocimiento heteronormado, y en ese sentido, como expresa Donna Haraway, el conocimiento está marcado y localizado por su historicidad, no es abstracto, sino situado (Haraway, 2021 [1988]).

Aquel es un ejercicio de in-comodación consciente y decidido, como todo acto político. Como dije, me posiciono desde esa perspectiva para discutir la pretendida objetividad patriarcal que denuncia con tanta claridad Xochitl Leyva Solano, palabras que hacemos nuestras en este escrito.

reconocer el lugar desde dónde hablamos, desde dónde producimos conocimiento, y a preguntarnos qué relación tienen dichos conocimientos con la clase, la etnia, el género. Una premisa epistémica como ésta también supone que no existe una sola verdad esperando ser descubierta por el observador imparcial, a la vez que presupone que todo conocimiento es parcial y contingente. (Leyva Solano, 2018, pp. 200-201)

Como expongo, enunciarme mujer, indígena, antropóloga supone un compromiso de complejización constante, reflexividad crítica y acción, partiendo de los intercambios y experiencias en los colectivos y territorios en los que comparto la militancia con hermanxs y colegas contra el racismo, el patriarcado y el extractivismo, contra las nuevas formas de despojo y avasallamiento del cuerpo territorio. Mi locación va siendo aprehendida desde estas experiencias territoriales y en la educación, desde la participación en discusiones y narraciones provenientes de la academia, como en el pasar por el cuerpo diálogos interpeladores que se producen entre diversos actores embarcados en la visibilización de los conflictos; o bien, desde estos cruces liminares que traccionan la cotidianeidad de las relaciones entre seres humanos y no humanos, es que considero demasiado vasto ese universo de trascendencias, experiencias, significaciones, que apenas voy advirtiendo las capas que lo componen y atraviesan. Como expresé anteriormente, se trata de salir de la experiencia individual para refractar en lo colectivo. En ese sentido, uno de los cuestionamientos al hacer público mi autorreconocimiento, provino de personas con las que había compartido instancias de formación o institucionales, en donde la “historiadora” y/o “antropóloga”, tenía acotados sus márgenes de legitimación y acción. Pasado el tiempo, y al compartir nuevamente desde este “otro lugar” (compuesto por todos los lugares *De Dónde Vengo*), ciertamente despertó en esos viejxs colegas, compañerxs de trabajo, militancias, estudio,



(y ahora también algunxs de ellxs “hermanxs indígenas”), muchas preguntas, sonrisas, sospechas, cuestionamientos, ironías, y también silencios acompañados de miradas decidoras de desaprobación. Reconocerme “indígena” era bastante interpelador para conocidxs y desconocidxs. Yo era (o soy) ante su mirada, una mujer alta, blanca, de apellido europeo, con estudios universitarios, que “se adscribe al Pueblo Camiare Comechingón” y es comunera en un territorio que “no habita de manera permanente” por razones laborales. Tantos mandatos sin cumplir, ante la mirada inquisidora de los otrxs y para el estado, plantean una serie de cuestiones que van más allá de lo normativo. Esto involucra acciones y significaciones de operadores del estado que irrumpen con sus sentidos “comunes”, negando identidades originarias a personas y/o comunidades. Por eso, nos preguntamos junto a otros hermanxs colegas con los cuales compartimos estas experiencias inéditas en Córdoba, provincia que disputa y promociona fervientemente su “localía jesuita, docta, federal”, y que admitió hace pocos años, reformas legales para acompasar con los cambios del sistema jurídico nacional, narrativas y leyes sobre el pasado y presente de los Pueblos Originarios. En este contexto, junto a lxs hermanxs, nos preguntamos: ¿qué es una comunidad? ¿Quién es indígena y quién puede no serlo desde estos “usos y costumbres” instalados y las disposiciones administrativas-burocráticas establecidas para hacer efectivo el derecho que se proclama en constituciones y leyes?

No es simple decirse/saberse originario/aborigen/indio/indígena, supone atravesar umbrales internos muy fuertes y una activación de percepciones y estereotipos con los que lidiamos constantemente. Umbrales que a veces son abismos, cuando se trata de reclamos territoriales que además tocan intereses de los poderosos. Bordes que incomodan al ser cruzados ingresando al ordenado y clasificado mundo de las ciencias, en el cual objeto-sujeto de investigación se pretenden disociados como unidad binaria.

Las fronteras como escribiente o investigadora indígena es un campo de percepciones dialógicas expresadas de diferente formas y, con más o menos, aceptaciones o rechazos, que entendemos como parte de un proceso de “desestabilización epistemológica” local, así como ocurre en el propio mundo indígena de esta provincia y, particularmente, en aquellos sectores que han conducido los procesos de visibilización durante décadas, manteniendo un mismo número de comunidades como parte de organismos de representación. Es habitual para quienes nos desempeñamos en espacios académicos de militancia y del estado, recibir comentarios y preguntas que expresan, ciertas veces, genuinas inquietudes y otras, que evidencian marcos de significaciones



cargados de sospechas, prejuicios y estereotipos. Por eso, nombrarme *mujer camiare-comechingón* antropóloga, como ya he expresado, es una apuesta epistemológica en términos de política indígena, comprendiendo que se trata de un campo de disputas de sentidos, legitimidades, conocimientos; posibilidades de *ir siendo* desde nociones y *sentires otros*, desde el cuerpo territorio en el que la herida colonial (Anzaldúa, 2016) aún sangra y es desangrada con nuevas formas del extractivismo en el contexto capitalista, con sus fronteras y conflictos socioambientales (Svampa, 2019).

Re-existencias en la Canchira⁹

Me acercó nuevamente, pero desde otro lugar, a las etnografías críticas, en búsqueda de herramientas para reconfigurar los análisis, vivencias, acciones, de cara a estas visiones imperantes del mundo que dominan y se expresan en la academia y el Estado. Particularmente en Córdoba, *la docta*, la reformista, la del Cordobazo y la conservadora golpista, la obrera, la colonial jesuita, la de alfajores, fernet con cola y cuarteto, abundan identificaciones que dan cuenta de muchos aspectos emblemáticos, menos, la de pasado presente indígena, y menos aún del presente. Como ya recuperó en su investigación Mariane-la Stagnaro (2013), existe una Córdoba blanca, declarada “sin indios” por un gobernador radical en los ’80 (del siglo XX). Interpela a todxs la aparición en escena de profesionales indígenas provenientes de las Ciencias Sociales en un campo local en el que no abundan además, investigaciones actuales sobre cuestiones originarias de la provincia, a diferencia de lo que sucede con Comunidades Indígenas en el sur o norte del país.

En la Provincia de Córdoba, en el actual centro de Argentina y, quizás contra todo pronóstico dado el imaginario dominante, han emergido numerosas Comunidades Indígenas de comechingones, sanavirones, ranqueles, y también se han formado otras que no responden a los cánones legales con características de pluriethnicidad. En estas últimas dos décadas, numerosas luchas impulsadas por movimientos indígenas, trabajadores rurales, campesinx, ambientalistas que compartimos la defensa de los territorios, se han cristalizado lógicas y prácticas instalando de manera pública y colectiva, las denuncias y el rechazo del extractivismo estatal y privado, de sus efectos devastadores sobre diversas poblaciones rurales. A estas políticas públicas que pretenden como en otros lugares de Argentina y Abya Yala, justificar el despojo territorial de las Comunidades Indígenas y la destrucción ambiental bajo el manto del discurso del “desarrollo”, se le suma la escalada del corrimiento de

9 Canchira en lengua camiare es significada como Madre Sierra por el pueblo camiare comechingón.



la frontera agrícola, la eliminación selectiva de plantas nativas y las inversiones inmobiliarias.

Toda norma existente y acción judicial impulsada en Córdoba, choca con la topadora institucional que ignora de manera deliberada, ese conjunto de leyes (ambientales, patrimoniales, sociales), y se caracteriza por los procedimientos viciados y consultas desoídas, represión de la protesta social, cajoneo de las denuncias y rápida judicialización de activistas. Es un guión lamentable y replicado sistemáticamente también en otros puntos del país y la región. En el caso de la construcción de mega infraestructuras camineras como son las Autovías de Paravachasca y Punilla, es notable cómo diversos sectores de la sociedad se manifestaron en contra de dichos proyectos. A pesar de los recursos legales a los que se ha apelado ante el avance de estos, aun así, continúan las obras, por este acuerdo entre estado y empresas anteponiéndose a las propias leyes y sometiendo con propaganda oficial, amenazas o persecución a aquellas voces que encarnan otras visiones de otros mundos posibles. Se trata de la destrucción que el mundo del neoextractivismo¹⁰ impone a todxs con un igualitarismo perverso.

En este contexto, la configuración de las luchas indígenas en las provincias argentinas, revelan cómo los Estados continúan generando prácticas “hacia las identidades culturales” mientras que es poco y lento el reconocimiento hacia derechos políticos y territoriales. Como señala Xochilt Leyva Lozano, se producen cambios en contextos de crisis del capitalismo, expresándose diversas resistencias, aunque no todas lo son contra los extractivismos, o comparten la utopía de ser alternativas, o menos aún, la crítica a la colonialidad y modernidad (Xochitl Leyva Solano, 2021).

10 Cabe señalar como indica Maristella Svampa (2019), “el neoextractivismo designa algo más que aquellas actividades consideradas tradicionalmente como extractivas (minería, monocultivos), pues abarca desde las nuevas formas de minería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética (las energías extremas, como el *fracking* y la explotación *offshore*), la construcción de grandes represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructura (hidrovías, puertos, corredores biocénicos, entre otros), hasta la expansión de modelos agroalimentarios vinculados a la monoproducción, como la soja, la hoja de palma e incluso los biocombustibles, la sobreexplotación pesquera y los monocultivos forestales” (pp. 22).



La serpiente trae medicina



Figura 1. *Medicina*. Pintura al óleo y acrílico. Fotografía y pintura de la autora.

Nos han enseñado que la serpiente trae medicina. Que tiene las memorias y el conocimiento, que trasmuta y se renueva sin dejar de ser lo que es, y siendo distinta a la vez. Habita el inframundo y nos trae a la superficie los saberes que necesitamos. En este apartado, desarrollo en esta clave, algunos aprendizajes del camino que siempre es con otrxs. En ese sentido, como escribí en un artículo de autoría compartida con el hermano Erick Rojas de la Comunidad La Unión (Misetich Astrada y Rojas Tapia, 2021), el lugar de enunciación y reflexividad no es estático, ni lineal, ni liso, sino que contiene fisuras, rugosidades, quiebres, fragmentos y movimiento. Ante las preguntas *de dónde sos*, *de dónde venís* al que sigue, el *soy de...* indicando pertenencia, movimiento, localidad, originalidad y multiplicidad de sentidos, porque aunque “se venga” de un mismo barrio o pueblo, se expresa un más allá, un geo-posicionamiento. Esto es en una trayectoria de vida, y es más que una biografía.

Por eso compartimos con lxs hermanxs y enunciamos en tribunales o audiencias donde denunciarnos los despojos y atropellos neoextractivistas, que la tierra y el territorio no es lo mismo desde esta visión que sigue la huella dejada en las memorias familiares Si bien es cierto que en las Ciencias Sociales muchxs autores y perspectivas desarrollan y complejizan estas nociones (sobre todo desde las perspectivas críticas) desde mis reflexiones, considero que aún cuesta mucho establecer diálogos horizontales al respecto, tanto para el estado democrático liberal imbuido de nociones de propiedad privada, como para otros sectores sociales que proyectan esa mirada bucólica y romantizada del “buen indígena”, aquel que no lucha, no discute, no estudia, o se enfrenta contra las injusticias o reclama sus derechos.

Cuando decimos-digo, *de dónde vengo*, expreso/amos una postura epistémica y ontológica, porque evoca y actualiza visiones profundas, heredadas y narradas fuera de coordenadas catersianas, binarias, individuales, es un territorio de memorias ancestrales, dinámicas, complejas, atravesadas de historicidad y nutrida con la sabiduría de abuelas y abuelos. Sentipienso todo esto como una propuesta metodológica para establecer una conversación, despejar sentidos, espejarlos, y tensionar nociones para desinstalar dispositivos unidireccionalidades, uniformantes y verticales que reproducen jerarquías propias de la colonialidad y el capitalismo. *De dónde soy*, daría cuenta de aspectos que revelan una manera de conocer, comprender, narrar de manera simple y contundente, revelando la existencia de mundos otros, propios, diferentes. En cierto modo, imaginamos una cartografía tridimensional para lograr aprehensión de una existencia en espacialidad y movimiento. *Ser indixs* en Córdoba, en espacios rurales y urbanos, comunalizadxs o “sueltxs”, significa autoreconocimientos en procesos que disparan múltiples interpretaciones.



Migraciones y retornos: cruzando las vías del tren

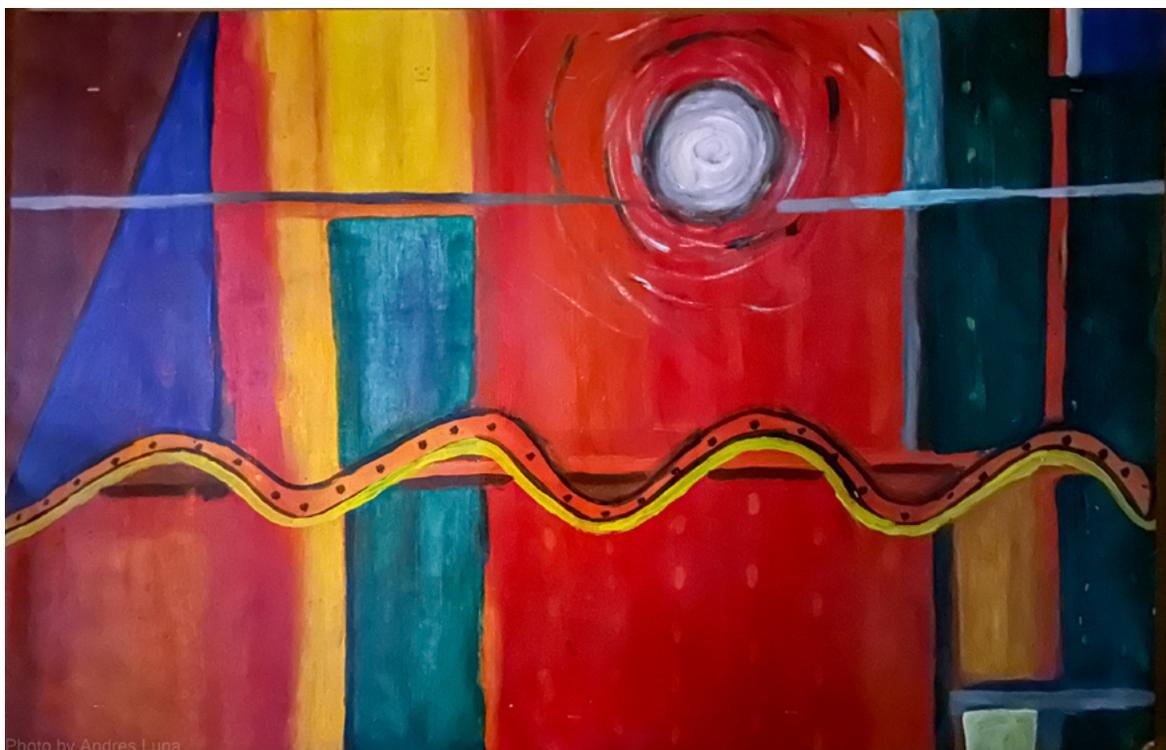


Figura 2. *Cruzando las vías del tren*, pintura al óleo y acrílico. Fotografía y pintura de la autora.

Cruzando las vías del tren, nombre de esta pintura en acrílico, fue el lenguaje que encontré en su momento para expresar las rupturas y dobleces de los relatos familiares, el dolor estrenado de las historias narradas, el serpenteo profundo desde la tierra mostrando la historicidad de los vínculos. Bienvenidas a nuevos conocimientos y formas de conocer que se activaban con las memorias desde esa posibilidad de caminar la memoria larga personal y familiar, como parte del Pueblo Camire Comechingón. Sinuosidades y espirales que cruzaron las vías de la vieja estación de tren, uniando y separando los mundos que tenía que habitar, ciudad y campo, lejos y cerca, allá y acá, silencios y palabras que ondulaban con intermitencias, las memorias de mi madre y mi abuela. *Sólo estando* aprendí que se puede conocer o intuir que faltaban matices, colores, figuras en esa historia familiar que se negaba aún a ser narrada en su totalidad.

Pongo palabras a la distancia, a esa vía del tren zigzagueante atravesando muchos mundos, márgenes sinuosos que tocan y son tocados, una instantánea de tiempos de evocaciones, preguntas y descubrimientos. Cruzando las Vías

de Estación General Paz estaba la casa de *Tati*, mi abuela, Julia Astrada. Ella siempre me pareció vieja, desde niña sus manos de huesos grandes me parecían invencibles y fuertes, capaces de levantar piedras, cortar yuyos y acarrear enormes baldes con agua, desde el aljibe vecino o el canal de agua, cuando la seguía o el estado, negaban el vital líquido en veranos bravos. Ahora que pienso ya siendo una mujer adulta y re-cobrando memorias en los brazos del monte, las vías del tren marcaban *De dónde vengo*: ni acá ni allá, siempre un *estar siendo* entre la ciudad y el campo (Kusch, 2007), entre mi madre y mi abuela, entre escuela y vacaciones, entre silencios y bullicios, entre estos binarios aparentes que dislocaban mi autopercepción de niña y joven pensándome como “ni de allá ni de acá” y no “encajando” en grupos y lugares por “no ser de ahí”.

En el campo era la chica de la ciudad, con toda la carga que eso supone en espacios rurales y entre niños y jóvenes que disfrutaban de marcar esa diferencia en diversos sentidos, , Y en el barrio de mi ciudad, seguía siendo la “rara” que jugaba en el baldío, sola o con pocas compañías que se aventuraban en siestas aburridas a jugar en la vieja higuera y el aguaribay, la que cavaba pozos para extraer piedras como una arqueóloga. La mayoría de las veces estaba husmeando en el galpón viejo de la casa del abuelo paterno, en cajones, mirando libros, fotos, objetos de ese abuelo desconocido que vino a Argentina con dieciséis años y trabajó en las canteras y el ferrocarril.

De dónde soy es campo y ciudad, mates con cedrón que mandaba a cortar con mis manos de niña, carbón encendido en el brasero en invierno, caña con ruda de agosto, quemadillos para curar, caminatas silenciosas y un bastón indicando qué cortar. Son las manos tocando el fuego sin quemarse, siesta adentro del fresco de la casa. También eran esas escapadas grupales con primos por las ventanas en verano; la ollita con caldo de pollo y romero y laurel para el resfrío, grasa de gallina en el pecho con trapos calentados con la plancha de carbón.

Vengo de esa memoria con olor a yuyos colgados en el lavadero galponcito, de los trapos de algodón quemados al atardecer, de la ceniza en los dientes y en los pies, del ladrillo caliente en la punta de la cama, de la cucharada de fernet puro para la panza y el vino caliente con miel para el pecho tomado. Vengo de los rezos en la capilla de la escuela, de la imagen de la Virgen y del Sagrado Corazón como guardianes de las violencias en mi infancia, de los rezos bajitos escuchados de mi abuela, de su rosario en la mesita de luz, su Santa Rita y el vaso de agua, la velita encendida, el ramito de ruda en la herradura en la puerta, el cuadro de ella y su marido italiano al que jamás sentí mi abuelo (y



supe poco antes que ella muriera que no era el padre de mi madre). Vengo de la mano señalando el sol que baila y los retos de la siesta para no encontrarnos con el *perro negro*, *el hombre cabra* o *la víbora blanca en el canal de agua*.

De dónde vengo se hablaba de varias maneras y lo que más resuena a la distancia, son palabras que me marcaron como “rara” y que en el campo era “normal”. Por ejemplo: decir, *chuncanos*, *guastar*, *chanclas*; ahí se hacían dulces al estilo tano y también se criaban cabritos que buscábamos lxs chicxs en las lomas a la tardecita para que la majada regresara al corral.

De dónde vengo, es una tierra de mujeres que tiñeron sus cabellos de rubios para tapar el azabache liso y conseguir un marido gringo entre los recién llegados, mujeres rubias de madres y abuelas indias, que heredaron apellidos y colores en sus ojos de sus padres gringos. Pero Tati tuvo un marido gringo que no fue el padre de mi madre. Cruzó la vía del tren de la memoria para saber poco antes de morir, que ella tuvo una hija no buscada, una hija que criaron sus padres, ellxs, los de ese pueblo metido en la llanura, cruce de caminos entre montes nativos. Ahí sus padres criaron a mi madre, sus *abuelxs indixs* como me dijo, en voz baja y con sentimientos que reconocí como dolor y conflicto.

De dónde vengo es un barrio con una gran bajada que se llenaba en verano de kartings hechos con cajones de manzana y rulemanes. Se jugaba a la *payana* y al *quemado*, y en carnaval a los baldazos de agua en las trincheras del portón de la casa de mi abuelo paterno, devoto de San Roque, del Sagrado Corazón y la Virgen del Valle. Abuelo del que recibí el apellido Misetich, que llegó cruzando el mar y poniendo vías en las obras ferroviarias como peón en el tren que unía Córdoba y Rosario. Y que en la cercana localidad a Córdoba, en Malagueño, fuera cantero, como lo fueron sus abuelos en lo que hoy es Bosnia. No lo conocí, pero habité su casa, y en ella estaban las marcas de sus memorias e identidad de yugoslavo y católico, de viudo muy joven a cargo de sus tres hijos y vuelto a casar para ayudar esa crianza. Murió muy joven, meses antes que naciera, y su memoria quedó oculta en la familia.

Vengo de una madre que huyó de la miseria y la violencia, que gustaba de la vida y lo moderno, el centro de la ciudad y bailar. Una bella mujer de piel “trigueña” que nos crió a mi hermana y a mí, sola en una ciudad despiadada con barrancas en su geografía y en la sociedad, y como supe después revisando archivos, y relatos, repitiendo episodios del linaje, como una constante en nuestra historia. Mujeres dando vida, sustento, apellidos a sus hijxs.

De dónde vengo es también un presente pasado continuo elegido políticamente, un territorio de creencias y experiencias que ensayan y expresan la



interseccionalidad. Esto me permite revisar la continuidad de los procesos de dominación y colonialidad y caminar en los movimientos indisciplinados e indisciplinadores de los territorios y la academia, ecos y presentes de latencias e insurgencias

De dónde vengo, también es cuando soñamos, cuando tenemos mensajes para ser compartidos con la familia, porque los sueños, traen eso, mensajes, avisos. Y cada cuadro pintado ha sido antes un sueño y en esos lenguajes vamos siendo y habitando los mundos.

Transmutaciones entre sueños y archivos

La identificación *camiare* y el activismo por nuestra causa como Pueblos Originarios, tiene diversos hitos que en retrospectiva, reconozco puntos clave de anclaje y resignificaciones profesionales y proyecciones políticas, como lo ha sido mi trabajo como docente en el Instituto de Culturas Aborígenes (ICA) desde el año 2007. Anteriormente, había desempeñado actividades en el Museo de Antropología coordinando un programa de extensión universitaria (Antropologías y Comunidades) y participando de diversos proyectos y equipos. Estas experiencias instalaron preguntas, movilizaron percepciones y categorías, e intersectaron en los significados compartidos con familia, amigxs y compañerxs de trabajo.

Desde los territorios, viajando y compartiendo con comunidades y organizaciones a través de la tarea extensionista y como docente, se amplificó y diversificó la noción de indigeneidad desde las propias voces indígenas que resistían a despojos en situaciones de conflicto o que requerían acompañamiento para sus proyectos locales en educación, patrimonio y museos buscando visibilidad y audibilidad en sus comunidades.

Dichas experiencias anidadas y entroncadas, plantearon en mis fuertes cuestionamientos hacia la manera de producir conocimientos y transmitirlos desde la disciplina antropológica. Me permití habitar y dar cuenta con compañerxs y hermanxs, de las tensiones y sentidos construidos y dados a esta participación académica y del Estado, en territorios y comunidades, en los cuales era común dar por sentado a los indios en el pasado y buscar rescatar su cultura, conservarla y difundirla, sin percatarse de las memorias y relatos locales. Ciertamente, nociones y metodologías, como las de patrimonio o cultura, por ejemplo, funcionaron como anteojeras para mirar de una única manera los vínculos en los territorios entre los seres y ese entorno cargado de historias y con presentes de activaciones identitarias en múltiples sentidos, pero subterráneas al lenguaje formal y legal.



Y este andar siendo *camiare* (de la sierra), no ha sido lineal, sino así, refractado en los haces de luces y sombras que se configuran en las memorias familiares y documentos históricos, dando cuerpo a esta ancestralidad sentida y vivida, y cobrando espacio público y audibilidad con los latidos fuertes de corazones y tambores de las mujeres del linaje. Ellas, en sueños y archivos, se hicieron y hacen presentes. Las mujeres *cami* (sierra) de mi linaje y de todos los linajes del *pueblo de las sierras* En mis ancestras, y con las palabras fuertes y dolientes de mi madre y abuela, el cuerpo territorio trascendió fisicalidades y metodologías. Sus voces se oyeron fuerte narrando la resistencia, los abusos y despojos, los dolores, amores y temores que dan cuenta de ese patriarcado y colonialismo trazado en las pieles y en nuestros espíritus.

Me contó mi madre que la suya, tomó sus cosas, las pocas y miserables, y salió del pueblo. Atravesó el montecito de espinillos y talas. Los ranchos de adobe y paja eran dejados atrás junto al Carnero, en la otra orilla, el cañaveral y los guadales, el telar y las manos de su madre, años de hambre y trabajo no pago, la violencia de patrones y varones en su cuerpo. Se iba, y sin saberlo, dejaba un territorio como lo hicieran años atrás Ramón y Serapia: migrar era la esperanza de la salvación, de escapar de la miseria a la que eran condenados por “los dueños de la tierra”, quienes extraían a su familia lo producido, también la dignidad, los sueños, la salud, la historia, el deseo. Porque como a la tierra, se les arrancó la vida y el futuro, se los metió entre la espada y la pared del desarrollo y el progreso.

La tierra-vida como totalidad, enajenada, mercantilizada para producirnos y marcarnos según los deseos de la Generación del 80 y el liberalismo. Antes de irse, mi abuela Julia miró la capilla y recordó lo que contaban sobre los huesos de indios en sus paredes, rellenas con tierra proveniente del fondo del lote, donde estaba el viejo cementerio. Abrazó a su pequeña Catalina y la dejó en brazos de su madre. Sin saberlo Julia emprendía el viaje hacia atrás en el tiempo, un tiempo circular que la caracoleaba llevándola al norte, kilómetros más cerca de donde un día, mucho tiempo antes, fueron arrancados de sus tierras sus abuelos.

Ella nunca escuchó de las tesis de Dussel (2010), Quijano (2000) o Mignolo (2010), y de cómo Castro Gómez (2005) los haría conversar para descascarar el imaginario de la blancura y explicarlo en términos decoloniales, como un producto del discurso de la pureza de sangre. Ella llegó a Jesús María, caminó un día para encontrar trabajo y quizás marido, uno, que tal vez aceptara a esa hija que había quedado al cuidado de sus padres allá en Tinoco. Tenía que lavarse la tierra de sus pies, ponerse zapatos como los de la ciudad. Todo



eso fue fácil conseguidas unas monedas, para ser como “los otros”, y dejar de andar descalza, disimular su origen y aprender lo nuevo rápido; esconder que no sabía leer ni escribir y borrar el color tierra de su piel y de sus cabellos era más complicado. Con sus dieciocho años recién inventados, ella comprendió que tenía que disciplinar su apariencia india al modo “deseable” (Misetich L y Reyna P, 2018).

Ella, Julia, como sus padres antes y como sus abuelxs comechingones, no sólo había sido subalternizada y excluida por la histórica colonización de su pueblo, sino que su condición de india, y por lo tanto, de subalterna, continuó siendo la marca de colonialidad persistente en el estado republicano que celebraba la llegada de los “gringos”. Para evadir las marcas se tiñó el cabello de rubio, en una región aluvionalmente entregada a italianos piamonteses y friulanos, inmigrantes que dieron origen a Colonia Caroya. Como mujer, india, pobre, cubrió su cabeza de oxidante y tintes artificiales, para escapar (o pretender hacerlo) de ese estereotipo discriminador mixturando con el tipo hegemónico que la haría deseable a los ojos de un soltero italiano, o potable en términos laborales para patrones, deseable para el Estado argentino que se imaginaba blanco-europeo y ordenaba los territorios y poblaciones con esos horizontes racializantes. Como expresa Castro Gómez, “...ser «blancos» no tenía que ver tanto con el color de la piel como con la escenificación personal de un imaginario cultural...” (Castro Gómez 2005, p. 60).

El imaginario de la blancura funcionó para Julia y para el estado, en los términos que la colonialidad del poder reprodujo la dominación masculina signada por el racismo y el sexismo, cimientos del sistema de dominación heteronormado patriarcal, colonial y capitalista. En ese sentido, *De dónde vengo* tiene que ver con la búsqueda de herramientas y la suma de conocimientos otros para poder dar cuenta de estas marcas profundas, estas heridas históricas en las mujeres, heridas que se reproducen ontológica y epistemológicamente aún en la producción académica, en los activismos, en las instituciones. Por eso, quiero dar cuenta de estos procesos y diversos contextos de actualización y continuidad del racismo y el patriarcado, esto tiene que ver con este deseo de poder imaginar “con todo aquello que quiera cambiar, que quiere descentrar el logos. Y el logos es hombre-céntrico” (De la Cadena, 2018, p.166). En esta pintura, hago referencia a ese sueño esfumado como todos los sueños, nítido en partes. Los muros y los signos en éstos, encarcelando los dos árboles que se abrazan, viejos árboles talados y que reverdecen arraigados fuertes en el suelo (Figura 3). Un triste sueño/pewma de un mundo amurallado e incendiado, material y simbólicamente. Un mundo, el de la civilización eurocéntrica



y moderna, que percibe peligrosa e indeseable las diferencias y mixturas, y que continúa ordenando y clasificando binariamente, racionalmente, unívocamente con viejos y nuevos métodos, los cuerpos territorios, soslayando a las Comunidades Originarias a sus prescripciones. Y por más que muchos *papers* e investigaciones hablen de diálogo de saberes y plurivocalidades, las prácticas, aún sostienen muros y destruyen el monte.

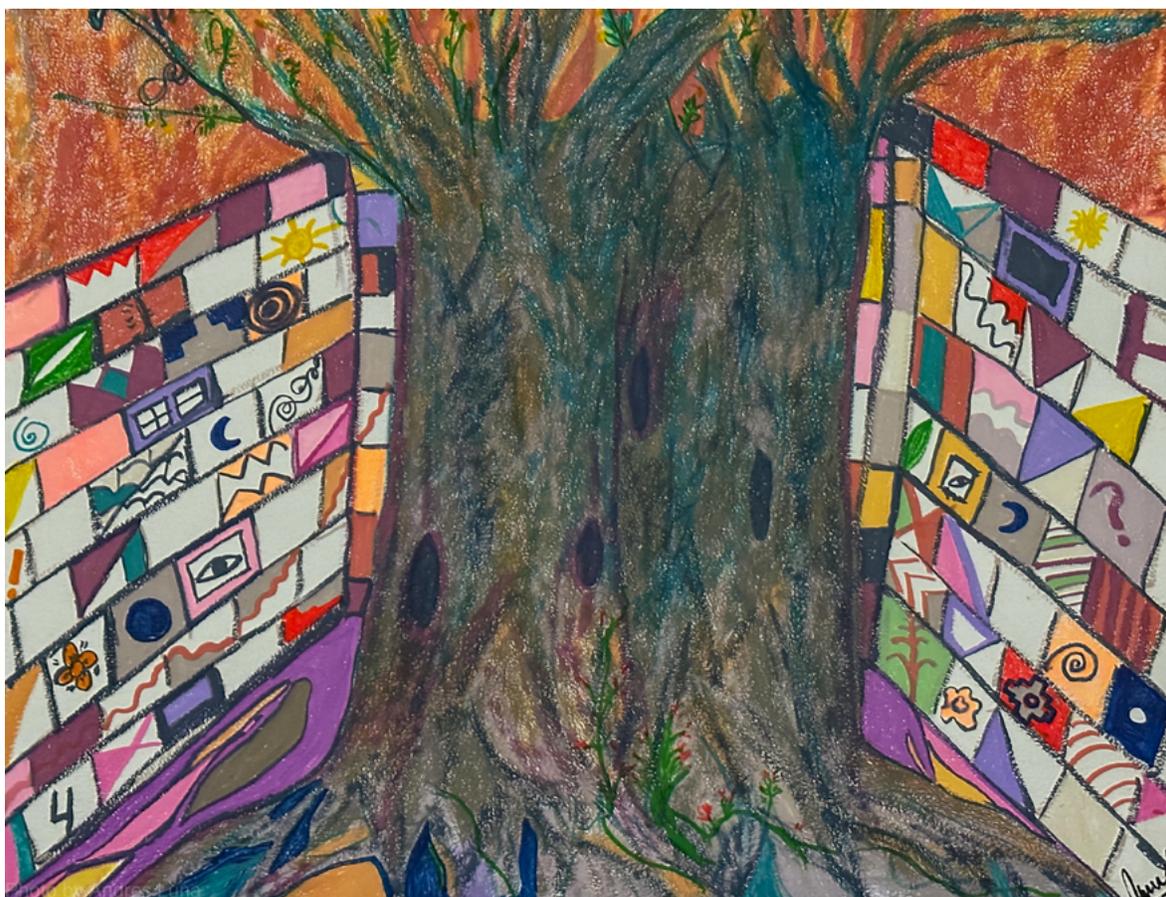


Figura 3. *Triste pewma*. Pintura al óleo y acrílico.
Fotografía y pintura de la autora.

Conversaciones desde la Canchira

Este escrito que voy cerrando, retoma como narré antes, un sueño que luego se convirtió en este cuadro pintado (Figura 3) a primeras horas de un día, intentando atrapar las voces y el paisaje desolador y doliente que no sólo recordaba, sino que aún sentía al latir con fuerza el corazón. El *Triste pewma* luego fue compartido como hacemos entre los camiares, que nos contamos los

sueños. Vendo de esa visión del mundo, donde los mundos se comunican entre sí y aprendemos también recordando y soñando.

Triste pewma sucede en nuestra Canchira (Madre Sierra) y Comunidades Originarias hoy en Córdoba, socavada por máquinas de muerte y dinero que le abren el útero violentando con su discurso de progreso y modernidad capitalista. Como pueblos indígenas seguimos esperando justicia de un sistema injusto, luchamos para detener expropiaciones, destrucciones a sitios sagrados/arqueológicos, y el continuo ataque a nuestra autonomía, libre determinación e identidad cultural. Y mientras resistimos con todas las herramientas posibles, entre ellas, la difusión de las memorias y sabiduría ancestral, la investigación y documentación de nuestras presencias en los territorios, la judicialización de los despojos y ataques al cuerpo territorio, la educación y comunicación desde parámetros no funcionales a la multiculturalidad, la resistencia colectiva para reclamar el respeto a los derechos indígenas consagrados por marcos jurídicos internacionales y locales. Triste sueño que continúa nombrándonos como atraso, impedimento, mentirosxs, inauténticxs, en tribunas y tribunales adeptos a programa de megaobras, agronegocio y desarrollo turístico e inmobiliario. A pesar de las leyes y la teoría crítica, continúan las sospechas y preterizaciones marcándonos son sesgos y prejuicios, por ser (o no ser) indígenas, mujeres indígenas, antropólogxs indígenas, activistas académicos, docentes indígenas, y todas las posibles combinaciones y entrecruzamiento que se activan según los contextos de trabajo, interpelación y reflexión que habitamos. Reflexiones y búsquedas que compartimos también con hermanas indígenas, en un taller de Poesía llamado Tejido de Letras, del cual decimos que “nació en y desde el silencio y soledad individual y Nos-Entre-Teje como acto político-estético”¹¹.

Resistir al despojo es lidiar también con la burocracia y tutelaje estatal que muestra el entroncamiento colonial y patriarcal en sus oficinas que reclaman papeles, ADN o revictimizan a nuestras hermanas que sufren violencia de género por parte de hostigadores a sueldo y cómplices de los intereses empresariales que pusieron en la mira los territorios ancestrales. Muchxs de quienes reconocemos y hacemos público nuestros linajes indígenas, los hacemos visibles también en espacios académicos e institucionales como un acto político que disputa, con pretensión de liberación y transmutación, a sentidos establecidos sobre lo indígena hoy, también en el mundo de la educación y la

11 El espacio tiempo que nos propusimos desde el 2021 nos encuentra desde las memorias dolientes y las celebratorias, la indagación histórica y la reflexión política de los procesos personales, familiares y comunitarios que atravesamos y expresamos en textos y dibujos que producimos y compartimos.



ciencia. Batallamos en ciertos espacios en los cuales nos sentimos atravesadxs por jerarquías que percibimos ligadas a lentes de la epistemología y ontología de la modernidad y la colonialidad, y que (re)producen marcaciones del saber, el ser y el poder sobre nuestros cuerpos territorios. Porque de algún modo, hay una plantilla que atraviesa, entrama y une todo tipo de violencia en los cuerpos territorios, se trate del saber o del poder. *De dónde vengo*, es una propuesta para caminar una etnografía que persigue desestabilizar la crítica epistemología y ontología dominante, para ser dicientes-escribientes aún, desde las fronteras establecidas y con un horizonte político común interpelando al capitalismo extractivista y patriarcal.

Nuestra generación ha iniciado procesos de recomunalización y de (re) conocimiento personal, familiar o comunitarios, nombrando quienes somos, re existiendo desde las memorias y las nuevas estrategias colectivas desde las cuales no tememos en denunciar y reclamar ante topadoras o juzgados, desde los abrazos, las ceremonias y los archivos corporizándonos des-marcadxs ante tradiciones racistas, fascistas o machistas y de pie en los territorios ante el extractivismo. Estamos soñando y tejiendo desde el arte y las ciencias, la calle y el campo, el monte o la universidad, la fábrica y en la educación, vínculos para transformar la desterritorialización de nuestras memorias indígenas, en un abundante *jagüey* (ojo de agua) para los pueblos. Nuestra oralidad, conocimientos y cuerpos narran cómo el despojo territorial ha sido un *continuum* de violencia territorial (Misetich Astrada, 2021) a mano de las políticas neoextractivistas, sistema en el cual, todo es sacrificable. Lógicas de racionalidad y mercantilización que impregnan el ser, el saber, el sentir y el poder. A pesar de continuar siendo des-humanizadxs, marcadxs, despojadxs, subalternizadxs, los pueblos originarios, desde hace varias décadas en Córdoba, sostenemos nuestra presencia y convicción política para imaginar, soñar y crear metodologías descolonizadoras que activen estrategias emancipatorias, y fortalezcan vínculos y significaciones disidentes. Por eso, convidamos vías, bordes, sueños y medicina desde estas memorias insurgentes, las que, como talalos (arroyos) y jagüeles, inter-venienen y transmutan en tiempos de neoextractivismos y crisis civilizatoria.



Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria (2016 [1987]). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza* (C. Valle, traductora). Capitán Swing Libros.
- Bixio, Beatriz (2009) *Visita a las encomiendas de indios de Córdoba*. 1692-1693. Tomo I y II. Editorial Brujas.
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude, Passeron y Jean-Claude (2013). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. 2 da Edición en español (Traducción de Fernando Hugo Azcurra, José Szabón). Siglo XXI.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- De la Cadena, Marisol, Risør, Helene y Joseph Feldman (2018). Aperturas Onto-Epistémicas: Conversaciones Con Marisol De La Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Nro. 32: 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- Dussel, Enrique (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Nueva Utopía,
- Jofré, Ivana Carina (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 9 (17), 73-100. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908>
- Hall, Stuart (2015). Los sí mismos. *Intervenciones en estudios culturales* 2015 (2), 9-16.
- Haraway, Donna (2021 [1988]). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En Daffne Valdés Vargas, Paula Cometa Stange, Lea Cáceres Díaz y Sibila Sotomayor Van Rysseghem (Eds.), *Lastesis. Antología Feminista*, (pp. 27-63). Debate.
- Kush, Rodolfo (2007). Metodología de la negación/ La fórmula del estar siendo. Uncriollo en Ojo de Agua. En *Obras Completas*, Tomo II (pp. 641-661). Ed. Fundación Ross.
- Leyva Solano, Xochil (2018). ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política. En Xochil, Leyva Solano, Jorge Alonso, Aida Hernández, Arturo Escobar, Axiel Köhler... [et al.], *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* Tomo II., (pp. 199-223). CLACSO.
- Mignolo, Walter (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo
- Missetich Astrada, Laura y Pablo Reyna Manero (2018). Lxs deseables e indeseables en Córdoba: una mirada sobre la construcción de los otrxs a partir del siglo XIX. Cap 9. En *Itinerarios. Un recorrido por la historia de Córdoba*. Editorial de la UNC.
- Missetich Astrada, Laura (2021), Violencia territorial hacia las comunidades indígenas en Córdoba (Argentina). *Revista Intersticios de la política y la cultura* 19: 31-53.
- Missetich Astrada, Laura y Rojas Tapia, Erick (2021). Experiencias y memorias des-atadas para “conocer”. De donde soy y de dónde vengo, nosotros hacemos así... *Revista Camiare-Comechingon CAMI-TALALO* N°1, 18-22.
- Moraes, Maria Cândida y De La Torre, Saturnino (2004). *Sentipensar. Fundamentos e estratégias para reencantar a educação*. RJ: Editora Vozes.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina En Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*. <http://bibliotecavirtual.clac-so.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.



- Reyna, Pablo (2020). *Crónicas de un renacer anunciado. Expropiación de tierras, procesos de invisibilización y reorganización comechingona en Córdoba*. Editorial Ecoval.
- Rodríguez, Mariela Eva (2019). Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización? En Katzer Leticia y Horacio Chiavazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 274-332). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, Colección Nociones Comunes.
- Stagnaro, Marianela (2013). *Casi desde la nada. Narrativas, organización y subjetividades en la reemergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba (Argentina)*. [Tesis de Maestría no publicada]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial, y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press, CALAS.



Laura Misetich Astrada

<https://orcid.org/0009-0003-7957-6810>
lmisetich@gmail.com

Integra la Comunidad Canchira del Pueblo-*hen* Camiare-Comechingón y habita en la actual Provincia de Córdoba, República Argentina. Aunque su segundo apellido no figura en su documento nacional de identidad, es referencia de su linaje materno indígena, su uso es una definición política tal cual lo entiende la autora. Estudió en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) donde cursó el Profesorado y la Licenciatura en Historia, luego continuó sus estudios de Posgrado en Antropología en la misma universidad, donde también lleva adelante actividades de investigación y extensión. Se desempeña como docente en el Instituto de Lenguas y Culturas Aborígenes (ICA) en los profesorado de Historia y de Antropología. Entre las experiencias de mayor impacto en su trayectoria se encuentra la confianza de su abuela sobre su identidad indígena oculta dentro su propia familia, este hito en su bibliografía vertebró sus búsquedas en el mundo académico y laboral, donde se destaca combinando el activismo indígena y feminista con los campos de conocimiento de la Antropología y la Historia. Contribuyó a la creación de proyectos editoriales de autoría indígena, como por ejemplo: el espacio *Tejido de Letras* y en el colectivo *Editorial Indígena HEN*. De las imbricaciones entre estos mundos de activismo, investigación y proyección comunitaria indígena surge su participación también en redes internacionales como la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP).

