

Descolonizar el presente desde el pasado
Epistemes críticas para una relectura de la historia indígena

Decolonize the present from the past
Critical epistemes for a rereading of indigenous history

Estrella Campos*

campos.estrella.micaela@gmail.com

Manuel Fontenla**

manuruzo@gmail.com

Enviado para su publicación: 12/10/2021

Aceptado para su publicación: 26/ 11/2021

Introducción

El siguiente trabajo se construye a partir de dos búsquedas e interrogantes. Por un lado, nos interesa preguntarnos por la manera en que la Historia Regional del NOA, ha abordado el estudio y las narraciones de nuestro pasado indígena. Este interrogante, se asienta en una dimensión privilegiada, a saber,

*Prof. de Filosofía. Integrante del Proyecto de investigación "Interpelaciones críticas a las ciencias sociales y las humanidades. Indagaciones desde lo social a lo político en contexto locales: plurinacionales, populares-populistas, autonomistas y comunitaristas" (2018-2021) CIFFYH, UNC.

** Dr. en Estudios Sociales de América Latina. CEA.UNC. Cátedra de Pensamiento Indígena y Latinoamericano, UNCa, CONICET.

una búsqueda de las matrices epistémicas que han constituido esas perspectivas y escrituras históricas sobre el pasado indígena.

El segundo interrogante, se pregunta por las maneras en que esos pasados indígenas se pueden reinterpretar desde perspectivas nativas. Creemos que, si bien ambos registros se encuentran íntimamente vinculados, también presentan diferencias que nos conducen hacia modos distintos de comprender el pasado.

Teniendo en cuenta estos objetivos, el trabajo se organiza de la siguiente manera: en un primer momento, analizamos la historia regional del NOA y la manera en que específicamente ha abordado el pasado indígena diaguita en un acontecimiento histórico y ritual como es la celebración del Tinkunaco en la provincia de La Rioja; en un segundo momento, analizaremos la discursividad propia de las sociedades indígenas y las maneras en que, distintos intelectuales indígenas están construyendo perspectivas “nativas” de la historia.

Respecto al tipo de análisis que desarrollamos, en el primer apartado, trabajamos desde lo que hemos denominado la crítica del *Olvido Colonial*. Se trata de un análisis que se focaliza sobre el carácter más estrictamente disciplinar de la Historia, y sobre narraciones oficiales y hegemónicas.

Sostenemos que, esta perspectiva crítica del *Olvido Colonial* es necesaria para comprender las dimensiones que han operado como fondo y base de las historiografías regionales (coloniales) donde se configuran las miradas hegemónicas sobre la historia de los pueblos indígenas. Nos interesa señalar, cuáles son las características epistémicas y políticas de ese carácter colonial. El objetivo de esta perspectiva es poder caracterizar y mostrar el funcionamiento de diferentes modos coloniales de hacer historia sobre el pasado indígena.

No obstante, la crítica del *Olvido Colonial* encuentra un límite al proceder a través de las matrices históricas propias de las epistemes occidentales. Un límite que está definido por las siguientes características: una preeminencia de la escritura, una temporalidad secular y antropocéntrica, una separación del

espacio y el tiempo, es decir de los territorios y la historia, y por, sobre todo, una ontología de la memoria definida exclusivamente por los humanos como los únicos seres portadores de memoria. Por ello, proponemos una segunda perspectiva complementaria: la del *Memoricidio Andino*. En este caso, el foco se ubica en perspectivas que buscan poner en discusión las herramientas con las cuales se comprenden/escriben/practican historias indias desde las perspectivas de los pueblos indios. Se trata de un desplazamiento del campo estrictamente disciplinar de las fuentes, el archivo, el concepto y el discurso cronológico moderno, hacia las experiencias, rituales, mitos, relatos y vivencias que en distintas claves narrativas (regímenes de historicidad, performatividad, oralidad, epistemes nativas) abren el cerramiento lógico-discursivo a otros modos de comprensión de los pasados indígenas.

Como intentamos mostrar, este doble enfoque permite realizar unas interpelaciones críticas a las ciencias sociales y a las humanidades en lo que refiere al lugar de autoridad de la Historia como disciplina colonial y de las epistemes nativas como posibilidad de descolonización del conocimiento.

I. La pregunta filosófica por la historia: una arqueología de la episteme moderna

A diferencia de la pregunta filosófica clásica por la episteme, que preocupaba tanto a Platón como Aristóteles por la objetividad y la verdad del conocimiento, nos interesa desplazar esa preocupación, como lo hizo Foucault en su *Arqueología del Saber* (1969), a la conceptualización de la episteme, como una preocupación por las "condiciones históricas de posibilidad del saber". La arqueología, en este sentido, es un análisis de las condiciones históricas que han hecho que en un determinado momento sólo ciertos enunciados y no otros hayan sido efectivamente posibles. Retomar esta arqueología filosófica-epistémica, significa para nosotros, preguntarnos específicamente por qué

condiciones hicieron posible un saber histórico sobre los pueblos indígenas del noroeste argentino.

De acuerdo con ese saber histórico, consagrado en múltiples historias e historiografías de la región, los pueblos indígenas se extinguieron a finales del S. XVII. Dos procesos confluyeron para esa "extinción": por un lado, la derrota de los diaguitas en las guerras calchaquíes junto a la consecuente desestructuración y desnaturalización de las comunidades indígenas locales; y por el otro, un proceso de mestizaje que condujo a la creación de una nueva matriz étnico-social, nombrada *criollo*.

Desde la perspectiva arqueológica del saber, no nos interesa entonces preguntarnos por la verdad ni la objetividad de estas narraciones de la Historia regional, sino analizar las matrices epistémicas que las hicieron posibles. Dicho en otras palabras, no se trata de preguntarnos si es verdad que los indios se extinguieron o no, sino preguntarnos qué tipo de disciplina y que tipo de conocimiento permitieron la construcción de un saber histórico que pudo narrar y afirmar dicha extinción. Ello implica analizar, en primer lugar, el vínculo entre episteme moderna e historia regional, en segundo, entre disciplina y escritura; y en tercero, la especificidad del carácter colonial del pasado indígena del NOA.

II. Historicismo, blancura y epistemes modernas

Hablar de "Historia" en las academias argentinas, en los circuitos hegemónicos del conocimiento institucional, en los horizontes de comprensión que constituyen el Estado-nación y su educación pública, significa hablar de un imaginario racial e histórico occidental. Este carácter se impone y yuxtapone al género, la clase y la geografía. La historia, es ante todo la historia de los "blancos", luego, los hombres blancos, europeos/criollos, ilustrados, porteños. La historia de las indígenas, en ese registro, es la historia de las conquistas y los desiertos, la historia de las derrotas, las extinciones, los mestizajes y, principalmente, del Olvido.

Pero, una vez más, ¿cómo fueron posibles esas narrativas? Para Carl Young, uno de los grandes teóricos de los estudios poscoloniales, las historias nacionales e imperiales, tienen como origen una gran narrativa Maestra Occidental, que se fundamenta en una forma particular del conocimiento histórico: el Historicismo Moderno. En, *Provincializing Europe* (2008) Dipesh Chakrabarty analiza detenidamente ese Historicismo moderno como corriente eurocéntrica de la historia. Dos son sus claves epistémicas. Primero, que la Historia tiene la teleología del Occidente. Esta tesis ha sido desarrollada también por Enrique Dussel, para mostrar la autonarración de Europa como centro del mundo y su despliegue temporal hacia "la civilización". Por tanto, todo desarrollo de toda cultura debe ubicarse (periféricamente) en relación con la teleología de este centro civilizado y su perspectiva. Esto lleva al segundo punto. Como afirma Chakrabarty, "Europa, es el sujeto teórico de todas las historias". Esto significa que la Historia ha de pensarse con los términos y categorías del pensamiento moderno europeo: ciudadanía, Estado, civilización y barbarie, secularidad, progreso, nación, archivo, fuente, objetividad, neutralidad. Las categorías para el conocimiento histórico serán las provistas por los paradigmas de la modernidad europea.

En este contexto, la "blancura" de la historia significa reconocer la posición privilegiada desde la que se construye el conocimiento sobre otras sociedades. Historicismo moderno y blancura, son parte del eurocentrismo, del privilegio epistémico de occidente y su vocación universalista de ser, la única perspectiva posible de la historia.

Este Historicismo Moderno, no bajó de las carabelas de Colón en tierra americana, pero fue la clave de relectura de todo el pasado colonial. Este historicismo, es el fundamento epistémico, de las narrativas de la Conquista del Desierto, del "exterminio de las salvajes tribus calchaquies", del traslado de los "incivilizados Quilmes", del necesario "derrame de la sangre india" para fundar la nación argentina.

Por ello, nuestro objetivo, es rastrear en las narraciones sobre la historia indígena los efectos de esta episteme moderna. La crítica al historicismo busca conectar la "blancura" de la historia (el eurocentrismo epistémico de Occidente) con las narraciones históricas sobre nuestro pasado colonial.

Desde esta clave nos preguntamos ¿Cómo ha sido comprendida en la historia regional, la resistencia indígena a la conquista? ¿Cómo han sido narradas las Guerras Calchaquíes? ¿Qué discursos han sido posibles en la época del despliegue colonial de los siglos XVI, XVII y XVIII?

III. ¿Encuentro de paz o tinku de resistencia?

Una de las interrogantes que planteamos en este trabajo, es por la manera en que la Historia *Regional/Provincial* ha abordado el estudio y las narraciones del pasado indígena. En este caso, nos interesa analizar la popular celebración del Tinkunaco¹, como un acontecimiento fundamental en el contexto de las Guerras Calchaquíes y el proceso de conquista territorial del NOA en los siglos XVI y XVII.

El Tinkunaco es una celebración que se realiza en la Provincia de La Rioja y que remite a un acontecimiento situado en las pascuas de 1593, a poco tiempo

¹ Respecto al significado de la palabra Tinkunaco, Jorge Ponce (2009) dice lo siguiente: "como lo define Domingo Bravo en su Diccionario Quichua santiagueño, deriva de los vocablos TINKU: encuentro, topamiento entre dos personas o cosas, y NACUY: infijo de reciprocidad que intercalado entre el término y la raíz del verbo indica que los actores se hacen mutuamente. Por ejemplo: *mackanácu* (pegarse mutuamente; u *ockonácu* (mojarse mutuamente). Por lo que tinkunácu es más que encontrarse, toparse mutuamente." (130). Cabe aclarar que los topamientos consisten en movimientos no lineales, en un ir y volver, una forma de particular de experiencia del espacio-tiempo. En algunas oportunidades consiste en una danza para entablar lazos de solidaridad y respeto en la comunidad, como sucede en carnavales y celebraciones de la Chaya y el Púcllay. Pero el autor menciona otra forma de celebrar El Tinku en los pueblos aymaras: "El Tinku, es una antigua ceremonia ritual, tradición que aún se practica en varias etnias aymaras donde más que un 'encuentro' es un topamiento, 'una topada', una especie de 'batalla sagrada' librada entre dos ayllus o dos comunidades, fundamentalmente, para agradecer a sus dioses las bondades de la Tierra pero también para demostrar a esas divinidades agrarias y al 'ayllu adversario' la calidad de los frutos cosechados, la capacidad de trabajo y la destreza en el dominio de las técnicas agrarias." (135). Además, el Tinku como batalla ritualizada consiste en una fuerte disputa de poder, esto es, de la configuración de espacios de poder, como lo es la memoria y el ejercicio político de los participantes.

de la fundación de la Ciudad de Todos los Santos de la Nueva Rioja (1591), cuando se inicia un alzamiento diaguita hacia el fuerte español Puertas de la Quebrada.

De acuerdo con la historia oficial², la rebelión convocó a un gran número de indígenas, cerca de 9000 cuerpos contra un número de 40 españoles que se encontraban en el fuerte. Ante la desigual cantidad de cuerpos, el capitán Pedro Sotelo le pide al padre Francisco Solano que intervenga para evitar una masacre. Solano interviene y logra "pacificar" a los diaguitas llegando a un acuerdo. Este "acuerdo" de pacificación, este "encuentro" y pacto entre diaguitas y españoles, es la mirada que ha perdurado como hito de la celebración, más allá, de que la celebración en cuestión ha tenido muchas modificaciones a lo largo de la historia.

Las sucesivas recreaciones de aquel acontecimiento coinciden en que la única autoridad que aceptarán y tendrán en común diaguitas y españoles, será el Niño Jesús, entendiendo que esta imagen era predicada como un ser bondadoso y misericordioso. En consecuencia, se realiza un cambio de autoridades. Los españoles renuncian a la alcaldía y asume en su lugar, el Niño Jesús. Algunos autores, afirman que el Tinkunaco en su forma de celebración, no sucede de forma inmediata sino varias décadas después, con la llegada de los jesuitas a la región. Estos, recuperan el hecho para generar una celebración como herramienta de evangelización, interpretando aquel suceso histórico como el choque de dos culturas que finaliza en un encuentro pacífico, unificando las diferencias. Otra versión, que podemos encontrar en *Mis Montañas* de Joaquín Víctor González (2003), sostiene que no fue San Francisco Solano el santo en cuestión sino San Nicolás, aunque no hay acuerdo en las versiones del origen.

² Los estudios historiográficos coloniales acerca del Tinkunaco, dan privilegio a las fuentes escritas, en este caso, usan repetidamente la documentación de la beatificación (1675) de San Francisco Solano. Se puede ver en: Cáceres Freyre, Julián (1966) *El encuentro o Tinkunaco. Las fiestas religiosas tradicionales de San Nicolás de Bari y el niño Alcalde en la Ciudad de La Rioja*. Cuadernos del Instituto Nacional De Antropología, Buenos Aires.

Actualmente, la fiesta tiene una duración de catorce días en total, comenzando el 21 de diciembre hasta el 3 de enero. Sin embargo, el momento principal de la celebración sucede el 31 de diciembre: por un lado, se inicia una procesión conformada por la Cofradía de los Aillis³, que representan a los diaguitas, la Comunidad franciscana y los Promesantes que acompañan la imagen del Niño Jesus Alcalde, partiendo desde el templo de San Francisco de Asís hasta llegar a la Casa de Gobierno; por otro lado, desde la Catedral, sale la imagen de San Nicolás acompañada de la Cofradía de los Alféreces, que representan a los españoles, el Obispo y el clero diocesano. Las dos imágenes con sus acompañantes se encuentran en frente de la Casa de Gobierno, en donde la imagen de San Nicolás y sus promesantes realizan tres genuflexiones ante el Niño alcalde, que es el único que queda en pie junto a los Aillis. Luego el Intendente, otorga las "Llaves de la Ciudad"⁴ al Niño Jesús, para señalar que es la verdadera autoridad del pueblo. Enseguida, las dos imágenes son trasladadas a la Catedral, en donde permanecen hasta el 3 de enero. Durante los tres días restantes, se realizan en distintos lugares, procesiones, los cantos en quechua de los Aillis, misas, brindis, encuentros entre el Inca y los Allis con las autoridades provinciales, carrera de caballos, entre otras prácticas. Finalmente, las imágenes regresan a sus respectivos templos, donde permanecen durante todo el año.

Como mencionamos anteriormente, no nos interesa preguntarnos por la verdad de las narraciones sobre la Historia del Tinkunaco, sino analizar las características epistémicas y políticas que la sostienen. Para ello, hemos tomado la obra de la historiadora Sofía Oguic' (2004), titulada *El Tinkunaco. La fiesta del Encuentro*, ya que no solo se ocupa de una descripción de la celebración

³ Se encuentran distintas formas de escribirlo: allis, aillis, ayllis, Haylli. En el diccionario de Jorge Lira (2008) encontramos que ailli significa bueno, buen o alguien que tiene bondad. Respecto a la palabra Haylli, hace referencia al canto regocijado en guerras vencidas. Otra raíz semántica podría ser la palabra "ayllu", que hace referencia a la comunidad cósmica integrada por la comunidad humana, la comunidad natural, Sallqa y la comunidad de deidades Wakas que comparten el mismo territorio (Medina, J. Renjifo, G. Yampara, S. y Grillo, E. (2001) *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la buena vida*. Bolivia. SGPI Ed.)

⁴ Este momento de la fiesta fue introducido a finales de 1970, por el Obispo Enrique Angelelli.

(sus distintos momentos, lugar de realización, personajes, danzas, cantos, etc.) sino que pretende realizar aportes críticos para una comprensión de las culturas andinas. Así, la autora divide su trabajo en dos: en la primera parte, titulada *La fiesta del Tinkunaco*, deja asentado los diferentes segmentos de la fiesta, de cada participante y sus roles, especialmente, se encarga de diferenciar elementos de la cultura diaguita, inka y española que se encuentran presentes en la celebración; en la segunda parte, titulada *Aportes al estudio de la fiesta del Tinkunaco*, esboza de manera general los estudios historiográficos y los problemas que implica el estudio de América Latina luego de la conquista, mostrando una preocupación por las limitaciones de las perspectivas eurocéntricas para el abordaje de las cosmovisiones andinas en el NOA.

Sin embargo, como intentamos mostrar en este apartado, su mirada no logra abordar una crítica de la episteme del Historicismo, y por tanto, no logra comprender la historia en su carácter de episteme colonial. Analizamos, entonces, algunos capítulos de la obra de Sofía Oguic' para evidenciar los vínculos, relaciones e influencias de las epistemes de la modernidad eurocéntrica sobre la producción de narraciones históricas del pasado indígena.

En términos generales, la perspectiva de Oguic, se inscribe en una historiografía estatal, eclesiástica, oficial y nacional. En ese sentido, en el prólogo del libro son claros dos propósitos y concepciones que sostiene: en primer lugar, entiende la celebración del Tinkunaco como un *patrimonio intangible*⁵ en sus dos sentidos, esto es, que no se puede tocar y que no se debe alterar. Por ello, su obra es un aporte, más que a comprender y disputar los sentidos de la historia, a preservar la celebración en tanto patrimonio de la nación argentina y riojana, en su forma pura, a-histórica e inmóvil⁶.

⁵ En el año 2016, el Tinkunaco fue declarado Patrimonio Cultural Intangible mediante Ley 9841/16, conforme a la Ley 6.589 de la provincia de La Rioja, Ley Nacional 26.118 y Convenciones Internacionales.

⁶ En consonancia con una serie de posturas contemporáneas (Ponce, 2009), sostenemos que la patrimonialización significa un control y gestión institucional de las culturas encubiertas o silenciadas por el proyecto moderno-colonial, limitando las prácticas comunitarias.

Por otro lado, además de dejar en claro que su trabajo está dirigido hacia la construcción de lo nacional, está dirigido especialmente hacia la legitimación de la Iglesia como institución. La autora se centra en una preocupación por parte de sacerdotes: 'He reparado también en una inquietud que aparece en forma recurrente: que el Tinkunaco es una tradición que se fue vaciando de contenidos' (Oguic', 2004: 13). Parece ser tarea de la Iglesia, proveer esos contenidos para la preservación de "las costumbres y tradiciones argentinas", de ese modo, Oguic' contribuye a tal ocupación.

Hay distintas versiones, tanto escritas como orales, en torno a qué y cómo ocurrió la rebelión diaguita. Por lo tanto, Oguic' a largo de su trabajo intenta despojar al Tinkunaco de cualquier tipo de contradicción, para construir un relato coherente, lineal y progresivo, siendo los principales protagonistas distintos personajes de la Iglesia y de la élite colonial. En este sentido, no se trata tanto de la historia del Tinkunaco, sino de la evolución y civilización de las elites coloniales. Por eso, insiste en que la preservación de la fiesta, manteniendo sus secuencias y elementos constituyentes, fue gracias a la participación de la Iglesia desde fines del siglo XX, dando un lugar privilegiado a sus fuentes escritas⁷ (2004: 77). Esto, a pesar de haber diversas fuentes, que dan cuenta que la fiesta se ha realizado durante más de dos siglos, desde una organización comunitaria y de tradición oral.

De esta forma, los múltiples intentos por parte de la Iglesia, de suprimir la fiesta y prohibir diversas prácticas y personajes por considerarlos "salvajes", más allá de ser aludidos por la autora, no son considerados como una pérdida para la identidad nacional-blanca a construir. Para mencionar algunos intentos de anular la fiesta: hay registros de que, en 1690, desde el obispado de Tucumán, se toma la decisión de prohibir toda reunión que no sea organizada por la Iglesia y las Cofradías que no hayan sido autorizadas por la misma institución. Ante el intento de prohibir el Tinkunaco, González (2001: 73) narra

⁷ La autora, recurre constantemente a los archivos de la beatificación (1675) y canonización (1726) de San Francisco Solano.

cómo el pueblo se rebeló, haciendo un motín que hizo peligrar la vida del gobernador. Finalmente, el Tinkunaco siguió celebrándose por la organización y resistencia del pueblo. Con la imposibilidad de suprimirla, la Iglesia comienza a proyectar su participación en la fiesta, con el fin de "civilizarla", retomando el control sobre las prácticas y modos de celebración. Por ejemplo, González deja en su obra, un registro de la existencia de la Cofradía de los Gigantes, que fue prohibida en 1880 por las autoridades y la Iglesia:

Aquellos gigantes eran hombres añadidos con enormes máscaras de proporciones colosales, de colores hirientes y expresivos de viveza o de estupidez, pero formando un conjunto desagradable, como sucedería si al través de una lente de grandes dimensiones viésemos el rostro humano aumentado en todos sus detalles: la cabeza como una peña cubierta de troncos, la frente como una ladera de greda, las cejas como colinas erizadas de espinas, los ojos como quebradas donde hay dos grutas sin fondo, la boca como una hendedura bordada de rocas calcáreas, vistas detrás del bosque que la circunda.

Vestidos de hombre y de mujer, recorrían esos figurones las calles, bailando y mostrando a uno y otro lado sus caretas estereotípicas, que parecen a la imaginación como teniendo vida y movimiento; haciendo contorsiones y dando saltos a la carrera con cierto compás, como si siguieran una música que nadie oye; pero todo con tal desabrimiento, que no puede evitarse una conmoción de disgusto mezclado con cierto supersticioso temor de que vayan a aproximarse. Y esos gigantes, cuyo simbolismo no he podido penetrar, asistían a la misa y seguían con toda reverencia a la procesión. Creo, después de haber oído las ingenuas interpretaciones populares, que aquella exhibición tan curiosa no significaba sino un medio inventado para llamar la atención de los indígenas, amigos entusiastas de todos esos aparatos y mojigangas; pero se sabe que sólo los que habían hecho una promesa al santo, podían vestirse con aquellos extraños disfraces. Hoy ese detalle ya no existe, prohibido por las autoridades, civil y eclesiástica, por razón del abuso a que llegaron las máscaras y los movimientos de su grosera danza por las calles, al amparo del disfraz conductor de la licencia (2003: 70-71).

En consecuencia, para Oguic', la historia del Tinkunaco sirve a los fines de una unificación identitaria nacional, centrada en la identidad criolla que sentencia la extinción de los pueblos indígenas, para la construcción de una "Nueva Historia". Se reproducen las narraciones hegemónicas de la celebración,

en donde el choque y el encuentro de dos cosmovisiones radicalmente diferentes, da origen a una nueva identidad. En ese marco, el abordaje que Oguic' realiza hacia la cultura indígena presente en la fiesta, queda suprimida en la identidad nacional-criolla-blanca. Sin realizar ningún tipo de revisión profunda de la Historia Colonial que está reproduciendo, considera que para abordar las cosmovisiones andinas es suficiente hacerlo a partir de un método inductivo para atender las particularidades del Tinkunaco:

¿Cómo abordar los hechos individuales que la Historia nos presenta? Demarcados por el que es nuestro objeto de estudio, no nos corresponde la aplicación de conceptos generales a casos particulares; debemos partir de casos particulares para llegar a conceptos generales (2004: 18).

Como mencionamos al comienzo, el sesgo historicista fija sus propias concepciones modernas occidentales de la política, por ejemplo, reduciendo los sujetos de agencia a los actores estatales e institucionales. Esto lleva a una negación de otros posibles sujetos y ámbitos de la política, como podría ser, precisamente la de los diaguitas con sus propias formas de vida y sentidos históricos. Este carácter epistémico, esta perspectiva occidental que se inscribe como el único sujeto teórico posible para la historia, nos ayuda a comprender por qué para Oguic', es posible abordar la celebración del Tinkunaco, que hace referencia al alzamiento diaguita de 1592, sin ninguna problematización de, justamente, los alzamientos y resistencias diaguitas. La autora dedica solo dos hojas a la resistencia calchaquí, para mencionar el particular contexto que tuvo que vivir San Francisco Solano, los peligros que corría y su rol como mediador en las sublevaciones indígenas. Menciona una pregunta que plantea Juan Aurelio Ortiz, la cual abandona inmediatamente: "La magnitud del Gran Alzamiento (1630) ¿Habría eclipsado la dimensión del alzamiento riojano de 1593?" (2004: 85).

Por lo tanto, es evidente que, en esta narración histórica, no hay una referencia hacia la agencia del pueblo diaguita, sino que se centra en enaltecer las estrategias inteligentes de sacerdotes y frailes por la "pacificación". A pesar

de mencionar estrategias políticas y de resistencias por parte del pueblo diaguita, tales son entendidas desde la incapacidad de algunos españoles por mantener la paz, ya que son abusivos y codiciosos, como si no se tratara de una violencia estructural:

Al enunciar Ortiz (1987: 21) una de las versiones por él recogidas, describe que: (...) los diaguitas enojados por el mal trato que recibían de los españoles decidieron atacar la ciudad. El acto concreto era realmente subversivo y funesto: desviar el cauce del río que le proveía de agua. Los españoles, dándose cuenta de su inferioridad, pidieron auxilio a San Francisco Solano. El fraile aceptó el desafío, no sin antes dejar muy en claro que los únicos culpables eran los mismos españoles (...) (2004: 82).

Además, Oguic en su trabajo, refuerza el relato sobre el Tinkunaco que consiste en una pacificación o apaciguamiento de los "naturales", gracias a la capacidad mediadora de San Francisco Solano. Cabe mencionar, que la autora muestra una preocupación por el desplazamiento de la figura de San Francisco Solano por la de San Nicolás en la celebración. Por lo tanto, se encarga repetitivamente de destacar los actos heroicos y milagrosos de Solano en su misión evangelizadora por el noroeste argentino, protegiendo a indígenas de los malos tratos de algunos españoles. Sin embargo, no muestra el mismo énfasis en vislumbrar los procesos de encubrimiento hacia las figuras de los incas y diaguitas, que quedan desdibujados al lado de las imágenes de San Nicolás y el niño Jesús.

De esta forma, la narración histórica de la autora consiste en un borramiento del conflicto, las demandas y la agencia del pueblo diaguita. Así, retoma una interpretación del sacerdote Antonio Caggiano, que llega al punto de negar el mismo alzamiento que dio origen al Tinkunaco:

No obstante, según Caggiano (1950: 181), el testigo no da por cierto la probable intención de ataque. Es más, incluso llega interpretar que el motivo de reunión de los naturales en ese lugar, a lo alto del cerro, es la curiosidad, al afirmar que "por la lectura de este documento, no he podido librarme de la impresión de aquella multitud de indios infieles se congregaron en La Rioja tal vez por una grande curiosidad, sabiendo que allí había llegado aquel hombre extraordinario [se refiere a San Francisco

Solano], su grande amigo y defensor, cuyos portentosos milagros y trabajos en su favor y defensa, durante ya tres años, eran bien conocidos en la región (2004: 94).

Es constante la negación de la agencia de los sujetos indígenas, entendiéndolos como "indios amigos" que no mostraron resistencia alguna y fueron dominados fácilmente, mediante la palabra milagrosa de San Francisco Solano. No hay mención alguna de las expresiones de resistencia que comprenden las fiestas y rituales ya sea desde espacios legitimados por el estado-iglesia, o por fuera de los espacios no oficiales. También, dificulta rastrear prácticas de resistencia y participación indígena en el Tinkunaco, que fueron prohibidas y borradas por la Iglesia.

Finalmente, en los términos de la episteme moderna del historicismo, el "Descubrimiento de América" y su posterior "conquista" se comprenden, primero, desde la perspectiva de Occidente/Europa, y segundo, se desvinculan de las prácticas concretas de la conquista, el genocidio, el etnocidio, el extractivismo y la explotación. Estas características, también las encontramos en la obra de Oguic'. Así, resalta las supuestas intenciones del fundador de la ciudad de La Rioja, Ramírez de Velasco, que no consisten tanto en la apropiación de los territorios sino en la salvación de los "naturales". "Ramírez de Velasco confirma de ese modo la existencia de 10.000 o 12.000 indios en la región y demuestra una faz no habitual en los conquistadores españoles: la preocupación por la salvación de las almas" (2004: 90).

Los abusos que ocurrieron por *la obsesión occidental por el otro como experiencia interior y como forma de definición del yo* (2004: 216) o por la codicia y autoritarismo de algunos capitanes españoles y eclesiásticos, son la explicación para negar que la conquista significó un proyecto colonial-estructural de violaciones, masacres y saqueos a los pueblos indígenas.

IV. Epistemes Nativas. Historicidad y cosmovisión.

Esta segunda parte del artículo corresponde a la perspectiva que hemos denominado *Memoricidio Andino*, con la cual nos referimos a la posibilidad de historias indias *desde los saberes, lenguajes, categorías y narraciones* de los sujetos indígenas.

La pregunta por las "perspectivas nativas", cuenta hoy con numerosos estudios. Se habla de "epistemes nativas y epistemes ch`ixi (Rivera Cusicanqui, 2010, 2015, 2018), de "regímenes nativos de historicidad (Molinié, 1985; Wilde, 2016), de "[...] no solo recuperar diferentes voces sino acercarnos a la perspectiva de los actores (Lorandi-Rodríguez-Boixadós, 2015). En otros casos lo encontramos en forma de preguntas "¿Cómo y en que espacios logran [los pueblos indígenas] intensificar sus voces bajas para encontrar un lugar de enunciación?" (Bidaseca, 2011), y en otros incluso, la propuesta de un campo de estudios que busque construir elementos que puedan dar cuenta de "Conceptualizaciones nativas", como propone Guillaume Boccara (2012) bajo la idea de "Estudios Históricos Alter-Nativos".

En lo que refiere a los materiales específicos de nuestras investigaciones, identificamos dos categorías potentes para trabajar en dirección hacia unas epistemes nativas. La primera es la de historicidad, y la segunda es la de Cosmovisión. Desde estas categorías, proponemos los siguientes interrogantes: ¿quiénes son los sujetos *-humanos y no-humanos-* capaces de recordar y de significar el pasado indígena? ¿Qué función cumplen los principios de las cosmovisiones en cuanto a memoria histórica?

La combinación de ambas categorías nos permite cotejar la posibilidad de pensar regímenes **nativos** de historicidad, es decir, no exclusivamente humanos, sino intersubjetivos en una comunidad de seres que incluye dioses, huacas, espíritus, animales, ríos, montañas, bailes y rituales. Desde esta perspectiva, sostenemos que es posible disputar y movilizar otros sentidos del pasado-presente en las Guerras Calchaquíes y en la celebración del Tinkunaco.

La noción de regímenes de historicidad es elaborada por el historiador Françoise Hartog (1985) como un instrumento heurístico construido con el objetivo de "interrogar las diversas experiencias del tiempo" (Hartog, 2007: 15). La idea de "regímenes", tiene la potencia de servir para diferenciar distintos dominios (múltiples y diferentes regímenes), pero que "tienen al menos en común el organizarse alrededor de las nociones de más o de menos, de grado, mezcla, compuesto y equilibrio siempre provisional o inestable" (Hartog, 2007: 15). En este sentido de provisionalidad, Hartog insiste en lo que es y no es el régimen de historicidad: "no es una realidad dada. Ni directamente observable ni consignado en los almanaques de los contemporáneos, es construido por el historiador" (Hartog, 2007: 16). Los regímenes no se suceden unos a otros mecánicamente ni pueden ser impuestos por el investigador. Antes que nada, la noción es "un artefacto que valida su capacidad heurística" en el uso que hace el historiador de él. Tal como aquí pretendo "el artefacto ayuda a construir un problema", y ayuda a "volver más inteligibles las experiencias del tiempo, nada lo confina únicamente al mundo europeo u occidental. Tiene, al contrario, vocación de ser un instrumento comparatista: lo es por construcción" (Hartog, 2007: 17). Esto es lo esencial a recuperar, una noción que valida su capacidad heurística en cada análisis particular, tal como lo muestro en los distintos regímenes nativos/andinos de historicidad en los autores que componen este trabajo.

Pero, además, la noción se inclina hacia una búsqueda epistémica, a las preguntas por "¿cómo trata una sociedad a su pasado?, ¿cómo se refiere a él?" Busca, "poner en evidencia diversos modos de relacionarse con el tiempo: formas de la experiencia del tiempo" (Hartog, 2007: 30). E insiste el historiador francés, como simple herramienta, no pretende expresar la historia del mundo pasado y mucho menos por venir. No es una cronosofía ni un discurso de la historia. Por el contrario:

Si partimos de diversas experiencias del tiempo, el régimen de historicidad intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender

mejor no el tiempo, ni todos los tiempos ni el todo del tiempo sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias. ¿Acaso no es eso, antes que nada, una "crisis" del tiempo? Busca también una manera de proporcionar nuevas luces, casi desde dentro, en torno a las interrogantes de hoy acerca del tiempo, marcado por el carácter equívoco de las categorías (Hartog, 2007: 38).

La pregunta por la historicidad ya no es la pregunta por cómo era el pasado en la antigüedad, o como concebían la historia los pueblos indígenas⁸, sino, la pregunta por qué modos –rituales, espirituales, territoriales, intersubjetivos- de relacionarse con/en el espacio-tiempo concebían posibles los pueblos indígenas. Modos de la temporalidad rituales, territoriales, espirituales, modos artísticos, modos musicales; la danza como forma de temporalidad, al igual que la añoranza. Hay modos encantados de experimentar el espacio-tiempo, que las epistemes modernas, han desencantado y secularizado en la Escritura y la Historia, ambas con mayúscula. Se trata pues, de identificar y analizar unos regímenes que deben prestar atención a las maneras propias de hacer historia india, a partir de categorías como las de epistemes nativas, cosmovisión, ontología de la memoria, espacios intensivos, crianza, mito, ritual.

El análisis, señala Hartog, "está enfocado a un más acá de la historia" (Hartog, 2007: 39). Un más acá de los modos andinos de hacer historia, "más acá" para los cuales la noción de régimen de historicidad viene a instalar la pregunta fundamental por la singularidad de las narraciones del pasado andino, donde aparecen como posibilidades y medios, el ritual, el mito, la performatividad más que la discursividad⁹.

⁸ Un ejemplo de este desplazamiento se puede ver en el artículo "Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco" (2016) donde F. Tola y C. Medrano, reflexionan sobre la historicidad y su articulación con la ontología de los *qom* (tobas), y muestran casos específicos donde el relato oral de los ancianos *qom* interpela la supremacía del relato historiográfico regional.

⁹ Para un desarrollo de estas ideas en profundidad ver: Fontenla, M (2020) *Más allá del olvido colonial. Más acá del memoricidio andino: Perspectivas críticas para el estudio de historias indígenas/indias*. Tesis de Doctorado. Disponible en Academia.edu: <https://2oxo.short.gy/TesisDoc>

Estos modos andinos de hacer historia encuentran una clave hermenéutica a nuestro juicio en la idea de Cosmovisión. Para adentrarnos en dicha categoría, proponemos un breve recorrido, por la manera en que distintos intelectuales e historiadores indígenas comprenden el concepto *Pacha*, y como el mismo es ligado a la dimensión histórica.

Para la intelectual Silvia Rivera Cusicanqui, las dimensiones espacio/temporales también tienen una interpretación propia dentro de la episteme aymara, que se vincula a la noción filosófica de *Pacha*. Pacha-cosmos, espacio-tiempo- resulta ser la bisagra articuladora de una serie de conceptos simétricos y estructuras espaciales cuatripartitas que se convierten en modelos o metáforas para el ordenamiento de la vida social y del espacio público. *Pacha* 'es al mismo tiempo un concepto abstracto de naturaleza metafórica e interpretativa, y una herramienta práctica para caminar en el aquí-ahora de lo cotidiano" (Cusicanqui, 2015: 207).

Un historiador aymara fundamental como es Carlos Mamani Condori, del cual Cusicanqui se nutre en muchos aspectos, señala la importancia y potencia de esta misma noción:

El concepto pacha, que conjuga en una sola las dimensiones espacio-tiempo, constituirá una unidad en tanto nuestra sociedad mantenga el control sobre este espacio-tiempo. La colonización significa para nosotros la pérdida de control sobre el tiempo; es decir sobre la historia, pero solo parcialmente sobre el espacio. Nuestra lucha contra la ruptura colonial significa para nosotros volver a reunir tiempo y espacio en la unidad pacha (Condori Mamani, 1992: 9).

La idea de memoricidio apunta exactamente a este tipo de ruptura. No a un olvido o un borramiento cultural, sino a una fractura en la experiencia, a un desorden cósmico que rompe el concepto central de *Pacha*, a una división como es la de espacio-tiempo que imposibilita el pensamiento histórico mismo. Como señala Mamani, esta ruptura colonial afecta la organización social y la vida colectiva: "los ayllus que, aunque fragmentados, permanecen como espacio

vital de nuestras prácticas sociales y culturales, y de nuestro vínculo con la naturaleza y con nuestros antepasados" (Condori Mamani, 1992: 10).

Interesa remarcar en Cusicanqui, que la manera en que comprende tanto la episteme aimara como la episteme ch'ixi, no busca de alguna manera "armonizar" esa ruptura, por el contrario, la idea de lo ch'ixi conserva el conflicto:

El mundo espiritual y el mundo de la vida material están unidos en el medio por una zona de contacto, encuentro y violencia. En este mundo tripartito, el choque u oposición deviene en una fuente de dinamismo: infunde incertidumbre y contingencia al mundo humano y al cosmos en su conjunto, y es precisamente esta la razón por la que la acción colectiva y la transformación de lo existente se hacen posibles (Rivera Cusicanqui, 2015: 211).

No hay pues, ningún romanticismo respecto de la recuperación de la cosmovisión o de la búsqueda de una episteme propia. Cusicanqui piensa la sintaxis de la cultura aymara, de esta episteme ch'ixi, como una suerte de desplazador semiótico que crea un método de traducción e integración de entidades presentes y futuras que pueden ser incluso ajenas a la cultura. Una episteme nativa no implica pues, una historia de nociones "puras", sino más bien traducciones e integración de opuestos que ya no funcionan en la lógica de las dicotomías occidentales sino en la complementariedad de los opuestos, en la lógica cuatripartita de paridad (Rivera Cusicanqui, 2015).

Otro de los autores que se ha dedicado extensamente a analizar el funcionamiento de las ideas de paridad, complementariedad, y pacha, en este caso, en la mitología andina y en la simbología de la Chakana es el filósofo puquina Javier Lajo. Este autor, además, ha construido una genealogía del pensamiento occidental desde una visión andina. Este interesante y sugerente ejercicio nos ofrece otro recorrido crítico sobre la conformación de la Modernidad y el pensamiento occidental, sobre el cual el filósofo puquina traza un eje o un hilo conductor que es la idea de "lo uno" como gran estructurador de toda la cultura occidental. No podemos detenernos en esa reconstrucción,

pero su mención es importante, porque de ella surge la diferencia entre las ideas de "uni-verso" y "pluriverso" o "multiverso" que tienen una circulación muy importante en actuales corrientes alternativas de pensamiento, y también, como propuesta utópica entre comunidades campesinas e indígenas. Para Lajo:

Dado que el mundo andino vive en un cosmos par, o lo que es lo mismo, la existencia es un "pariverso", que es un concepto diferente al "universo" (o "multiverso en la cultura occidental) (...) Existimos en un pariverso, duoverso o dos cosmos que tienen un vínculo o puente de interrelación, que es lo que origina la existencia. Si comparamos este concepto andino instrumental con el concepto occidental de "universo" podremos concluir obviamente que este concepto y cosmogonía, sería el origen del individualismo, del egoísmo de toda actitud excluyente y por tanto de la guerra y la depredación del hombre por el hombre, del extravío del hombre occidental (Lajo, 2006: 87).

Tanto en el caso de Lajo como el de Cusicanqui y Mamani, importa retener cómo sus reflexiones sobre la cosmovisión andina influyen en la comprensión de algunas nociones elementales para el pensamiento histórico, por ejemplo, respecto del tiempo. Para Lajo, si lo diferente de la cosmovisión indígena es que de inicio se parte de conceptualizar el origen del todo como una paridad, en donde en el principio hay dos elementos diferentes, dos esencias que entre otras características tienen las de ser complementarias y proporcionales, componen dos cosmos paralelos pero combinados; en consonancia el tiempo también tiene dos momentos u oscila en dos sentidos:

Esa serpiente "bicéfala", que tanto aparece en los diseños de los Valles Diaguito Calchaquí no es una anfisbena, no es una serpiente que tiene dos cabezas. En realidad, son dos serpientes enlazadas por la cola, pero que representa los dos sentidos que tiene el tiempo, ya que el tiempo en la cultura andina también es paritario. Hay un tiempo de ida, y un tiempo de retorno (o *kutin*). Lo que nos pasa en occidente con su concepción del tiempo es que solo es de "ida + ida + ida, etc."; en cambio en el mundo andino el tiempo es "ida-retorno, ida-retorno, etc.". Es decir, mientras el occidental piensa que su tiempo es un "ir" permanente, el andino piensa el tiempo como es realmente: "un ir y venir". Por ejemplo, cada vez que se aspira aire se está pleno de vida, en cambio, cuando uno "expira", uno hace eso mismo: se está asumiendo la muerte y esto, como soporte de la

vida, es el "kutin", es decir, el retorno. Lo mismo pasa con el corazón; la diástole es la ida, la sístole, el retorno; el primero lleva la sangre con oxígeno y alimento para el cuerpo, el otro devuelve la sangre "muerta". Los de cultura occidental tardarán mucho todavía en conceptualizar y más aún en ser conscientes del tiempo reversible o la etapa "del retorno", que cualquier indígena quechua conoce como: Kutin (Zaffaroni et al., 2011: 36-37).

En coherencia con estas ideas de paridad y complementariedad, y esta visión del tiempo de "Ida y vuelta", podemos sumar las ideas de Mamani Condori:

El retorno no es un simple retroceso; es la recuperación del curso autónomo de nuestra historia. Si con la colonia la historia no transcurre para nosotros, es un tiempo estancado y opresivo que nos duele y nos encadena, lo que queremos es transitarlo en pos de nuestra utopía que esta atrás, antes de 1532, pero que también se hace futuro. Para ello es imprescindible volver al pasado. Y esto no quiere decir darle marcha atrás a la rueda de la historia, sino que gire nuevamente, bajo nuestra dirección (Condori Mamani, 1992: 12).

En este sentido, retornar significa recuperar la autonomía sobre la historia. Esta dimensión, pone en eje toda la potencia política que implica un acercamiento a la historia desde la visión de las cosmovisiones y las epistemes propias. Desde estas se abre la puerta a una concepción de la historia que se enraíza en la experiencia de la resistencia anticolonial, y que puede ser explicada con dos conceptos que Mamani utiliza a lo largo de su texto: "pacha y nayra que unidos hacen nayrapacha: tiempos antiguos, que es como se conoce todo lo que no pertenece a jichhapacha (Presente colonial)" (Condori Mamani, 1992: 12). Así, afirma Mamani, llegamos a una concepción en la que el futuro está a nuestras espaldas y el pasado adelante, tanto el tiempo como en el espacio. El presente conjugaría esta relación entre pasado y futuro y entre espacio y tiempo. Esta es la concepción del tiempo que está implícita en nayrapacha:

Mirar atrás hacia el pasado, conocer nuestra historia, saber cómo ha vivido y luchado nuestro pueblo a lo largo de los siglos, es condición indispensable para saber cómo orientar las acciones del futuro. Pacha y

nayra son por eso pasado, presente y futuro, uniendo las dos palabras tenemos nayrapacha, tiempos antiguos. Pero no son antiguos en tanto un pasado muerto, carente de funciones de renovación. Implican que ese mundo puede ser reversible, que el pasado también puede ser futuro (Condori Mamani, 1992: 14).

Las ideas de reversibilidad, retorno, de utopía retrospectiva o tiempos cíclicos deben ser comprendidos desde esta visión. No de un volver a un tiempo que ya existió, sino un tiempo que, si bien se ubica en el pasado, también puede ocurrir en el futuro.

Del recorrido por las categorías de dualidad, *pacha*, *nayrapacha*, *Kutin*, episteme *ch'ixi*, que formulan Cusicanqui, Lajo y Mamani, podemos comprender cómo la cosmovisión define nociones centrales del pensamiento histórico, y aportan a la construcción de una perspectiva nativa para las historias indias.

Una última referencia, la podemos tomar de una experiencia local, como la que recupera el libro colectivo *Kakanchic: pájaro de las tormentas. La resistencia del pueblo Quilmes*. Publicado en 2011, este libro es una co-producción entre docentes, investigadores indígenas y comuneros que recopila las reflexiones de Francisco Chaile¹⁰, Adriana Zaffaroni¹¹, Javier Lajo¹² y Gerardo Choque¹³ (entre otros). En las primeras palabras, el libro nos sitúa de lleno en la perspectiva del Memoricidio Andino: "En estas páginas nos proponemos hacer memoria desde la fuerza ancestral de nuestras culturas, desde la propuesta paritaria y la complementariedad de los opuestos, un

¹⁰Comunero diaguita. Cacique de la Comunidad India Quilmes.

¹¹ Doctora en Ciencias Sociales por la UBA. Asume su raíz cultural indígena por parte de su abuela materna Antonia Ramírez tehuelche, quién fuera negada como madre en la partida de nacimiento de su hija expedida por el Estado Argentino.

¹²Comunero del Pueblo Puquina en las alturas de Arequipa, Perú. Lic. en Economía y Doctorando en Filosofía. Es dirigente indígena, docente de la Universidad Global de Cuzco, Perú. Investigador y autor del libro *QhapaqÑan, la Ruta Inca de Sabiduría*.

¹³ Co-fundador del *Colectivo Rescoldo* y miembro del Centro de Investigación de lenguas Educación y Culturas Indígenas de la unas. Militante de la resistencia cultural indígena. Asume su raíz cultural diaguita por parte de su abuelo paterno, Adolfo Choque, trabajador minero, oriundo de Cachi, Valles Calchaquíes.

camino reparador que, sin duda, teje prácticas de reciprocidad” (Zaffaroni, Chaile, Lajo, & Choque, 2011: 19).

Estas son las palabras que dan inicio al libro, en ellas, se puede apreciar las características simbólicas, las metáforas-conceptuales, las palabras propias que se convocan para empezar a tramar y a reescribir la historia de los Quilmes. En esta dirección, *Kakanchic* deja en claro cuál será el lugar, ancestral-contemporáneo-coetáneo, desde el cual se piensa la historia:

Los Quilmes, en esta recuperación de la memoria, son una Pachamama viva un camino fértil que nos invita a reflexionar para cuidar la vida. Descolonizar nos llama a involucrarnos en el “estar”, contribuyendo con las voces del libro a un proceso de recuperación de otra historia, una narrativa desde la voz de los comuneros, que aporta a la elaboración de nuevas herramientas para organizarnos y liberarnos (...)

Este libro es una astilla, una “chala” del añoso algarrobo. De su sabia vertebral, se ha de intentar construir o deconstruir las herramientas culturales necesarias para reinventarnos, para regenerar la vida, a partir del mensaje milenario de las estrellas. Porque, a pesar de que los extirpadores acallaron el kakán, su lengua, los múltiples lenguajes, plenos de simbolismos, siguen vitales, porque la naturaleza y el cosmos siguen funcionando y sus mensajeros estelares, los comuneros, siguen estando, recordando, y retornando (Zaffaroni et al., 2011: 19).

Desde el añoso algarrobo, desde el cosmos y las estrellas, desde la voz de los comuneros y comuneras, *Kakanchic* nos pone en la senda de una episteme nativa donde la memoria brota de seres humanos y no-humanos, donde la sabia que brota del algarrobo produce el reencuentro de espacio-tiempo en el pacha de la historia.

La crítica del memoricidio se erige contra una larga historia de discursos donde lo único valioso de las culturas precolombinas era el caso excepcional de las civilizaciones mayas, aztecas, incas. Contra esa historización que produce fragmentación y clasificación colonial, en *Kakanchic* encontramos que

Existe un acuerdo alcanzado en el marco de la cosmovisión andina, para ejercitar la reciprocidad y complementariedad regional y continental,

aquella tarea del "indio" de equilibrar al mundo, porque, aunque no se crea, los pueblos indígenas desde sus conocimientos astronómicos sabían cómo controlar el orden cósmico, sostener al mundo en su punto justo, para que no se provocara el desorden planetario, y por ende, se pusiera en riesgo la continuidad de la vida (Ídem: 50).

En esta línea, la perspectiva del memoricidio andino, desconoce y transgrede las fronteras impuestas por la mirada colonial, para recuperar una historia de todos los pueblos indígenas, una visión milenaria del cuidado de la vida, donde la historia se relaciona con una cosmovisión que identificaba la vida comunera de todos los pueblos, donde cada uno "dentro de la misma matriz cultural desarrolló su experiencia colectiva" (Ídem: 50). A una historia separada por fronteras imperiales y nacionales, se sobrepone otra unida por matrices culturales comunitarias.

En el libro aparecen, además, dos importantes ideas: por un lado, la idea de Resistencia, y por otro, la de Diáspora. Ambas son extensamente analizadas en el capítulo 2 del libro (La vuelta de los comuneros Quilmes) que, por la cantidad enorme de testimonios expresados, es sin duda la más rica y compleja de analizar. El capítulo en cuestión posee una narrativa altamente simbólica, donde Diáspora y Resistencia, no se pueden separar. La diáspora intermitente, el constante "volver una y otra vez" es uno de los síntomas más potentes de la resistencia en términos milenarios. De la resistencia como el ser parte de un mismo espacio/tiempo que, si bien fue roto y ultrajado más de una vez, nunca se perdió por completo, nunca "desapareció".

Como afirman los comuneros:

Desde el interior profundo, es hermoso y augural saber que, después de tanto extrañamiento, todos hemos vuelto. Serán tal vez los designios de la pachamama, que anda jugando en el caudal de la memoria rio... Este largo peregrinar, de casa en casa, de pueblo en pueblo, cutipando doradas mieles de Algarrobas, hacemos un camino necesario para restablecer la memoria (Zaffaroni, et. al, 2011: 109).

Entre diáspora y resistencia, un lugar privilegiado, ocupa la memoria colectiva. Sin memoria colectiva no hay diáspora ni resistencia. El relato del comunero y cacique Francisco Chaile empieza con un planteo fundamental: "No quiero hablar de mí, yo no soy yo, yo soy parte de la comunidad y represento ante ustedes la voz de todos los comuneros, todos juntos, cada uno con lo suyo es un pedacito de la memoria del Pueblo Quilmes" (ídem: 112). No hay pues relato individual, hay una voz en la que habla una memoria comunitaria. Chaile desmenuza lentamente, en un largo relato, su historia de vida, que es al mismo tiempo la historia de la organización de los pueblos indígenas

Pero ¿qué ha sucedido? ¿Acaso no fueron exterminados, desterrados? ¿Cómo pudieron sobrevivir a tanta violencia y muerte? ¿Cómo resistieron a lo largo de centurias? ¿Qué fuego alimenta la conciencia? ¿De dónde proviene aquella fuerza que no cesa en sostener esta epopeya colectiva? Sin dudas es una fuerza milenaria. Es la sabiduría de los indígenas que ha perdurado en la resistencia misma (Zaffaroni et al., 2011: 120).

La respuesta está en la resistencia como una fuerza milenaria que ha perdurado en la sabiduría del pensamiento indígena. Y para los pueblos diaguitas, el pensamiento indígena se construye a partir de las leyes de la naturaleza, no es un invento humano, no es un dogma. Por ello la resistencia está ligada a las leyes de la naturaleza, la resistencia es "una práctica necesaria para recrear la vida". Cuando se habla de la resistencia,

(...) su pronunciación nos traslada inmediatamente a un escenario de confrontación, de pelea, de violencia. La resistencia indígena es mucho más que eso, a pesar de que la memoria nos recuerda los momentos trágicos de lucha de nuestros pueblos que se sublevaron ante la insaciable voluntad depredadora de los colonialistas (Ídem: 130).

Esta resignificación implica una revisión muy profunda de aquello que ha sido conceptualizado por las historiografías como los "momentos de resistencia", las "luchas de resistencia". Como determinados momentos históricos de levantamiento, enfrentamiento o combate. Cuando en el contexto de la episteme diaguita:

La naturaleza toda resiste, es la Resistencia Indígena¹⁴, con los dos ojos bien abiertos, observando y ordenando. Un ejército de cucarachas, ratones y murciélagos han sido encomendados por la naturaleza, para limpiar las megaciudades, para que la tierra no se enferme trágicamente, sus habitantes, los generadores de basura, se prodigan desinfectando sus hogares, para eliminarlos (Ídem: 139).

En una historia de acontecimientos, en una narración de "hechos históricos", no hay lugar, no hay una comprensión posible de esta noción de resistencia. Si, "la resistencia indígena está viva en las entrañas milenarias de la civilización diaguita calchaquí" (Ídem: 122), ¿qué tipos de narración, que conocimientos necesitamos construir para dar cuenta de su devenir? ¿Qué ontologías y que epistemologías pueden servir para historizar esta resistencia milenaria?

VI. Otras epistemes para otros tinkuy

Al largo de este artículo, hemos realizado un análisis crítico de las matrices epistémicas y políticas de una Historia oficial-colonial del Tinkunaco, que narra la extinción de los pueblos indígenas, formando así, una nueva identidad mestiza-criolla. Esa historia se construyó y construye en pos de, por un lado, mantener las narraciones y el poder de sectores eclesiásticos y elitistas, y, por otro lado, petrificar la celebración en un patrimonio muerto, controlado por las instituciones. La patrimonialización del Tinkunaco significó la exotización de la cultura andina, la mercantilización por intereses turísticos, la reducción de la fiesta a una representación teatral de aquel suceso histórico de 1593.

El análisis que realizamos propone tanto enfoques teóricos, categorías, regímenes de historicidad y epistemes críticas, como sentidos, palpitos, desplazamientos, resignificaciones político-afectivas que aportan para una

¹⁴ Los testimonios de los comuneros quilmes, nos hablan de un llamado a la lucha desde una política de la diferencia, pero no de la exclusión. Se reafirma constantemente la identidad cultural indígena, pero no desde un lugar esencializado, sino desde el reconocimiento de una identidad en construcción. De una identidad móvil, en la que reconocerse es un trayecto largo y complejo, se trata tanto de los "barrios indígenas en las grandes ciudades", como de los "espacios rurales".

comprensión de la historia en términos de perspectivas nativas. Tal abordaje, habilita pensar el Tinkunaco como una memoria andina, lugar de una resistencia milenaria, como espacio para reivindicar demandas históricas y para reconocer modos de vidas radicalmente diferentes. En ese sentido, el Tinkunaco, no es una representación o "repetición" de un conflicto entre españoles y diaguitas, que fue resuelto mediante un "acuerdo pacífico". Por el contrario, observando que la forma de celebración en sí, en su ritualidad y forma de hacer memoria, en los cantos de los aillis, en los sonidos de las cajas, en los topamientos, en las Quebradas, entre los cerros, da cuenta de una forma de hacer historia desde las propias perspectivas indígenas. Esta es la clave histórica que habilita un saber diferente sobre el "Encuentro" que se gesta en las calles de La Rioja. A pensar en la fuerza y vigencia de esta celebración, que se mantiene viva desde hace siglos, resistiendo a las prohibiciones de la Iglesia y de la elite.

Se trata de pensar ese Tinkuy ancestralmente, milenariamente, una resistencia de baile y carcajada, una resistencia de peregrinar, una resistencia de ir y volver y añorar. No hay dos bandos, ya no hay enfrentamiento de conquistados y conquistadores. Hay topamientos, un choque y encuentro que construye lazos entre los presentes, recordando y anhelando los topamientos de febrero, envueltos en nubes de harina y olor a albahaca. Topamientos que no buscan borrar la huella del conflicto, pacificar esa historia colonial de violencia, sino traerla al presente de manera crítica, para recordar que esa violencia todavía está aquí y que el ritual debe recordarla y conjurarla para seguir descolonizándola.

La resistencia es, *el tinkuy*, el encuentro para equilibrar los opuestos. Y en el camino del encuentro y del equilibrio, en el camino del retorno de la diáspora, se encuentra la "memoria colectiva" como condición de posibilidad histórica. La memoria colectiva, es entendida, no sólo como el recuerdo de lo producido juntos, sino como "la base para seguir haciendo y estando juntos". Es la construcción acumulada por lo comunitario como sujeto colectivo en un proceso

socio histórico y cultural irrepetible (Zaffaroni, et al, 2011: 131). Memoria colectiva, que es condición de posibilidad de un saber descolonizador.

En la historia que nos proponen los comuneros e investigadores indígenas, los conceptos de memoria, resistencia o diáspora, no operan como recortes temporales ni fácticos, son claves, dimensiones propias de la cosmovisión diaguita. Para los/as autores de *Kakanchic*, la diáspora no es un movimiento étnico, no es el regreso de un pueblo sin patria, sino más bien, es el retorno de una reinención. Por eso, "los Quilmes vuelven en el corazón rebelde de los jóvenes originarios y de todos aquellos, morenos, gringos, criollos, cabecitas negras y bolitas, que se asumen hijos de la dignidad indígena". Este tipo de dignidad y de reinención es la que gestiona la celebración del Tinkunaco.

En ese sentido, el Tinkunaco significa también una búsqueda, una identidad en construcción, que trae a la memoria colectiva un pasado vivo, que reemerge para hacer visibles los conflictos y entrecruzamientos propios de una herida colonial no resuelta, al mismo tiempo que, sigue disputando sentidos en su (re)actualización y reapropiación festiva. Una celebración donde, no solo se reconstruye una memoria como fundamento para una reescritura y crítica de la historia, sino que, además, y principalmente, se reconstruye el tejido cósmico de las relaciones sociales. Y este es el punto fundamental del "memoricidio andino" como perspectiva que busca reunir el espacio y el tiempo, el pacha y la resistencia, la cosmovisión y la historia, el pasado y el presente, la crítica y la descolonización.

Referencias bibliográficas

Bazán, R. A. (1995). *Historia del Noroeste Argentino*. Buenos Aires: P. Ultra, Ed.

Bazán (n.d.). El Método de la historia Regional. Revista, Fundación Cultural, 7–40. Retrieved from Recuperado de http://www.fundacioncultural.org/revista/nota7_40.html

Boccara, G. (2012). ¿Qué es lo "etno" en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetos de lucha. *Memoria Americana*, 20, 37–52.

Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.

Condori Mamani, C. (1992). Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos. Bolivia: Chukiyawu.

González, Joaquín Víctor. (2001). Mis montañas. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/mis-montanas/html/>

Hartog, F. (2007). *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

Lajo, J. (2006). *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de la sabiduría*. Ecuador: E. A. Yala.

Lema, V., & Pazzarelli, F. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Novo Mundo / Mundos Novos*, 18.

Lira, J. y Mejía Humán, M. (2008). Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua. Editor Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.

Lorandi, A. M. (1998). Los diaguitas y el Tawantinsuyu: Una hipótesis de conflicto. En *La frontera del Estado inca*. Ecuador: Editorial Abya Yala.

Lorandi, A. M. (2000). Las rebeliones indígenas. En *Nueva Historia Argentina*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Mandrini, R. J. (2013). La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto Sol*. 11. 19–38.

Molinié, A. (1985). Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. Paris: *Journal de La Societe Des Americanistes*.

Oguic', Sofía Rufina (2004). El Tinkunaco. La fiesta del encuentro. Ediciones el Trabajador, Buenos Aires.

Ponce, J. (2009). *El Tinkunaco ¿Encuentro o encontronazo?* Nexo ediciones, La Rioja.

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

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Wilde, G. (2016). *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: SB.

Yampara Huarachi, S. (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral –Suma Qamaña. *Revista de Estudios Bolivianos*, 18. Retrieved from <http://bsj.pitt.edu>

Young, Robert, C, J. (2008). Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas. En Sandro Zaffaroni, A., Chaile, F., Lajo, J., & Choque, G. (2011). *Kakanchic pájaro de las tormentas: la resistencia del pueblo Quilmes*. Salta: Edición de autor.