



Antropología Social

Casa de Piedra: equívocos y conflictos territoriales por un sitio sagrado y patrimonial comechingón en la provincia de Córdoba

Casa de Piedra: misunderstandings and territorial conflicts over a sacred and patrimonial comechingón site in the province of Córdoba

Carolina Álvarez Ávila¹ y Lucas Palladino²

¹Instituto de Antropología de Córdoba/IDACOR, CONICET- Museo de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
E-mail: caroalvarezavila@ffyh.unc.edu.ar

²Instituto de Antropología de Córdoba/IDACOR, CONICET- Museo de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
E-mail: lucas.palladino@unc.edu.ar

Resumen

Nos proponemos analizar etnográficamente algunos conflictos y equívocos sobre el sitio Casa de Piedra, localizado entre San Marcos Sierras y Capilla del Monte, en el departamento de Punilla de la provincia de Córdoba. Este es uno de los lugares más emblemáticos de la zona y es considerado un espacio de disputa desde la perspectiva de las comunidades comechingonas. A pesar de que en la actualidad pertenece legalmente a un propietario privado, es un espacio donde transitan permanentemente diversos actores sociales. Desde la Municipalidad de San Marcos se la promociona como lugar histórico y también es explotado y visitado para realizar sanaciones, viajes de reflexión, entre otras prácticas de la new age. Esta multiplicidad de prácticas y actores es conflictiva tanto para las comunidades indígenas como para el propietario, y el diálogo entre ambas partes nos instó a atender ciertos equívocos inherentes al lugar. Atendiendo a la apuesta metodológica de la "equivocación controlada" de Viveiros de Castro, intentamos diferenciar dentro de lo que parece lo mismo, aquello que dispara otros entendimientos y diferencias radicales, analizando específicamente categorías tales como patrimonio y territorio y su relación con Casa de Piedra.

Palabras clave: Conflictos ontológicos; Territorio; Patrimonio; Equivocación controlada; Pueblo comechingon; Casa de Piedra.

Abstract

We ethnographically analyze some conflicts and misunderstandings about Casa de Piedra, located between San Marcos Sierras and Capilla del Monte, in Punilla's department, province of Córdoba. This is one of the most emblematic places in the area and a problematic site from the perspective of the communities comechingonas. Despite the fact that it currently legally belongs to a private owner, various social actors constantly visit it. The Municipality of San Marcos promotes Casa De Piedra as a historical place and it is also exploited to carry out healings, reflection trips, among other new age practices. The existence of this multiple experiences and actors is conflictive both for the indigenous communities and the owner, and the dialogue between both urged us to address certain misunderstandings about the place. Following Viveiros de Castro's "controlled misunderstandings" methodological proposal, we try to differentiate within what seems the same, what triggers other understandings and radical differences, specifically analyzing categories such as heritage and territory and their relationship with Casa de Piedra.

Keywords: Ontological conflicts; Territory; Heritage; Controlled misunderstandings; Pueblo comechingon; Casa de Piedra.

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo desentrañar algunas disputas y equívocos sobre el sitio llamado Casa de Piedra, en adelante CP, en las sierras de Córdoba, Argentina. Este es uno de los lugares más emblemáticos

y reconocidos del norte del valle de Punilla y se ubica cercano al río Quilpo, en las inmediaciones de San Marcos Sierras, una localidad serrana del noroeste de la provincia de Córdoba, Argentina. Desde la perspectiva de las comunidades comechingonas que allí residen, es actualmente un lugar de conflicto con ciertos grupos

Recibido 27-01-2023. Recibido con correcciones 23-06-2023. Aceptado 29-06-2023



turísticos que lo promocionan para visitarlo, realizar sanaciones, viajes de reflexión, meditación, extracción de hierbas para uso medicinal, entre otras prácticas. Desde hace algunas décadas, el lugar, como otros terrenos circundantes, fue adquirido por un propietario privado, un empresario que vive en la capital de la provincia y para quien también es un lugar problemático, como analizaremos más adelante. Aunque desde entonces está en una propiedad privada, sigue siendo accesible a vecinos y diversos grupos foráneos que lo visitan frecuentemente. Desde la página web del municipio de San Marcos también se la promociona:

“La casa de piedra es un Monumento Arqueológico que se presenta de manera imponente por su magnitud y por su historia, es una gran piedra con cavidades de formación natural y en algunos sitios modificado por los aborígenes. Dentro de este monumento se refugiaban de los enemigos, y la parte más alta servía como mirador” (<http://sanmarcossierras.gov.ar/web/>)

El lugar es entendido como sitio arqueológico dado que éste, y un amplio territorio circundante, forman parte de la Reserva Arqueológica Quilpo creada en 2015 mediante la ley provincial N° 10.308, impulsada por el área de Patrimonio Cultural perteneciente a la Agencia Córdoba Cultura del estado provincial. La reserva se extiende por 27 mil hectáreas. A nivel local la presencia de un museo arqueológico y privado, cuyo nombre era *Rumi Huasi*, Casa de Piedra en quechua, también aportaba al conocimiento de CP. En la colección del museo había una gran variedad de objetos provenientes de diferentes regiones del país y material arqueológico extraído de CP que las comunidades comechingonas reivindican como propio; varias veces han demandado a la Municipalidad y al gobierno provincial que se expropien y devuelvan esas materialidades.

Como parte del trabajo extensionista que venimos realizando desde el año 2016¹, georreferenciamos

¹ El presente trabajo es resultado de dos proyectos de extensión subsidiados por la Secretaría de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Los proyectos “Tierra de Comechingones. Reconstrucción territorial y mapeo colaborativo de sitios patrimoniales comechingones en San Marcos Sierras” (2016–2018) y “Mapeando el territorio ancestral. Memorias y lugares comechingones en San Marcos Sierras y alrededores” (2019–2020) surgieron de un diálogo entre integrantes de la comunidad comechingón Sanavirón Tulián en San Marcos Sierras y miembros de la carrera de Geografía, cuando se invitó a Mariela Tulián a conversar en torno al concepto de territorio desde la perspectiva indígena. A partir de esto, a la falta de políticas provinciales vinculadas al relevamiento de territorios indígenas en Córdoba, a la situación irregular de tierras que tradicionalmente ocupan los pueblos indígenas y a la existencia de la Reserva Arqueológica Quilpo, algunos miembros de esta comunidad extendieron la propuesta de relevar sitios y reunir material que fuera útil para los relevamientos territoriales propuestos en la Ley Nacional N° 26.160.4. Los proyectos consistieron en la realización de relevamientos territoriales y mapeos colaborativos entre miembros de los Departamentos de Antropología y Geografía de la Universidad Nacional de Córdoba y las dos comunidades que finalmente participaron. Luego de un arduo trabajo en pandemia, con

CP, realizamos entrevistas, observaciones en campo y talleres de mapeo participativo con las comunidades comechingonas, que tuvieron como objetivo recabar sentidos, memorias y prácticas existentes sobre el territorio que habitan. Trabajamos con dos de las tres comunidades que habitan en la localidad actualmente: la comunidad comechingona-sanavirón Tulián y la comechingona Tay Pichin². Desde el inicio del trabajo, nuestros interlocutores plantearon preocupaciones y disputas acuciantes sobre CP por sobre otros sitios georreferenciados y relevados. Allí convergen diversos actores: las mencionadas comunidades –con sus memorias, prácticas y reclamos vinculados al lugar–, el Estado municipal y provincial –el primero que lo incluye como parte de los atractivos turísticos de la zona, y el segundo evocado especialmente por su rol en relación al patrimonio–, grupos de turistas de la new age y hippies o jipis de la zona –que lo conciben como lugar de energía y espiritualidad– y el empresario dueño de los campos donde se ubica CP. Por otro lado, las comunidades también mencionan a personas que excavaron en el lugar hace ya varios años, tanto profesionales arqueólogos y aficionados a la arqueología³ como personas que realizan tareas de excavación ilegalmente, lo que localmente se conoce como huaqueo.

En este trabajo nos interesa ejercitar una reflexión sobre los conflictos que allí se suceden, sin dar por supuesto que cuando se dialoga sobre CP todos están hablando o refiriéndose a lo mismo. Este ejercicio tendrá entonces, como horizonte, la apuesta metodológica de la “equivocación controlada” del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2004), para poder diferenciar dentro de lo que parece “lo mismo” lo que dispara hacia otros entendimientos diferentes entre sí y que reponen no sólo modos de entender y enactuar mundos, sino también diferentes modos y estrategias políticas de resolución de conflictos. Esta apuesta nos pareció fértil para encarar el análisis de una reunión concretada a fines de 2017 entre el empresario dueño de los terrenos donde está ubicada CP y dos líderes de comunidades comechingonas que habitan en San Marcos Sierras. Intentamos así no

las restricciones y modificaciones que la situación impuso, en marzo de 2022 lanzamos la cartografía social en la web, disponible en: <https://taypichin.ffyh.unc.edu.ar/>

² En Córdoba existen en la actualidad más de una treintena de comunidades, algunas poseen personería jurídica otorgada por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), otras iniciaron el trámite y otras eligen no tramitarla. La comunidad Tulián posee personería jurídica desde el año 2010, no aun la Tay Pichin. Esta última comunidad se conformó cuando estábamos desarrollando los proyectos extensionistas con algunos integrantes que provenían de otra comunidad comechingona en San Marcos Sierras, la Taku Kuntur, y otras personas que decidieron sumarse a la Tay Pichin.

³ El término “aficionado” es usado por algunos arqueólogos locales para designar aquellas personas no profesionales que realizan o cumplen actividades vinculadas a este campo disciplinar (Bonnin, 2008). Empleamos el término también para nombrar las prácticas de aquellas personas que registran prácticas como aficionadas al campo de la etnohistoria regional, que se relacionaron y/o que construyeron sentido (muchas veces legitimado) con y sobre lo indígena, sin haber pasado por ninguna trayectoria académica formal.

reducir las posiciones de cada una de las partes frente al lugar y al conflicto, evitando una traducción que se reduzca a nuestros propios marcos interpretativos como antropólogos y geógrafos. Optamos por trabajar con este material ya que la reunión fue interpretada como una bisagra para la recuperación de CP por parte de las comunidades y, a su vez, pudimos acompañarlas durante esos años donde el sitio era tematizado como una preocupación constante. Entendemos, además, que estas reflexiones pueden contribuir a pensar otros conflictos territoriales que atraviesan no solo las comunidades en San Marcos Sierras, sino otras comunidades y colectivos en toda la provincia.

El comodato en Casa de Piedra: problemas y propuestas

En 2017 se concretó una reunión en San Marcos Sierras entre un empresario quien adujo ser el dueño de los campos donde actualmente se encuentra CP, y tres miembros de las comunidades comechingonas Tulián y Tay Pichin. La reunión fue motorizada por el empresario –a quien llamaremos Enrique para mantener su anonimato– con el objetivo de proponerle a las comunidades la concreción de un comodato de CP, entendido éste como un contrato por el cual se da o recibe prestada una cosa de las que pueden usarse, sin destruirse y con la obligación de restituirla.

Los integrantes de las comunidades acudieron conociendo de antemano esta intención, pero desconociendo los términos y detalles bajo los cuales se les propondrían el acuerdo. La reunión se realizó en San Marcos Sierras y uno de los miembros del proyecto extensionista y autor de este artículo acudió, invitado por los líderes comunitarios. Al iniciar la reunión todos se saludaron, el mate comenzó a circular y el empresario, sin rodeos ni preámbulos planteó su propuesta:

“Enrique: Bueno, hace un año, no sé cuánto tiempo atrás, debido a los problemas que había acá, yo le planteé a César⁴ [funcionario del área de Patrimonio del gobierno de la provincia de Córdoba] la idea de hacer un comodato y de pasárselo a los pueblos originarios. Y dialogamos mucho, porque si bien ellos no querían convalidar ese convenio que íbamos a hacer, que yo teóricamente... que podríamos hacer. Pero bueno, estamos en el camino para poder hacerlo. La idea que tenemos nosotros es hacerles un comodato o una tenencia del lugar y no sé qué piensa Patrimonio [Se refiere a la Oficina de Patrimonio Arqueológico, dependiente de la Agencia Córdoba Cultura del estado provincial], pero a mí no me interesa mucho, más me interesa lo que piensen ustedes al respecto... Yo no quiero lucrar con el lugar, que quede claro, pero si ustedes pueden hacer visitas

guiadas si Patrimonio se los permite y pueden hacer todo lo que ustedes quieran, nosotros no vamos a poner ningún tipo de objeción... para que realmente ustedes sean los verdaderos guardianes del tema. Porque yo cada vez que voy, corro por lo menos a 10 personas que están metidas ahí adentro. Algunos que... que se ponen a dibujar, destruyen todo. Después se te meten por adentro del campo, te dejan tranqueras abiertas, se van a la parte donde están los morteros” (San Marcos Sierras, agosto de 2017)⁵.

Enrique continuó enumerando, acaloradamente, algunas de las prácticas que tienen lugar en CP, describiéndolas como una constante destrucción protagonizada por los visitantes. He aquí el surgimiento de un primer problema relacionado al sitio: el turismo *new age*. Según Flores y Oviedo (2017) bajo esta denominación tienen lugar diversas prácticas: turismo esotérico, ufoturismo, terapias alternativas, turistificación de rituales y espiritualidades de pueblos indígenas, ecoturismo, entre otras⁶. Este tipo de turismo genera diversos conflictos, entre ellos el avance de los desmontes para concretar infraestructura y disputas sobre quiénes y cómo se relacionan con lugares considerados espirituales para los pueblos indígenas o místicos/esotéricos para los grupos *new age*. Pero no sólo los turistas frecuentan CP, sino también habitantes de la localidad o alrededores, algunos de los cuales son residentes migrados desde grandes centros urbanos del país, como ciudad de Buenos Aires. Algunos de ellos son clasificados localmente como *hippies* o *jipis*⁷.

En efecto, el combo del turismo y la clasificación del lugar como un sitio de sanación y prácticas *new age* es también un problema para las comunidades, que consideran que está siendo dañado por las visitas frecuentes, sin controles, todo el año y desde hace varias décadas. Por eso, cuando Enrique describió todo eso como problemático, Juan Carlos “Capi” Tulián, *curaca*⁸

⁵ Todas las citas en este acápite pertenecen a este mismo encuentro.

⁶ Junto con Villa Las Rosas (valle de Traslasierra) y Capilla del Monte (valle de Punilla), San Marcos Sierras es uno de los lugares más elegidos en las sierras de la provincia de Córdoba para este tipo de prácticas turísticas *new age*. Para más información puede consultarse López (2019).

⁷ Julieta Quirós (2014) ha estudiado las clasificaciones identitarias entre nativos y nuevos migrantes pertenecientes a clases medias acomodadas de centros urbanos argentinos, específicamente en el contexto de una localidad de las sierras cordobesas. Analiza cómo el término *hippie* o *jipi* es utilizado por los nativos locales para designar las prácticas neorrurales (prácticas comunitarias y ecológicas, contacto con la naturaleza, revitalización de la espiritualidad, vestimenta bohemia, vinculación con prácticas artísticas autogestionadas, entre otras) de quienes van a residir a dichas localidades, donde se expresan una serie de marcaciones atribuidas peyorativamente a quienes parecen portar dicha condición (“no se bañan”, “se drogan”, etc). San Marcos Sierras es conocida localmente como “El Bolsón cordobés”, dado que El Bolsón es una localidad turística de la Patagonia argentina que se caracterizó por una importante migración de hippies desde la década de 1970.

⁸ Las comunidades en Córdoba poseen diferentes tipos de organización política, en algunos casos con autoridades políticas o políticas-espirituales denominadas *curaca*, *casqui curaca*, *naguán*, *navira*,

⁴ También hemos cambiado su nombre.

de la comunidad Tay Pichin, asintió instantáneamente a viva voz. Esto se explica no solo por su pertenencia a una de las comunidades comechingonas, sino también porque trabajó de capataz en la Municipalidad de San Marcos Sierras y, en conjunto con la Policía Ambiental de la Provincia de Córdoba, fue partícipe de varias situaciones como la descrita aquí abajo:

“Enrique: Que se ponen a dibujar, que destruyen todo (...).

Juan Carlos: Sí, sí, incluso yo anduve una vez con Gustavo [funcionario de la Policía Ambiental de la provincia cuyo trabajo se ubica en la localidad y zonas aledañas] sacando algunos que están entre el alambre y el río, en esa lonja que queda de su campo con el río... y bueno, había uno que hace cuatro años que está ahí y dijo que se va... y uno vuelve al tiempo y sigue estando en el mismo lugar. Enrique: Pero bueno... entre ustedes acá, César [funcionario del área de Patrimonio del gobierno de Córdoba] y yo con un poco de contacto con Recurso Hídrico donde está la patrulla de los ríos y todo lo demás, algo podemos hacer. A mí lo que me preocupa digamos, es que se destruya, porque la gente... yo no sé si no toma conciencia o qué pero es una cosa realmente increíble de ver el entusiasmo que tiene por destruir...”⁹

Todas estas ideas fueron concatenadas y, hasta ese momento, la charla fluía solo entre Enrique y Juan Carlos “Capi” Tulian. La *casqui curaca* de la comunidad Tulián, Mariela, se había mantenido silenciosa: “...yo la veo muy callada a usted, piensa mucho, me gustaría que hable un poco”, le dijo Enrique ansioso. Ella recién entonces, tomó la palabra:

“Mariela: Lo que sucede es que es algo que nos supera a nosotros, porque esto tiene que ver con una herencia de un pueblo milenario, previo al Estado nación. Entonces a nosotros nos gustaría que se haga en el marco de todas las leyes existentes para no meter la pata, digamos, no cometer errores nosotros. Entonces nos gustaría tener una próxima reunión donde pudiera participar Patrimonio Cultural de la provincia para que sea dentro del marco de las leyes provinciales. Pero también que participe el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), para que también se haga en el marco de las leyes nacionales que son inclusive un poco más amplias, porque la provincia plantea si se quiere hasta el turismo espiritual, que eso es algo que a nosotros mucho no nos simpatiza, porque vemos como los sitios fueron dañados, en definitiva”.

lonko, charava; y algunas, incluso, no poseen autoridades políticas optando por decisiones asamblearias o colectivas.

⁹ Todos los nombres han sido modificados, excepto el de los dos *curacas* comunitarios, dado que, ante nuestra consulta, así lo decidieron ambos.

Mariela prosiguió comentando que durante las próximas semanas se lanzaría al mercado un libro escrito por un aficionado a la arqueología, quien hace muchos años excavó en CP, extrayendo restos óseos –más precisamente un esqueleto humano completo– que las comunidades conciben como propio. Lo excavado ya no está en manos de esta persona, las comunidades señalan que estaría todo guardado en el mencionado museo local Rumi Huasi y reclaman su devolución. Pero la *curaca* no se detuvo tan detalladamente en esta situación previa, sino que más bien la utilizó para recalcar que el lanzamiento del libro podía renovar la popularidad de CP y generar más afluencia de turistas, *hippies* y curiosos. Enrique desconocía tanto la publicación del libro como las excavaciones de antaño y luego de escuchar atentamente solo se remitió a repetir su propuesta:

“Enrique: A ver, yo quiero allanarle todo el camino, que camino quiere que le allane, yo se lo voy a allanar. No se si soy claro, es decir yo asumí un compromiso sobre todo con César [funcionario de Patrimonio Cultural del Estado provincial] porque el día que lo conocí es una persona que me cayó sumamente bien, es decir, demasiado bien me cayó. Es decir, es una persona comprometida con su trabajo con su profesión y es una persona comprometida con la causa, digamos... Y es un tipo que no tiene horarios, es una persona que uno lo llama un sábado a las ocho de la noche, o un domingo a las nueve de la mañana y atiende. Entonces yo asumí un compromiso. Y yo creo que si bien Casa de Piedra está en nuestro campo y yo no puedo ceder un pedazo de tierra porque ya sería una cosa sumamente complicada hacerlo legalmente, yo sí lo que puedo hacer es un comodato cediendo a ustedes el manejo de Casa de Piedra. Y yo le contaba a Capicúa que en las charlas que tenía yo lo que quería que ese comodato con las condiciones que nosotros pusiéramos, que eran no prender fuego, entre otras cosas, porque si empiezan a prender fuego y se prende fuego el campo y el problema lo tengo yo, que son tonteras digamos porque sobre Casa de Piedra yo no voy a opinar nada, ustedes sabrán y Patrimonio Cultural sabrá que es lo que tiene que hacer, yo no soy nadie para poder instruir a alguien sobre ese lugar”.

La charla continuó girando alrededor de la propuesta de comodato y los miembros de las comunidades explicando al empresario algunos pormenores de la relación actual de los pueblos indígenas con el Estado cordobés que hace que sea necesario, para ellos, convocar no sólo al área de Patrimonio, sino también al INAI. En medio del diálogo, Mariela volvió a enmarcar el conflicto en cuestiones que trascienden la propuesta del comodato y lo emplazó en la deuda histórica que los Estados mantienen con los pueblos indígenas:

“Enrique interrumpe: Entonces ¿cómo lo podemos resolver? Lo resolvemos y lo peleamos. Yo soy un luchador. Así que si Ud. quiere que vamos a golpear puertas vamos a golpear puertas.

Mariela Sí, no... Más que nada que se entienda a nivel provincia pueden decir cualquier cosa. Pero los que estamos poniéndole el pecho acá, en la realidad, en el día a día somos nosotros.

Enrique: Claro... (riendo) Por eso estoy sentado acá, con Uds....

Mariela: Entonces bueno... nosotros igualmente no renunciamos a la idea de que en algún momento se reconozca la propiedad comunitaria indígena en San Marcos. Que eso es algo histórico. Ud. sabe que se reconoció la propiedad indígena durante la colonia española. A través de un juicio que inició la comunidad ante la Corona española y ante la Iglesia.¹⁰ Porque antes los que eran los dueños legales de la estancia San Marcos era un personaje importante de la Iglesia en aquella época, ¿no? Donde la Iglesia era un poder paralelo al Estado. Enrique Si... Terrible...

Mariela: La cosa es que digamos... esto es un paso, tal vez previo, a un reconocimiento superior. El comodato. Y con el tiempo nosotros podríamos demostrar, nuestra capacidad para gestionar, para realmente administrar un sitio sagrado y un trabajo comunitario. Porque tampoco va a ser fácil para nosotros administrar un sitio sagrado como Casa de Piedra. Por la distancia, por muchas cosas...”

Enrique no comentó ni retomó en ningún momento este planteo; de su posición inicial nunca se movió: *“yo creo que si bien Casa de Piedra está en nuestro campo y yo no puedo ceder un pedazo de tierra porque ya sería una cosa sumamente complicada hacerlo legalmente, yo sí lo que puedo hacer es un comodato cediendo a ustedes el manejo de Casa de Piedra”*. Al escuchar a Mariela no cuestionó ni opinó sobre su posición y prosiguió enumerando los problemas que le ha traído el lugar, que incluyó una demanda por parte de una funcionaria y diversas situaciones de daño e intrusión de turistas y hippies, que debió denunciar en la policía personalmente, como propietario. Acotó que siempre ha acatado lo que desde el área de Patrimonio del Estado provincial le indicaron que era necesario hacer para proteger CP, enfatizando el esfuerzo de moverse hasta la comisaría de Capilla del Monte (a 30 km. de San Marcos Sierras) para realizar la denuncias pertinentes, puesto que CP pertenece al ejido municipal de esta localidad. Es allí, y no en en San Marcos, donde deben radicarse las

denuncias. Enrique narró esto como una demostración de su predisposición y preocupación, dado que él reside en la ciudad de Córdoba.

Luego de volver a repasar estos problemas, el empresario retomó su idea inicial, haciendo hincapié en cómo imagina que el sitio puede ser turísticamente aprovechado por las comunidades:

“Enrique: Bueno... a ver vamos a resumir... Ud. dígame qué quieren que hagamos y lo hacemos...”

Mariela: mmmmm....

Enrique: Ahí “la maté”... (risas)

Mariela: Lo que pasa es que la responsabilidad que implica todo esto a mí me parece que convendría tener una reunión con la gente del INAI y de Patrimonio, que nos asesoren. En un marco regulatorio, legal...

Enrique: Mire, normalmente lo que van a buscar ellos es que no sea un lugar explotado comercialmente. Y yo entiendo que no tiene que ser así. Que tiene que ser explotado comercialmente. Tiene que haber...

Mariela interrumpe: lo que pasa es que no va a ser una explotación comercial o empresarial...

Enrique: Pero...

Mariela: Va a ser una explotación comunitaria, que no es lo mismo...

Enrique: Yo la entiendo a Ud. Pero ellos no la van a entender a Ud. Entonces este es un tema que lo tenemos que manejar con mucho cuidado. Yo entiendo que si hay una persona que se va a dedicar a hacer visitas guiadas a Casa de Piedra, a contar la historia de Casa de Piedra, porque es un sitio sagrado, por qué esto, porque lo otro, y que la gente pueda realmente cultivarse, va a tener que tener algo redituable. O se lo da la provincia ¿entiende? O lo saca de algún otro lado, del interesado en ir, que es la única forma en que Ud. va a lograr más o menos frenar el abuso que hay en toda esa zona. ¡No hay otra! Es decir, yo lo pienso, se lo digo sinceramente. (...) Entonces ¿cuánto necesitan? Una franja de 100 metros, ¿de 50 metros? ¿Que vaya hasta dónde? ¡No hay problema! Yo lo doy ¿sí? Pero el tema es que Uds. me digan que están de acuerdo...

Mariela Sí, sí. Ni hablar eso. Definitivamente estamos totalmente de acuerdo. Y es una cuenta pendiente que teníamos desde siempre. Es una cuenta pendiente que heredamos. Por eso también las cuentas pendientes que heredamos.”

A partir de ese momento la charla continuó con otros puntos de coincidencia entre ambas partes. Específicamente, acordaron en la necesidad de iniciar un “manejo” del sitio, que podría leerse como una conexión entre ambas partes; pero que en realidad están conllevando ideas distintas, como veremos luego.

¹⁰ La *casqui curaca* se refiere al juicio contra la corona española que quedó reflejado en un expediente que pudo recuperar la comunidad Tulián en el Archivo Histórico Provincial, en la ciudad de Córdoba. Este archivo, junto a otros documentos coloniales y las memorias orales de los abuelos, inspiraron a Mariela Tulián (2016) a escribir un libro sobre esos documentos coloniales, las memorias y las luchas en el territorio, llamado *Zoncoipacha. Desde el corazón del Territorio. El legado de Francisco Tulián*. Para un análisis de esta obra ver Álvarez Ávila (2020).

“Enrique: bueno, pero si la gente, ehh, a lo mejor lo que yo le vaya a decir no le cuadre mucho, pero yo creo que todo el mundo tiene derecho a conocer cuál es el patrimonio, mientras ese patrimonio sea respetado...”

Juan Carlos: Y protegido...

Enrique: Claro, respetado y protegido...

Mariela: Sí, pero también mientras se diga la verdad, porque muchas veces nosotros vemos acá que no se le da educación a la gente que trabaja en la casilla de turismo y transmiten una versión oficial que no es...

Enrique: Bueno, que mande Patrimonio Cultural la versión que tiene que tener y que a su vez Uds. que van a hacer los encargados o custodios del tema, sean los encargados de poder hacer esa..., de recibir la gente que viene y poder contar la historia del lugar y la importancia que tiene para los pueblos originarios, y enseñar cuál es el respeto que hay que tenerle y todo lo demás. Y sean ustedes los que los reciben y no cualquiera, si hay un tipo que se sube por ahí arriba que ya lo descontrolaste totalmente. No sé, yo digo que no deja de ser bueno para el mismo pueblo, porque vos haces un turismo cultural controlado, preservado, cuidado...”

Finalmente, la reunión terminó sin mayores cambios en los tópicos tratados y con el compromiso de Enrique de realizar y enviarles el borrador del contrato de comodato para avanzar en su firma, convocando a quienes las comunidades consideraran necesario hacer partícipes. Cuando el empresario se retiró, el integrante de nuestro equipo conversó con los *curacas* unos minutos más y luego la reunión terminó de disolverse. En noviembre y diciembre de 2017 se realizó una mensura por parte de unos técnicos agrónomos contratados por Enrique, acompañados de dos representantes de las comunidades¹¹. Sin embargo, el acuerdo entre Enrique y ambas comunidades no avanzó.

Teniendo en cuenta lo explorado al momento de la reunión del comodato, a continuación buscaremos identificar algunas disputas y equívocos que se han manifestado o asomado en el encuentro. A partir de la información recolectada analizaremos la interacción entre el propietario del campo y los dos integrantes de las comunidades indígenas, acudiendo a un análisis microsociológico (Goffman, 1997) como enfoque etnometodológico, que se articula con nuestra interpretación de la etnografía, entendiendo que la idea de “situación” se inscribe en

¹¹ Las mensuras fueron observadas/fiscalizadas por los dos *casqui curacas* de ambas comunidades. Desde su perspectiva tuvieron que intervenir confrontando el trabajo de los agrimensores, en tanto los mismos buscaron reducir el área de relevamiento de lo convenido; mientras que las comunidades sugirieron ampliar el radio de lo relevado siguiendo el criterio de que el sitio de CP se expanda más hacia las áreas y sitios circundantes. Para ampliar sobre estas perspectivas sobre el relevamiento de sitios sugerimos el artículo de Álvarez Ávila y Palladino (2019).

el orden de las interacciones sociales e interétnicas. Entonces, si bien nuestro análisis se centrará en lo que Goffman (1997) llamó “microespacio”, no por ello dejamos de tener en cuenta el orden estructural y, a una escala más amplia, los conflictos que se dan en el orden provincial, asumiendo la relación de correspondencia. Para dar cuenta de ello triangularemos la información relevada en otros pasajes de nuestro trabajo de campo con las comunidades en el marco del trabajo de extensión universitaria realizado desde 2016 a 2022, que incluye entrevistas, observación participante, realización colectiva de mapeos y cartografía interactiva (entre otras).

Disputas y equívocos: “lo mismo que no es lo mismo”

Algunos de nuestros trabajos previos vienen alineándose a teorías y etnografías bajo la denominación de “giro ontológico” (Álvarez Ávila, 2014, 2017; Palladino, 2019, 2021). Se trata de un conjunto heterogéneo de perspectivas, autores y saberes (interdisciplinarios y también presentes en las metafísicas indígenas americanas) que, en general, trabaja sobre la construcción de la realidad o lo existente intentando superar dicotomías tales como cultura/naturaleza. En términos amplios, se considera lo real (en algunos casos múltiple) como un continuo devenir de relaciones de reciprocidad entre humanos y no humanos. Al decir de Blaser (2014), más que giro debiera ser considerado una bolsa de cosas mezcladas, puesto que la diversidad de temas y autores vuelve difícil una descripción exhaustiva, así como un seguimiento acabado de los debates y discusiones relacionados con el enfoque. Sin embargo, nos gustaría rescatar dos puntos en lo que respecta a la conexión entre el enfoque de la ontología y los pueblos indígenas. Primero, que con el objetivo de no homologar ontología a cultura, y determinada ontología a determinado grupo indígena, la propuesta analítica de ‘ontología política’ (Blaser, 2009) y ‘trastornos ontológicos’ (Bonelli, 2015) nos parece fértil para rastrear, tanto analítica como etnográficamente, algo de lo que el giro viene proponiendo pensar y, sobre todo, lo que está buscando trascender. Tal como propone Escobar, el carácter impugnador de la ‘ontología política’ no proviene de la diferencia en sí misma, sino de sus efectos en la distribución de la predominancia cultural y las luchas en torno a esta (2005:130). Simultáneamente, y tal como vienen trabajando De la Cadena (2009) y Blaser (2009), algunas experiencias etnográficas se vuelven disruptivas al generar incomodidades, inquietudes o diferencias tales que nos instan a abordar la multiplicidad de prácticas que “derivan” en la conformación de un pluriverso, es decir, la constitución de más de una realidad. En esta dirección, acudimos a la idea ‘equivocación controlada’ de Viveiros de Castro (2004) para quien la equivocación “no es una falla en el entendimiento sino una falla al entender que los entendimientos no son los mismos que no están relacionados con modos imaginarios de ‘ver el mundo’ sino con los mundos reales que están siendo vistos”

(2004: 11); no se trata de descubrir quién o quiénes están equivocados, sino de atender a la construcción de diferentes juegos de lenguaje en premisas heterogéneas que no están dadas de antemano, sino que se constituyen en su devenir.

Una equivocación no es un error, un descuido o engaño. En vez, es el fundamento mismo de la relación que la implica, y es siempre una relación con una exterioridad. Un error o un engaño solo pueden ser determinados como tales desde dentro de un determinado juego de lenguaje, mientras que una equivocación es lo que se despliega en el intervalo entre diferentes juegos de lenguaje. Engaños y errores suponen premisas que ya están constituidas –y constituidas como homogéneas– mientras que una equivocación no sólo supone la heterogeneidad de las premisas en juego, sino que las establece como heterogéneas y las presupone como premisas (Viveiros de Castro, 2004: 11).

Nos interesa, entonces, diferenciar los conflictos de los equívocos que aquí tuvieron lugar, suponiendo como punto de partida que trataremos de describir preliminarmente los equívocos como “lo mismo que no es lo mismo”. Para ello partimos de una sistematización y análisis de los enunciados principales que circularon en el diálogo y que nos remiten a dichos equívocos.

Reserva arqueológica, Estado y comunidades: la mirada patrimonializadora de Casa de Piedra

Para analizar el equívoco en relación al patrimonio, es preciso emplazar el tema tanto histórica como teóricamente. Si bien mapear el universo de discusiones sobre patrimonio excede los límites de este trabajo es preciso localizar ciertos mojones que permiten dilucidar puntos en común y distancias entre el modo en que nuestros interlocutores se refieren a él.

Partimos de entender que el campo de estudios sobre patrimonio es diverso y multivocal, y que precisa de miradas que atiendan a las relaciones de poder, los usos políticos y los conflictos que puedan suscitarse alrededor de cómo se lo concibe y gestiona. En efecto, la patrimonialización es un proceso consistente en la selección de algunos elementos culturales y su atribución a la calidad de preservables para la construcción y representación de ciertas identidades. Siguiendo a Prats (1997), el proceso patrimonial de legitimación y representación de una identidad inicia con una invención, que equivale a la selección, manipulación y armado de determinados elementos susceptibles de ser patrimonializados. Además, ese proceso de selección no es resultado de un proceso colectivo, social e inconsciente, sino más bien de la acción de grupos o personas concretas, que detentan y ejercen poder político suficiente en un determinado tiempo y lugar, y que luego destinan recursos y acciones para mantenerlos y divulgarlos. Pero además, tal como afirma

Crespo (2013), la configuración del patrimonio cultural ha tenido –y tiene– un rol fundamental en los procesos de conformación de subjetividades políticas, es decir, en la construcción tanto de identidades como de alteridades, en la medida en que se trata de un campo atravesado por relaciones de poder en que los sectores hegemónicos son los que han tenido autoridad y potestad para seleccionar y dar sentido a aquellos repertorios considerados dignos de ser patrimonializados, conservados y difundidos. Así, el patrimonio constituye un espacio en los que se recrean desigualdades y se generan tensiones y conflictos. En este sentido, su análisis no puede escindirse de la construcción de los Estados nacionales modernos en toda América Latina, los cuales apuntaron a consolidar una comunidad de pertenencia homogénea a partir de la construcción de una identidad y un pasado en común, así como la búsqueda por instalar y generalizar valores colectivos, entre otros procesos. Esto supuso la implementación de políticas de patrimonialización excluyentes de las manifestaciones culturales subalternas y no occidentales, o bien, su incorporación selectiva, como podría ser el caso de los recursos arqueológicos y restos humanos indígenas dentro del acervo cultural nacional.

De la mano de un reconocimiento de la diversidad sociocultural cada vez más presente e inevitable, esto último ha ido cambiando y existen hoy procesos de producción, circulación y apropiación de patrimonio cultural de sectores y pueblos antes desestimados, como los pueblos indígenas. Muchas veces ese reconocimiento se combina con políticas e iniciativas de desarrollo o inclusión que abarcan pensar el patrimonio como recurso mercantilizable o turistificable. Como señalan diversos autores (Crespo, 2013; Benedetti, 2021; Crespo y Brosky, 2021) la reflexión en torno a la categoría de patrimonio se dio tanto a niveles internacional, nacional y local y también dentro de los propios pueblos indígenas, quienes reclaman a las instituciones estatales –y a los académicos– no sólo el reconocimiento a los saberes propios, sino que también garanticen los recursos necesarios para su conservación y resguardo, que reconozcan su propiedad intelectual sobre los recursos, conocimientos, técnicas y expresiones artísticas propias, así como la devolución de sus antepasados-restos óseos.

Al inicio del trabajo extensionista, se nos volvió evidente la importancia de la Reserva Arqueológica “Quilpo”. Tanto así que empezamos trazando un itinerario de sitios y recorridos a partir de tener en cuenta el territorio que comprende dicha reserva, entendida como:

“un área que alberga un conjunto de sitios arqueológicos que por el valor social y científico que se le asigna a sus restos culturales o fósiles, es destinada a salvaguardar la cultura material, en especial si hubiera riesgo de destrucción o deterioro por la actividad antrópica y con el fin de preservar determinadas pautas culturales propias y

cuya relación armónica con el medio sea necesario garantizar” (Ley provincial 10.308, 21 de octubre de 2015).

Así, el criterio de delimitación fue asignado por los técnicos de Patrimonio Cultural, quienes lograron recorrer parte de los sitios incluidos en la Reserva, pero no en su totalidad. La reserva se propone como objetivo la protección, preservación, estudio, revalorización y difusión de los yacimientos y bienes arqueológicos (Artículo 2), entendidos estos como cosas muebles e inmuebles, ruinas, edificaciones, pinturas, grabados, pictografías, petroglifos, morteros, entre otros. Estas ideas de patrimonio, la categoría de sitios arqueológicos y los derechos que habilita la designación de esta zona como Reserva han permeado los discursos y prácticas de miembros indígenas y no indígenas y son parte de las marcaciones y los sentidos a través de los cuales las comunidades efectiva y activamente cuidan este vasto territorio. Sin embargo, ¿qué matices encontramos cuando prima la mirada patrimonializadora sobre CP?

Para Enrique CP es patrimonio *de todos*, en primera instancia lo piensa como un lugar sobre el que priman “derechos culturales” en beneficio de todos y que debiera ser resguardado por algún nivel estatal, la municipalidad o el Estado provincial: “yo entiendo que todo el mundo tiene derecho a conocer la cultura, siempre y cuando sea respetada esa cultura. ¿No cierto? Y entonces, bueno como nosotros sabemos que la Argentina tiene ese espíritu vandálico, habría que buscar quien controle que ese vandalismo no se produzca y en este caso serían ustedes”. Reconociendo que los actuales funcionarios no están de acuerdo con esta postura, decidió proponer directamente el comodato a las comunidades, aunque en primer lugar acudió a los agentes estatales. Simultáneamente, manifestó su discordancia con la posición del área de Patrimonio Cultural: para él la gestión y el uso de CP deberían ser económicamente redituables “(...) entiendo de que ustedes deberían hacer visitas guiadas, con hora, con esto y con lo otro. De paso es una fuente de ingreso para ustedes, que no me escuchan [hacia alusión al área de Patrimonio] lo que estoy diciendo, y poner unos horarios y que todo el mundo se someta a eso, ¿me entiende? Es decir, que por lo menos la gente que vaya a Casa de Piedra conozca la historia de Casa de Piedra, conozca qué se hacía en Casa de Piedra, cuál era el objeto, cuál es la historia ancestral de eso”. Tal como sostiene García Canclini (1993), la mayoría de los textos –y políticas públicas– que se ocupaban del patrimonio, lo encaraban con una estrategia conservacionista y un respectivo horizonte profesional: el de los restauradores, los arqueólogos, los historiadores; en suma, los especialistas en el pasado. Esto se cuela en el discurso de Enrique quien preteriza el lugar (cuál era el objeto, cuál es su *historia ancestral*) y se vincula la posibilidad de explotarlo económicamente justamente por su emplazamiento en el pasado.

Ahora bien, como decíamos arriba, el patrimonio cultural solía ser pensado como un espacio donde no existían clases sociales, etnias u otros grupos socioculturales más allá del Estado como nación, pero la visión del patrimonio ha dejado de ser armónica o aséptica: “(...) los bienes reunidos en la historia por cada sociedad no pertenecen realmente a todos, aunque formalmente parezcan ser de todos y estar disponibles para que todos lo usen” (García Canclini, 1993: 17). En este sentido, el reconocimiento de Enrique hacia las comunidades comechingonas resulta novedoso e importante, aunque el diálogo y negociación quedan subsumidos a un entendimiento sobre lo inamovible de la propiedad privada y una mirada patrimonializadora que pondría CP *al servicio de todos*. En efecto existen diversas capacidades y posibilidades de relacionarse con el patrimonio y una desigual participación de ciertos grupos en la planificación, legislación y gestión del patrimonio, así como diferentes accesos y apropiaciones del mismo. Desde una lectura basada en Bourdieu, García Canclini aclara que:

“(...) los capitales simbólicos de los grupos subalternos tienen un lugar subordinado, secundario, dentro de las instituciones y los dispositivos hegemónicos. Por eso, la reformulación del patrimonio en términos de capital cultural tiene la ventaja de no presentarlo como un conjunto de bienes estables neutros, con valores y sentidos fijos, sino como un proceso social que, como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos que los diversos sectores se apropian en forma desigual” (1993: 18).

El patrimonio se vuelve así un recurso más para reproducir desigualdades. “Los sectores dominantes no solo definen cuáles bienes son superiores y merecen ser conservados, también disponen de medios económicos e intelectuales, tiempo de trabajo y de ocio, para imprimir a esos bienes mayor calidad y refinamiento” (1993, p. 18). Las clases, grupos o etnias subalternas no tienen la posibilidad de llevar adelante varias operaciones indispensables para convertir esos productos o prácticas en patrimonio generalizado y ampliamente reconocido: acumularlos históricamente, expandirlos mediante educación institucional y perfeccionarlos a través de la investigación y la experimentación sistemáticas. Sin embargo, subrayar estas desigualdades tampoco es suficiente.

En esta misma dirección, Crespo y Borsky (2021) y Benedetti (2021) señalan que durante los últimas décadas el patrimonio, particularmente el clasificado como intangible o aquel vinculado al “desarrollo con identidad” se ha vuelto una inversión, un activo crucial en la economía neoliberal, promocionado por organismos estatales e internacionales, como UNESCO, el BID o Banco Mundial.

“En este tránsito, en el que estas políticas se

asociaron cada vez más con la promoción de la diferencia dentro de la lógica del mercado y el turismo, el patrimonio pasó de edificarse bajo la fórmula del “rescate” a legitimarse mediante la opaca noción de una “puesta en valor”, que ha ocultado los procesos y relaciones de poder que intervienen en ellas. Las políticas patrimoniales se encaminaron no tanto a extraer los conocimientos, cuerpos muertos u objetos indígenas de los márgenes al centro para exhibirlos como la presencia de una ausencia, residuos de un pasado desaparecido o en vías de extinción; sino a afirmar, exhibir y performar la alteridad *in situ*, esto es, a comercializar aquello que se define como “tradiciones” particulares o exóticas preservadas en el ámbito de lo local” (Crespo y Borsky 2021: 4).

Si como “espacio de disputa económica, política y simbólica, el patrimonio está atravesado por la acción de tres tipos de agentes: el sector privado, el Estado y los movimientos sociales”¹² (García Canlini, 1993: 19) y las contradicciones en su uso adquieren la forma que asume la interacción entre estos sectores en cada período histórico, lo que propone el propietario es justamente el rescate y la puesta en valor de lo intangible de CP, que debería asumir además la forma de una performance de la alteridad indígena al ser ellos quienes reciban a los visitantes y cuenten su historia. Por fuera de lo negociable, queda el patrimonio como parte de una materialidad y un territorio indígena a ser considerado y reconocido, como veremos más adelante.

Por su parte, para las comunidades comechingonas, CP es parte de la Reserva Arqueológica Quilpo y muchas veces referencian y defienden este y otros lugares de la zona invocando que pertenecen a esta área protegida y que, tal como figura en la ley, debe defenderse de cualquier modificación antrópica. Si bien las definiciones en el cuerpo de la ley de la reserva contemplan los aspectos del patrimonio cultural intangible, las comunidades indígenas destacaban que lo registrado de los sitios hasta el momento no abarcó las memorias, sus propias concepciones y experiencias sobre estos lugares. Si bien el trabajo realizado por el gobierno provincial y sus técnicos

¹² Desde una perspectiva netamente materialista, el autor apunta que la acción privada está regida por las necesidades de acumulación y reproducción de la fuerza laboral. A menudo esta tendencia lleva a la explotación indiscriminada del ambiente, la expansión voraz de la especulación inmobiliaria y el transporte privado. Pero, para el caso patrimonial, aclara que no existe un solo tipo de estrategia de los privados. De hecho algunas empresas –inmobiliarias, industriales, turísticas– pueden tener visiones enfrentadas y esas contradicciones pueden profundizarse al no existir políticas o programas públicos que definan el sentido del patrimonio para la sociedad, que regulen seriamente el desarrollo económico y establezcan un marco general para el desempeño de cada sector del capital. La acción de los privados no se limita a atentar contra el patrimonio, dado que algunos agentes aprecian el valor simbólico del patrimonio, que de hecho incrementa el valor económico de ciertos inmuebles, por ejemplo (hoteles en edificios antiguos, cárceles transformadas en paseos de compra, fachadas antiguas preservadas delante de edificios nuevos, etc.).

es valorado, nuestros interlocutores se preocuparon porque muchos lugares no habían sido debidamente registrados y nos solicitaron relevarlos en el marco del trabajo extensionista. De hecho, a partir de conseguir un dispositivo GPS financiado por el mismo gobierno, pudieron georreferenciar algunos espacios considerados de importancia cultural, económica y espiritual, pero no les resultó suficiente y entendieron que esto debía formar parte del trabajo extensionista conjunto. El poder incorporar otra serie de “sitios no registrados” por la agencia provincial y poder preservarlos dentro de la figura de “reserva Quilpo” fue uno de los primeros sentidos y preocupaciones que registramos al inicio del trabajo. Por otro lado, la labor conjunta con agentes gubernamentales tampoco pudo profundizar en la historia y múltiples sentidos de cada sitio por fuera de un repertorio más bien arqueológico. “Es necesario llenar de contenido los sitios”, resumía una integrante de la comunidad Tulián.

Ahora bien, profundizar en las memorias de los integrantes de las comunidades no solo ubica a CP en el pasado, más bien reactualiza las prácticas que hasta hoy tienen lugar allí. Así fue como a inicios de 2017, en una visita colectiva que realizamos a CP, varios integrantes de las comunidades Tay Pichin y Tulián comentaban:

“Mariela: Impactante. Este lugar era una escuela y a la vez también como una clínica, como un hospital. Acá vivía quien hacía medicina, Humanioic le llamaban a este sabio. Y él, a veces, bajaba, iba a las comunidades, al pueblo, a visitar familiares enfermos para llevar medicina y cuando estaban muy enfermos los traía acá unos días y los curaba... porque para nosotros la enfermedad tiene una parte espiritual muy importante. Para trabajar lo espiritual, es este lugar. Esto que estamos haciendo es parte de para lo que es el sitio. Tirar temas y buscarle la vuelta para resolverlo. Este es el lugar de reuniones para nosotros, donde vive el espíritu ese, ahí adentro. Es a la vez también un divisadero... salimos por ahí y encontramos una piedra donde se hacen ceremonias. Y más allá hay un montón más de aleros muy similares a este y hay un cementerio también muy cerquita de acá. (...)” (Casa de Piedra, abril de 2017).

En esa misma charla, los integrantes de las comunidades dialogaron sobre la gran cantidad de turistas y visitantes que recorren CP:

Susana: Vienen y vinieron en cualquier época...
Capicúa: En semana santa había como 40 personas acá.
Carolina: ¿Por qué?
Celeste: Porque hay un flaco que vende cursos de yuyos...
Carolina: Eso iba a preguntar ¿por qué creen que viene la gente para acá?

Susana: Por eso, porque, por todo esto que acaba de referir Mariela y además el tema de la riqueza, todos lo vieron, la cantidad de medicina que hay en todo el lugar, ¿no? Entonces vos te centras aquí y aquí está todo. Así que alguien que quiere ganarse unos mangos, viene, se instala aquí y vende el curso. Lo venden *on line* también viste, y esto, es de acá. Y se instalaron acá adentro y chau, no? Este alero, se usa esta parte y ahí a la afuerita hay como la galería, digamos, que sería lo que es hoy una casa, es ese otro alero, que tenes la salida del sol. ¿Te acordas, negro, [le habla a su pareja, también integrante de la comunidad Tulian] esa vez que vinimos en la luna llena y lo veíamos desde acá y de allá arriba? Es hermoso esto, de día o de noche, entonces es algo que...

Celeste: Yo al flaco que vino para Semana Santa yo lo conozco....

Susana: El que viene y se instala acá hace dulce y mermelada y de todo con lo que encuentra acá y con gente que obviamente lucra con eso. [...]” (Casa de Piedra, abril de 2017).

Con este diálogo que circuló en nuestra visita, queremos subrayar que CP es más que un patrimonio cultural intangible y anclado en el pasado. Ese fue uno de los equívocos que tensaba el diálogo sostenido. El lugar está vinculado a la presencia de lo que ellos denominan *huertas medicinales* o *huertas naturales*, a la posibilidad de sanación y de la circulación de energía en presencia de entidades espirituales¹³. Estas cuestiones suelen quedar afuera o contenidas rígidamente en la dicotomía naturaleza/cultura o bienes materiales e inmateriales, se cuelan en lo que Enrique sostuvo y se patentiza en el cuerpo de la ley de creación de la Reserva Quilpo. Para Enrique CP es patrimonio de todos, pero son las comunidades las “mejores custodias” o quienes mejor pueden “poner en valor” la historia del sitio, asociándolo a su alteridad indígena auténtica (Benedetti, 2021) para su explotación económica. Esa oportunidad de explotación patrimonial de lo intangible y auténtico, queda así disociada de otros reclamos territoriales y de pre-existencia al Estado nación. Es el aquí y ahora de los conflictos y el deterioro que allí suceden lo que moviliza la mirada patrimonializadora del lugar, pensado preterizadamente.

Para las comunidades el sitio es más que *patrimonio de todos*. En situaciones donde se precisa una imperiosa defensa de sitios y lugares, evitar desmontes y otros atropellos, las comunidades en San Marcos –y podríamos aseverar que lo mismo ocurre en comunidades indígenas en otras localidades de la provincia y el país– recurren sin dudar a leyes patrimoniales, invocan saberes expertos como los arqueológicos, y se nutren de argumentos que

¹³ Para acceder a más sentidos nativos sobre Casa de Piedra, además de fotografías y videos, recomendamos visitar la cartografía social que realizamos: https://taypichin.ffyh.unc.edu.ar/Sitio_Casa_de_Piedra.html

permiten activar jurisprudencia. Es decir, que en términos patrimoniales, tanto Enrique como *los curacas* hablan “de lo mismo”, encuadrados en un marco interpretativo común, que ha sido creado y es reproducido para sostener una determinada idea de Estado nación con un pasado compartido. Pero si bien aflora este lenguaje común, hay un exceso, algo que va más allá de lo patrimonial y que Mariela condensa, algo tímidamente, cuando habla de “una herencia de un pueblo milenario, previo al Estado nación”.

A su vez, el entendimiento del sitio y las maneras de administrarlo plantea una relación con el Estado en sus diferentes niveles. Por un lado, para Enrique el Estado está condensado casi exclusivamente en Patrimonio Cultural –muchas veces llamada sólo Patrimonio¹⁴–, área que depende de la Agencia Córdoba Cultura de la provincia de Córdoba. Durante la reunión algunos funcionarios de dicha área fueron nombrados con nombre y apellido o con sus nombres de pila, puesto que la relación con estos es muy fluida y, tanto las comunidades como el empresario, elogiaron el modo de trabajar y el compromiso que demuestran para intentar solucionar conflictos y estar a disposición para responder consultas y requerimientos durante todos estos años. Sin embargo, si bien el empresario describió que es elogiable el modo de trabajar que tienen, hace tiempo quería concretar el comodato y reunir a las partes, y encontró algunas reticencias generadas especialmente por la idea de explotar comercialmente el lugar, como ya expusimos. Acudió en primer lugar a la agencia estatal para pedir que fueran mediadores en la propuesta de comodato. Ante la negativa de ponerse en ese lugar, Enrique insistió y acabó consiguiendo los teléfonos particulares de los integrantes de las comunidades y contactándolos directamente. Allí dejó claras sus reticencias y opiniones respecto a que el lugar les permita ganar dinero. El hecho de que haya omitido o desconocido otras agencias estatales transparenta la exclusiva mirada patrimonializadora sobre el sitio.

Como dijimos, las comunidades entienden a CP como parte de una herencia milenaria y lo ubican en un reclamo más abarcativo y actual y, por ello, es que el Estado más que mediar o tutelar aparece aquí como un posible aliado, pero también como destinatario del pedido de una restitución y reconocimientos más amplios. Evocan no sólo al área de Patrimonio, sino al Instituto de Asuntos Indígenas, quienes junto a otras agencias, tratan sobre asuntos relacionados a los pueblos indígenas.

Veremos, a continuación, otro mapa del equívoco para comprender porqué también es CP un lugar donde convergen otras diferencias radicales.

¹⁴ Muchas veces los integrantes de las comunidades y otros agentes designan metonímicamente a los agentes que trabajan en la mencionada oficina gubernamental.

Casa de Piedra en los (des)entendimientos sobre el territorio

En primer lugar, destacamos que los daños que el sitio está padeciendo es un punto en común entre ambas partes, pero el equívoco se vuelve explícito al atender cómo cada quien entiende el ámbito geográfico que lo rodea. Para Enrique, CP está en *"nuestro campo y yo no puedo ceder un pedazo de tierra porque ya sería una cosa sumamente complicada hacerlo legalmente, yo sí lo que puedo hacer es un comodato cediendo a ustedes el manejo de Casa de Piedra"*. La idea de *manejo* apareció también cuando el empresario mencionó: *"Lo que sí estamos convencidos, por lo menos mis hermanas y yo, de que eso es una cosa que lo tienen que manejar ustedes o que lo tiene que manejar Patrimonio Cultural."* CP es, entonces, parte de un todo que les pertenece y la relación previa con ese terreno privado es algo incuestionable. El sitio *debería ser manejado* por las comunidades y esto los lleva a proponer una específica relación con el sitio: el comodato no implica posesión, cesión o devolución, sino préstamo; y además llegaría con una serie de cláusulas de uso y usufructo a ser respetadas para que ese vínculo se sostenga, o más bien sea habilitado y autorizado por el empresario. Este (y el Estado, como veremos más abajo), serían entonces los que deberían tutelar la relación con el sitio y entre las partes. Desde este punto de vista CP es vista como parte de un territorio entendido como dimensión jurídico-administrativa y económica (Haesbaert, 2011). Esta perspectiva se relaciona con la concepción occidental y eurocéntrica de tierra y terreno (Elden, 2010)¹⁵ que asocia estos términos a la propiedad privada, una mercancía capaz de ser mensurada, administrada y legalizada, del cual tiene potestad y usufructo su propietario legal. Simultáneamente, esta perspectiva se acopla perfectamente a los enfoques hegemónicos sobre el patrimonio y sus usos, cuestión que analizamos en el apartado anterior.

Por otro lado, el entendimiento que se visibiliza sobre CP y la zona por parte de las comunidades es radicalmente diferente. En primer lugar, CP es algo heredado de los ancestros, es algo que los precede y los trasciende. La primera intervención de Mariela transparenta esa posición y desplaza el eje temporal puesto que no sólo es el aquí y ahora del lugar lo que los convoca o conmueve como comunidades. Son también los ancestros y antepasados que vivieron en el territorio y se vinculaban

¹⁵ Cabe aclarar que la concepción de territorio es identificada en el sistema jurídico romano *jus terrandi* del siglo VI (Haesbaert, 2004). Elden (2010) realizó una genealogía del término territorio en la Europa occidental encontrando algunos puntos en común y confusiones con los términos tierra y terreno. El primero aparece (y a partir de ahí) perdura en la modernidad connotando un bien inmueble, una mercancía del cual tiene usufructo un poseedor. El segundo ya asigna al bien una medición, un cálculo, un espacio medido y mapeado para controlar. Los conceptos de tierra y el terreno se vincularon al de territorio en el contexto del estado territorial moderno y capitalista, cuando muchas veces aparecen como la escala privada e individual de un territorio más amplio que corresponde a al Estado nacional.

con Casa de Piedra para fines espirituales y medicinales. De esta manera, el entendimiento sobre el territorio de las comunidades atraviesa, en primer lugar, un sentido sobre la primordialización y ancestralización del territorio (Palladino, 2020): nos referimos a la asociación con un origen común de las comunidades asociado al territorio que muchas veces es identificada hacia tiempos ancestrales (entendiendo los mismos en diferentes registros temporales muchos de ellos anteriores a la conquista y colonización). Las comunidades comparten que vienen lidiando con diferentes conflictos en CP desde hace décadas. Para Mariela, sí es pensable y posible que exista una devolución del lugar, un reconocimiento al carácter preexistente de los pueblos indígenas y deja en claro que esto es un paso, tal vez previo, a un reconocimiento superior. Más adelante en la charla sentencia:

"Nosotros igualmente, no renunciamos a la idea de que en algún momento se reconozca la propiedad comunitaria indígena en San Marcos. Que eso es algo histórico. Ud. sabe que se reconoció la propiedad indígena durante la colonia española. A través de un juicio que inició la comunidad ante la Corona española y ante la Iglesia. Porque antes los que eran los dueños legal de la estancia San Marcos era un personaje importante de la Iglesia en aquella época, no? Donde la Iglesia era un poder paralelo al Estado."

Desde el inicio de nuestro trabajo Mariela sostuvo que *"nosotros tenemos otra concepción más amplia de territorio, que involucra la propiedad comunal"* (Mariela Tulián, agosto de 2015). Incluso la idea de "propiedad" comunitaria es discutida por la misma interlocutora cuando expresaba que "no es propiedad comunitaria indígena, eso es un concepto que no es nuestro, es 'territorio indígena', porque sino caemos en los conceptos occidentales" (junio de 2021). Además, en varios momentos de nuestro trabajo de campo, esta noción comunitaria de territorio fue articulada con otros sentidos que aluden a la relacionalidad de humanos y no humanos: la presencia de espíritus, el monte y la circularidad en las relaciones de reciprocidad entre las familias fueron algunas evidencias de esto. En el territorio, entendido como "ser vivo" y cuerpo, se entrelazan sitios y diversas localizaciones de la comunidad, donde además habitan animales, y ancestros no vivos. En la perspectiva de la comunidad Tulián, el territorio se presenta como una figura de "S" que articula las relaciones comunitarias y los lazos espiralados frente a la idea delimitada con fronteras de los territorios (Tulián y Palladino, 2015). Para Mariela *"nuestros sitios sagrados y altares ceremoniales están habitados por espíritus; esos lugares le pertenecen a ellos"* (Junio de 2021).

Además, muchos sitios registrados en el marco del proyecto estaban conectados, nos explicaron. En cada

uno de ellos nos pidieron registrar o hacer referencia tanto a los elementos del monte nativo, como a la presencia de entidades no humanas presentes. Un ejemplo de ello es el recorrido de Yastay, donde la presencia de éstos condiciona las maneras de recorrerlo¹⁶. Por otro lado, para algunos de nuestros interlocutores cada familia de la comunidad está representada por una figura de animal que tiene determinados atributos vinculados a su función en el territorio y a las cuales les corresponde la protección de un sitio. En el caso de la familia Tulián, Mariela y Elías (su hermano) mencionan su relación con el “chelco”¹⁷:

Elías: (...) las especies de la zona emigran, buscan la zona donde hay agua, donde hay humedad, en las épocas de sequía buscan donde están los arroyos, las aguaditas, en el río. En cambio, los chelcos no se quedan siempre en el mismo lugar, si hay una sequía. Entonces nosotros por eso somos, porque siempre nos quedamos, no nos vamos... Entrevistadora extensionista 1: ¿Uds. dicen que son chelcos?

E: Si, nosotros somos los chelcos.

Entrevistador extensionista 2: ¿Siempre van a estar en el mismo lugar, hijos?

Elías: siempre vamos a estar en el mismo lugar, pase lo que pase” (Elías, septiembre de 2017)

Hemos identificado así que la ancestralización está cruzada por sentidos y principios de relacionalidad (Escobar, 2014) u ontologización de los territorios (Haesbaert, 2021), en tanto se habla de la relacionalidad entre seres humanos y no humanos que habitan el monte y lugares como CP. En términos más amplios y a partir de estas referencias a nuestro trabajo de campo estas posturas entienden al territorio tanto como material y simbólico, biofísico y epistémico, pero más que todo como un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas, que cada grupo social efectúa desde su “cosmovisión” u “ontología”. En este sentido, estos sentidos expresan la importancia de la importancia del territorio más allá que como propiedad delimitada. Así:

“La importancia de la restitución del territorio para los pueblos indígenas no se debe sólo a la obtención de tierras para su subsistencia económica, sino que significa fundamentalmente la recuperación de sus lazos y experiencias identitarias adquiridas en relación con ese espacio”

¹⁶ Puede visitarse la página web realizada donde se expone la cartografía interactiva que representa la multidimensionalidad del territorio en tres de los sitios trabajados. Para acercarse a la relacionalidad del territorio visitar especialmente “Mojón, Yastay y Uturnco” y “Casa de Piedra”. Allí aparecen menciones especiales sobre la relación entre el monte y las entidades o ancestros no vivos que hacen parte de dichos lugares y recorridos. Un análisis más minucioso de esto sentidos sobre el territorio implicados en el registro etnográfico de los sitios puede verse en Álvarez Ávila y Palladino (2019).

¹⁷ El chelco es también conocido como lagartija chaqueña, una especie endémica del bosque chaqueño presente en las sierras cordobesas.

(Giacomasso y Curtoni, 2017: 240).

Otra dimensión que puede vislumbrarse a partir de este equívoco sobre el territorio tiene que ver con las propiedades espaciales en zona o área y red (Haesbaert, 2011). Para las comunidades existe un entendimiento reticular de la lógica espacial territorial, porque son los distintos sitios los que están conectados unos a los otros en el territorio ancestral¹⁸ y, si bien este lugar se corresponde con el área geográfica de la Reserva Quilpo, todo el área puede ser comprenderse sin necesidad de delimitarse espacialmente a dicho polígono¹⁹. Así, y como mencionamos líneas más atrás, las comunidades refieren a sitios conectados en redes, canales interdependientes, mientras el propietario remite al sentido legal del territorio, esa área adquiere su dominio o soberanía en base a la jurisprudencia que le corresponde y que es posible manejar cuando otorga permisos como el comodato²⁰.

La tensión entre estos elementos espirituales, cosmológicos y espaciales nos permiten pensar en la aparición de una cosmo-política del territorio (Palladino, 2021). Esto es así en tanto la puja por el sitio implicaría la reivindicación ancestral de la propiedad comunitaria, donde pueda ejercerse una territorialidad en los puntos de vistas consteudinaris, ancestrales y bajo las matrices de relacionalidad (Porto Gonçalves, 2009)²¹ de la territorialidad indígena. De hecho, al finalizar la reunión y con la confianza ya construida por nuestro trabajo en curso, Mariela y el integrante de nuestro equipo comentaron:

“Lucas: Está bueno, porque así ven bien con el especialista de qué se trata [se refiere a la posibilidad de contar con un abogado que los asesore para analizar el documento del comodato]. Yo noté que tenían mucho interés en traerles el comodato.

¹⁸ Echeverri (2004) menciona el concepto de “canales” para dar cuenta la concepción nativa de algunas comunidades indígenas que se territorializan de forma de redes. Los canales serían los movimientos y entrelazamientos relacionales a través de redes diferenciales a las zonas o áreas, como predomina en el orden jurídico-estatal hegemónico (Haesbaert, 2021).

¹⁹ En reiteradas ocasiones los integrantes de las comunidades nos invitaron a relevar y mapear sitios que estaban fuera de la Reserva y nos hablaron sobre las conexiones existentes entre ciertos lugares.

²⁰ En la perspectiva de Echeverri (2004) estas lógicas “areolares” y “reticulares” entran en disputa en procesos de reivindicación y manejo de áreas naturales o parques cuando las comunidades reivindican topologías amplias y dispersas mientras que las agencias gubernamentales defienden la administración de lógicas zonales delimitadas.

²¹ A partir de varios momentos de nuestro trabajo de campo llevado a cabo durante el proyecto extensionista, que anteriormente comentamos, identificamos la presencia de las discusiones por la propiedad comunitaria indígena. A pesar que en el diálogo no se profundizó sobre el tema, entendemos que este tipo de planteo permite ampliar las concepciones de territorio relacional que ha propuesto la comunidad en varias ocasiones (Álvarez Ávila y Palladino, 2019).

Mariela: Sí, pero también tiene interés en que siga siendo propiedad de él.

Lucas: Sí, eso fue claro.

Mariela: Pero bueno, esto es algo histórico, si no hay otra forma que el comodato, será el comodato."

En efecto, la relación contenida en el comodato puede ser un paso previo hacia otras reivindicaciones, pero es un desafío para las comunidades y ante el mismo empresario lo asumieron: *"Y con el tiempo nosotros podríamos demostrar nuestra capacidad para gestionar, para realmente administrar un sitio sagrado y un trabajo comunitario. Porque tampoco va a ser fácil para nosotros administrar un sitio sagrado como Casa de Piedra. Por la distancia, por muchas cosas..."* ¿Qué significa que asuman que es un desafío? En primer lugar, que no es un/el tipo de relación que las comunidades quisieran entablar o continuar con sitios sagrados como CP y que, efectivamente y como ocurre con otros pueblos indígenas en todo el continente, la relación de uso comercial suele aparejar diversas cuestiones y tensiones –algunas de ellas inéditas– para las comunidades. Así, observamos que, si bien los entendimientos y sentidos sobre el territorio son diferenciales hay una preocupación común del territorio como "control" de acceso (Sack, 1986). Mientras que Enrique asocia la propiedad privada y la misma concepción de tierra o terreno a la idea jurídico-política del territorio, para las comunidades el sitio debe controlarse a fin de habilitar el cuidado de los elementos y relaciones que componen el territorio como un lugar que trasciende el emplazamiento de CP²². El común acuerdo es sobre quién detenta su control y en base a ello qué procesos y relaciones afectan para poder resguardarlo como patrimonio, pero no solo como eso. Las comunidades mantienen diferentes sentidos y matrices de racionalidad (Leff, 2004): si bien reconocen la dimensión legislativo-jurídico del territorio (pero no como tierra y propiedad privada), la cuestión es la lucha por la figura de la propiedad comunitaria.

En este orden, CP es reconocido por ambas partes como sitio dentro de la reserva arqueológica, pero dentro de un territorio que las comunidades reivindican como propio. Estos sentidos sobre el territorio reivindicado expresan una diversidad de relaciones comunitarias, espirituales y prácticas con el entorno o el ámbito geográfico donde se enactúa en base a principios de relacionalidad ontológica y la propia lucha territorial inscrita por las comunidades.

²² Esto nos remite al recorrido realizado por Haesbaert (2021) sobre los conceptos "nativos" de territorio en algunas comunidades indígenas latinoamericanas. El autor muestra que la idea de "control" está presente en las nociones de muchas comunidades, aun cuando en muchos casos los entendimientos sobre el concepto entran más en sintonía con un control que se vincula con el cuidado de la comunidad y de la Madre Tierra/Pachamama que con la idea de un control jurídico-político del espacio.

Algunas reflexiones finales

¿Qué implicancias tiene mapear conflictos y equívocos? ¿Qué implica pensarlos en términos de entendimientos sobre el patrimonio y el territorio? Acudiendo a las reflexiones sobre los "conflictos ontológicos" (Blaser, 2013) o "trastornos ontológicos" (Bonelli, 2015), nos interesa destacar que no siempre hay tensiones explícitas de estos conflictos, es decir, a veces los pluriversos conviven de manera más o menos pacífica y que, tal como propone Bonelli, no siempre las interacciones y tensiones devenidas de enactuar diferentes realidades producen nuevas posibilidades de existencia (Haraway, 1997; Mol, 2002), sino que muchas veces: "cada vez que diferentes actores se enfrentan con los mismos problemas o con problemas similares, éstos encuentran modos prácticos para reforzar sus propias definiciones de sociedad" (Bonelli, 2015: 4), y agregamos aquí la indosociabilidad de lo social con lo espacial y temporal (Haesbaert, 2021). Existen efectivamente, ciertas conexiones parciales entre los interlocutores, pero se convierten en un problema cuando limitan o anclan los entendimientos sobre lo que está en juego, es decir, cuando obturan otras realidades que no están siendo vistas.

Para nuestro trabajo extensionista y de investigación son importantes estas reflexiones puesto que forman parte de los objetivos que tenemos: por un lado, registrar y relevar el territorio reivindicado por las comunidades como propio intentando salirnos de las definiciones más racionalistas, cartesianas y modernas de aproximación a este, por otro lado, aproximarnos a los sentidos indígenas del entendimiento de dichos sitios teniendo en cuenta el enfoque del diálogo de saberes.

Asimismo, un equívoco es una manera de rastrear lo que está dentro de menos de un mundo y más de uno. Según Viveiros de Castro, la "democracia epistemológica" en la que todo significado cultural era declarado como equivalente (igual en valor) estaba dominada por una "monarquía ontológica", que impone como universal una unidad referencial de la naturaleza de corte occidental, y que colocaba en la cumbre a la epistemología más cercana a esta concepción, la euro-americana. Con estas consideraciones presentes, la equivocación controlada busca mantener la multivocalidad de las traducciones antropológicas, es decir de nuestras producciones etnográficas, frente a la consideración de que pueden ser subsumidas (y por tanto comprendidas, e interpretadas) bajo una unidad mayor, que normalmente es la de pertenencia a una misma especie o naturaleza común, tras la cual siempre acecha el peligro de privilegiar la propia (no por mala fe, sino porque lo que determina el "sentido común").

Lejos de ser un error, que "sólo puede ser determinado como tal desde dentro de un juego de lenguaje dado, (...) una equivocación es aquello que se despliega en el

intervalo entre diferentes juegos de lenguaje” (Viveiros de Castro, 2004: 11). Se evita así la tendencia de la antropología a reducir todo discurso nativo (dicen esto pero hablan de otra cosa) a la re-presentación o metáfora, y se reconoce que, diciendo (o haciendo) lo mismo podemos estar hablando de diferentes cosas. La equivocación mantiene su tensión interna y genera otras equivocaciones, y es por esto que para el mapeo sobre los problemas que se visibilizaron, aún en el análisis microscópico de la reunión nos pareció potente. Por ende, se trata de enfatizar la equivocación, de habitarla, ya que “la equivocación no es lo que impide la relación, sino aquello que la funda y la impulsa: una diferencia en perspectiva” (2004:10).

En este artículo cerramos enfatizando aquellos equívocos sobre el territorio y específicamente en conceptos que aparecieron asociados al mismo, como propiedad, patrimonio y sitio; cuestiones que refieren a los modos de territorialización y apropiación espacial de cada actor social. Salvando las diferencias, encontramos algunos puntos en común entre este caso y otros procesos de luchas y conflictos que vienen dándose con otras comunidades indígenas en Córdoba y el país, o incluso, otros sucesos ocurridos en San Marcos Sierras durante la pandemia. Retomando la cuestión sobre los trastornos y tensiones ontológicas, consideramos que aquí reside uno de los aspectos micropolíticos de las tensiones o conflictos ontológicos. Valga la salvedad de Porto Gonçalves (2009) que plantea que, en realidad, mucho de lo que denominan como conflictos ontológicos son en realidad “luchas territoriales”, en tanto cada conflicto sobre visiones de mundo son también visiones de sociedad producidas en/desde/para un territorio donde entran en juego y enacción. Recuperando la línea del autor, desde una perspectiva del proyecto del diálogo de saberes y las epistemologías del sur, el autor propone pensar las geo-grafías como las “nuevas grafías de la tierra” (2002: 29), es decir, como las nuevas acciones que marcan y producen el espacio, construyendo territorios. En la misma línea, Haesbaert (2022) propone el acto de “geo-grafiar”.

“El espacio geográfico sería entendido como la dimensión de cambio de perspectiva sobre el mundo (Massey, 2008) y geografiar (asociada a la geografía en y con la acción) relacionada con la capacidad de reconocer y practicar esos cambios de puntos de vista habilitando-nos, así, a convivir con la alteridad y la multiplicidad de visiones (y prácticas) de mundo(s)” (Haesbaert 2022 p. 5, nuestra traducción).

De modo tal que podemos tanto revisar y genealogizar aquellas concepciones y prácticas que desafían los conceptos creados por y al servicio del mundo capitalista moderno/colonial.

Así, estas reflexiones pueden ser importantes para

nuestro trabajo colaborativo sobre el mapeo de sitios sagrados y patrimoniales de comunidades indígenas, y las tensiones y conflictos que emergen con otros actores locales/regionales. Apenas se indagó aquí un caso particular dentro de una situación de San Marcos Sierras, sin embargo, consideramos que podemos ampliar este análisis de equivocaciones para otros casos de relaciones interétnicas que involucren cuestiones territoriales entre pueblos y comunidades indígenas y otros actores sociales de Córdoba. Trabajar con equivocaciones para mantener la multivocalidad es también una manera de poner en diálogo los sentidos nativos sobre los sitios, el patrimonio y el territorio, categorías densamente pobladas por la perspectiva eurocéntrica que ordena los sentidos locales, las categorías, normativas, las prácticas de ordenamiento territorial y los mismos procesos de (des)territorialización hegemónicos.

Córdoba, enero de 2023

Referencias bibliográficas

- Álvarez Ávila, C. (2014). “El agua no está solo...” Sequía, cenizas y la contada mapuche sobre la Sumpall. *Papeles De Trabajo. Centro De Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística Y Antropología Socio-Cultural*, (28), 1-23. DOI: <https://doi.org/10.35305/revista.v0i28.64>
- Álvarez Ávila, C. (2017). Levantar viento en la rogativa. Señales, equivocaciones y comunicaciones entre humanos y fuerzas de la naturaleza. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 29, 149-173. DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.07>
- Álvarez Ávila, C. (2020). Zoncoipacha, desde el corazón del territorio. Enmarcando memorias, fuentes y luchas Comechingonas. En A. Ramos y M. Rodríguez (eds.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*, (pp. 323-352). Ciudad de Buenos Aires: Teseo.
- Álvarez Ávila, C. y Palladino, L. (2019). Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba. +E: *Revista de Extensión Universitaria*, 9(10), 17-37. DOI: 10.14409/extension.v9i10.Ene-Jun
- Benedetti, C. (2021). Pueblos originarios, patrimonio y autenticidad en la promoción del “desarrollo con identidad”. Reflexiones desde el norte argentino. *Revista Páginas*, 14(34). <https://doi.org/10.35305/rp.v14i34.598>
- Blaser, M. (2009). Political ontology: Cultural Studies without ‘cultures’? *Cultural Studies*, 23(5-6),

873-896.

- Blaser, M. (2012). Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages. *Cultural Geographies* 0 (0), 1-10.
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of peoples in spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54 (5), 547-568.
- Bonelli, C. (2015). Trastornos ontológicos: pesadillas, fármacos psicotrópicos y espíritus malignos en el Sur de Chile. En P. Di Giminiani, S. González Varela, M. Murray y H. Risø (Eds.), *Tecnologías en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, (pp. 1-23). México: Bonilla Artigas.
- Bonnin, M. (2008). Arqueólogos y aficionados en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina): décadas de 1940 y 1950. *Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en Internet* [En línea:] <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2753221>
- Crespo, C. (2013). *Patrimonio y pueblos originarios*. Ciudad de Buenos Aires: Antropofagia.
- Crespo, C. y Brosky, J. (2021). Patrimonio, pueblos originarios y prácticas del secreto. *Revista Paginas*, 14(34). <https://doi.org/10.35305/rp.v14i34.582>
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. *WAN EJournal Red de Antropologías del Mundo/World Anthropologies Network*, 4, 139-171.
- Echeverr, J. A. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? En A. Surrallés. & P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, (pp. 259-276). Copenhague: IPWGIA.
- Elden, S. (2010). Land, terrain, territory. En *Progress in Human Geography*. Londre: Durham University. (Traducción interna: Avila Emanuel, Llorens Santiago, Palladino Lucas. Cátedra de Epistemología de la Geografía, Departamento de Geografía, FFyH- UNC).
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Flores, F, y Oviedo, M. (2017). Imaginarios turísticos, construcción de atractivos y new age. El caso de San Marcos Sierras (Argentina). *Estudios y Perspectivas en Turismo*, vol. 26, 493-508.
- García Canclini, N. (1993). Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En E. Florescano (Comp.), *El Patrimonio Cultural de México*, (pp. 16-33). México: Fondo de Cultura Económica.
- Giacomasso, M.V y Curtoni, R. (1997). Patrimonio y paisaje cultural rankülche. La relación pasado-presente en la construcción de "Pueblo Ranquel" (San Luis, Argentina). *Intersecciones en Antropología*, 18(2), 233-244.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Haesbaert, R. (2022). A Geografía entre conocimiento situado, enfoque descolonial e interseccionalidade. *Revista GEOgraphia*. Niteroi. Vol. 24(23) <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2022.v24i53.a55621>
- Haesbaert, R. (2021). *Territorio y descolonialidad: sobre el giro (multi)territorial/de(s)colonial en "América Latina"*. Buenos Aires: CLACSO. (Traducción provisoria de Ángel Quintero Weir, pp. 2-10).
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Haraway, D. (1997). *Modest Witness@Second Millenium FemaleMan Meets OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*, Nueva York: Routledge.
- Leff, E. (2004). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes", *Polis* [En línea], 7 URL: <http://journals.openedition.org/polis/6232>
- López, V. (2019). *Propuestas y prácticas políticas emergentes en Capilla del Monte en torno a las demandas ambientales y la construcción de sentidos y políticas de lugar durante el período 2013-2017*. Tesis de Licenciatura en Geografía. Departamento de Geografía. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press.
- Palladino, L. (2019). *Movilizando sentidos de pertenencia comechingones. Una etnografía de los procesos de comunalización y territorialización de las comunidades del Pueblo de la Toma y Ticas. (Provincia de Córdoba)*. Tesis doctoral inédita,

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Palladino, L. (2021). ¿Una cosmo-política del territorio? Diálogos entre la genealogía occidental y las geografías latinoamericanas. *Pampa*, (22), e0025. <https://doi.org/10.14409/pampa.2020.22.e0025>

Porto Gonçalves, C. W. (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Caracas: Ed. IVIC.

Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

Quirós, J. (2014). Neoluvión zoológico. Avatares

políticos de una migración de clase. *Cuadernos de Antropología Social*, 39, 9-38.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3-22.

Páginas web consultadas:

Municipalidad de San Marcos Sierras. <http://sanmarcossierras.gov.ar/web/>. Consultado el 20/11/22