

## Islas de resistencias y modos de habitar la tierra: el caso de la comunidad Ticas en el valle de Punilla, Córdoba.

*Avalle, Gerardo\**

*Reinoso, Paula Daniela\**

La comunidad Ticas está asentada próxima a la localidad de Bialet Massé en el valle de Punilla, en las sierras de la provincia de Córdoba, Argentina. Es parte del pueblo Comechingón que, junto con el Sanavirón y el Ranquel, tienen presencia milenaria en estas tierras y han sufrido históricamente la violencia y el despojo en el nombre de la civilización y el progreso del discurso moderno occidental. Bajo esta misma lógica, la comunidad indígena Ticas se encuentra hoy amenazada por disputas territoriales en torno al espacio de vida, producción y reproducción que ocupan “de forma pública, tradicional y ancestral”.

Aquí, como en gran parte de las luchas populares y sociales en el continente, en los últimos años –fundamentalmente de la mano de los movimientos indígenas, campesinos y afros– el concepto de territorio asume un lugar central para comprender cuáles son las disputas, materiales y simbólicas, que están en juego. Haciendo eco de ello, la geografía contemporánea (Sack, 1983; Raffestin, 1987, 1993; Haesbaert, 1997, 2002, 2004; Porto-Gonçalves, 2015) nos habilita herramientas epistémicas-políticas-metodológicas para el análisis. Dicha literatura encuentra su génesis en lo que algunos autores han denominado el “giro espacial” (Soja, 1997; Betancourt y otros, 2013) de la mano de las obras de Lefebvre y Foucault, a partir de las cuales las categorías tiempo y espacio se reconocen como “básicas de la existencia humana” (Harvey, 1990: 225).

Desde esta perspectiva, el territorio presupone un espacio geográfico que es apropiado por los sujetos en un proceso de territorialización a partir del cual emergen territorialidades –esto es, identidades entendidas como formas de ser, estar, sentir y vivir el territorio (Betancourt, 2015)– en un juego dialéctico que es siempre conflictivo y contradictorio, que está atravesado

\* UA Área de ciencias sociales y humanidades UCC-Conicet.  
Colectivo de Investigación el Llano en llamas

por relaciones de poder (materiales y simbólicas) y que “va materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial” (Porto-Goncalves, 2009: 44). En suma, la tríada territorio-territorialización-territorialidad aparece como un proceso social “que se encuentra en permanente cambio y es esencialmente político, por lo que envuelve relaciones de poder y formas de ser-saber-hacer- en/con/sobre un espacio geográfico, que entran en conflicto” (Betancourt, 2015: 37) .

Ahora bien, desde la perspectiva socio-espacial se intenta superar el marcado carácter historicista que ha prevalecido en las ciencias sociales (Betancourt y otros, 2013) así como también el congelamiento del espacio. De ahí que existan diferentes espacio-tiempos, o diferentes territorialidades, donde espacios-tiempos hegemónicos tienden a universalizar y homogeneizar espacios-tiempos otros. Es justamente en el encuentro contradictorio entre ellos que tienen lugar los conflictos territoriales (Betancourt y otros, 2013).

En este sentido, estas discusiones sobre espacio-tiempo nos llaman la atención sobre el error de considerar a los conflictos (actuales, manifiestos) aislados de la conflictividad estructural-histórica (Betancourt, 2015). En efecto, la conflictividad da cuenta de las transformaciones espaciales ocurridas en un determinado espacio geográfico, producto de las relaciones de poder entre grupos/clases sociales que han ido configurando diferentes ordenamientos territoriales con diferentes formas-contenido que no pueden entenderse como etapas, sino que se superponen y entran en conflicto (convergencia espacios-tiempos).

En definitiva, aquí se defiende la idea de que “a partir del estudio del pasado geográfico y su ‘formación’ en el tiempo, se pueden explicar las dinámicas presentes” (Bender, 2017: 104). Es por ello que en el presente trabajo<sup>20</sup> nos proponemos hacer, en primer lugar, un repaso de lo que fue el proceso de expulsión y despojo de los territorios indígenas en la provincia de Córdoba,

<sup>20</sup> Se trata de un análisis exploratorio en el marco de un proyecto más amplio que pretende dar cuenta, por un lado, de cuáles/cómo han sido los procesos de disputa/despojo entre grupos/clases sociales en el espacio cordobés desde la época de la colonia y que han ido generando determinados ordenamientos del territorio agrario; y por otro lado, reconstruir a partir de los relatos de los habitantes de la comunidad Ticas, el conjunto de experiencias que simbolizan y tensionan los discursos/usos dominantes sobre el territorio y que entran en conflicto con las formas de territorialización del estado y el capital.

en general, y en la comunidad Ticas, en particular, durante la época de la colonia. En segundo lugar, problematizamos esas formas de vida, formas de ser, estar, sentir, vivir en/con la tierra de la comunidad Ticas, que entran en conflicto/contradicción con las formas hegemónicas de apropiación/uso del territorio.

### **La Córdoba indígena: del territorio colonial al territorio moderno capitalista**

La Córdoba moderna se construyó sobre un discurso colonizador cuyo efecto más visible fue una ausencia: la (supuesta) desaparición de los pueblos indígenas que habitaron esas tierras. La construcción de ese discurso involucra, en ese sentido, un ocultamiento, una falta, que es aquella sobre la cual se erige el fundamento de la ciudad moderna, del interior agropecuario cordobés y del turismo serrano provincial. Tal condición de aniquilamiento implicaba no sólo la desaparición física de los pueblos, sino, y fundamentalmente, de su identidad, de su memoria y de su propia historia en pos de la construcción de un estado-nación argentino unificado y homogéneo.

Ese elemento ausente es común a todos los territorios latinoamericanos; en efecto, la colonia como empresa modernizadora necesitó reemplazar la historia, las identidades y las relaciones de los sujetos y los territorios para establecer un nuevo vínculo con la tierra y definir sus usos. Pero esa sutura temporal, esa nueva historia, ese nuevo relato del origen del territorio devenido en un producto de las bondades de la colonia, primero, y luego de la masiva inmigración europea, no es absoluta, condensa tensiones y exclusiones, y son esas mismas fuerzas que se le contraponen al discurso hegemónico del territorio capitalista las que pugnan por desplazar esa articulación de sentidos.

Sin ese borramiento no sería posible, al menos no en el formato presente, la creciente mercantilización y valorización de la tierra, y la explotación masiva de bienes comunes. Ahora bien, en los relatos encontramos al menos dos momentos estructurantes que narran el proceso de expulsión y despojo de lo indígena: en primer término, la conquista española y la consecuente apropiación de tierras por parte de La Corona (siglo XVI a siglo XVIII); posteriormente, las llamadas guerras de la independencia

y el proceso de conformación del estado-nación argentino (siglo XIX). Dichos acontecimientos históricos han tenido implicancias particulares en la disposición del espacio, la (des)territorialización de las comunidades indígenas y la (re)emergencia de sus identidades/territorialidades.

Con la invasión de los españoles, los pueblos indígenas fueron sometidos bajo el régimen de “encomienda”. Dicha institución procedía de un modelo medieval implantado otrora en Europa por la necesidad de protección de los pobladores de la frontera peninsular; pero en América debió adaptarse a su propio contexto y generó problemas políticos y sociales, ya que “sirvieron como centros de aculturación y evangelizaciones forzadas y como instrumento legal para la esclavización de toda América” (Tulián, 2016: 40).

Además, mediante este dispositivo se procedió al reparto de grandes extensiones de tierra, que consistía en el siguiente mecanismo: se otorgaban las tierras de varios poblados en encomienda a los españoles distinguidos por la Corona; y luego, dichos españoles establecían las reducciones indígenas (lo cual implicaba el traslado forzoso de grupos indígenas a otros territorios como mano de obra) y declaraban sus encomiendas como tierras vacías, para hacerse de esas tierras bajo la figura de Estancias (Tulián, 2016). Ahora bien, en el caso de que el encomendero muriese o se fuera de las tierras encomendadas, “los indígenas eran reconocidos (...) le daban una...volvían las tierras a los indígenas, les daban cédula real ¿no? Que los Tulián en San Marcos Sierras la tienen” (Entrevista Ticas 01 22-02-19).

Posteriormente a la desaparición de la encomienda, muchos de los grupos indígenas fueron reducidos a Pueblos de Indios que tributaban por tierras a La Corona (Palladino, 2018). Todo ello había generado un específico ordenamiento territorial colonial, y un escenario diverso de conflictividad, donde el proceso de despojo y expulsión indígena se fue dando de distintas maneras. Sin embargo, hacia fines del siglo XIX prácticamente no había reconocimiento de población india en el territorio nacional:

*Aunque la apropiación española de la tierra fue contendida y negociada por los indígenas a lo largo de la época colonial en los territorios de la jurisdicción de Córdoba, si se miran retrospectivamente los resultados, debe admitirse que ese proceso provocó transformaciones sustanciales*

*en las formas prehispanicas de ocupación territorial de las sociedades originarias de esta región y derivó en la formación de un territorio agrario colonial (Assadourian, 1982 [1979]), ordenamiento dentro del cual pocos grupos de indios encomendados lograron conseguir y mantener tierras comunales protegidas por las Leyes de Indias y por las Ordenanzas del visitador Alfaro de 1612 para la Gobernación del Tucumán (Palomeque, 2000; Tell y Castro Olañeta, 2011) (Tell, 2014: 89)*

En efecto, llegando a final del siglo XIX, el gobierno provincial promulgó una serie de leyes que implicaron “el supuesto borramiento y la invisibilización de las comunidades indígenas” (Palladino, 2018: 73) que habían sido reconocidos en Pueblos de Indios “por parte de la corona española primero y del estado provincial y republicano después (...) como entidades sociales, políticas y territoriales diferenciadas” (Tell y Castro Olañeta, 2011: 235). Dicho proceso de desmembramiento tuvo sus fundamentos en la conjunción de varios factores vinculados al proceso de consolidación nacional y a la incorporación de la producción agropecuaria al sistema capitalista global; algunos de ellos son: la integración rápida de tierras a la economía agroexportadora; los procesos de inmigración europea y migración interna; el avance de la urbanización en la ciudad capital; las transformaciones espaciales a partir del tendido de las vías férreas y la expansión de la red de caminos; las nuevas formas de ordenamiento jurídico de la tierra; y el proceso de creación de municipalidades que estaba comenzando (Tell, 2015).

En este marco, y como afirma Palladino, “la Constitución Provincial de 1855, implicó la reorganización de la propiedad de las tierras en base a la inserción capitalista del sistema agropecuario, lo que devino en las ventas de tierras fiscales a partir de la década de 1860” (2018: 73). Sin embargo, las leyes que fundamentalmente marcaron el desmembramiento de los territorios indígenas fueron “la ley general de comunidades” que data de 1881 y su modificatoria de 1885 que estableció la expropiación de las tierras de las comunidades indígenas “por razón de utilidad pública” (Tell, 2014). Ciertamente, dichos instrumentos no fueron aislados sino que se encuadraban en marcos jurídicos generales, tal y como el Código Civil argentino (1871) y la ley provincial de tierras (1862), así como también en

la agresiva política de la Campaña del Desierto que se estaba llevando a cabo en la Pampa y la Patagonia entre los años 1878 y 1885 con el objetivo de avanzar sobre los territorios indígenas y así poder expandir la frontera sur del territorio nacional.

A partir de allí, el gobierno provincial comenzó un proceso de mensura de tierras indígenas que buscaba suprimir la tenencia colectiva e indivisa con el objetivo de “reducir la pluralidad de derechos y prácticas de uso de la tierra a una forma específica de propiedad: privada, individual y absoluta” (Arcondo, 1969, 1996; Zeberio, 2005-2006 en Tell, 2014). Dicha concepción de la propiedad se enmarca en las ideas predominantes de la época, fundamentalmente entre los ideólogos del proyecto posrevolucionario. En ese sentido, según Tell (2014) si bien hay matices en los discursos, en general los archivos del debate de la ley dan cuenta de una visión liberal de la propiedad y del libre mercado de tierras como una propulsión al progreso; y, en cambio, a los regímenes de tenencia colectiva se los inscribe como propios de sociedades primitivas. En esa línea, también se pensaba que había una correlación entre los intereses generales de la sociedad y la explotación individual de los campos; por último, se vinculaba al régimen de propiedad individual con la formación de poblaciones urbanas que expresan la civilidad y la cultura.

En definitiva, todo este proceso generaría cambios sustanciales y daría lugar a un nuevo ordenamiento del territorio agrario. En ese sentido, esta dinámica de permanente aniquilación, destierro y silenciamiento, asumió en el siglo XX un formato cultural, de reproducción de la idea de nación donde el indígena era algo previo, como anécdota, pero despojado de su impronta territorial, sus resistencias y sus batallas, una construcción lindante con el bárbaro y lo primitivo, en definitiva, un borramiento.

### **La lucha actual por el reconocimiento Indígena**

La Córdoba de las últimas décadas del siglo XX está marcada por lo que se conoce popularmente como la reemergencia indígena, en el marco de movimientos de lucha globales que han puesto en evidencia la supervivencia y la *r-existencia* de los pueblos indígenas en América Latina,

*Que desde los pueblos zapatistas a las comunidades mapuches de la cordillera del sur pasando por los campesinos e indígenas de la Amazonía de Acre (Brasil), TIPNIS (Bolivia), de Madre de Dios (Perú) a Putumayo (Colombia) [...] r-existen en la medida que no solamente reaccionan a las acciones de los de arriba, porque tienen historias locales que se insertan en la historia global. En fin, resisten porque existen, y es en esa resistencia/r-existencia que plasman su existencia futura en el presente. En fin, pasado, futuro y presente son un solo espacio-tiempo (pacha, en lengua andina)” (Porto Goncalves, Hocsman y Arach, 2016: 14)*

En efecto, tuvieron que pasar 100 años de lucha para que el estado reconociera la (pre)existencia de los pueblos indígenas en el país y, posteriormente, en Córdoba. El primer antecedente de ello lo marca la ley nacional N° 23.302 sancionada en el año 1985 y denominada “sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes”. Sin embargo, esta ley se mostraba insuficiente ya que, si bien nombraba a los pueblos indígenas, tenía una tendencia a la inclusión al estado-nación argentino más que al reconocimiento de los mismos. No obstante, sirvió como antecedente e impulso para la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), del Registro de Comunidades Indígenas y del reconocimiento de sus personerías jurídicas.

Pero las conquistas jurídicas más importantes tuvieron lugar en el año 1989 con la aprobación del Convenio 169 de la OIT (que Argentina adopta en el año 1992 mediante la ley N° 24.071), donde surge la noción de pueblos indígenas, el criterio de auto-reconocimiento, el concepto de territorio y la participación de los pueblos en todos los asuntos que los afecten; y con la reforma de la Constitución Nacional en el año 1994 en el que se reconoce la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” (Art. 75, inc. 17). Asimismo, a partir del año 2001 se incorporó al censo la pregunta del auto-reconocimiento en las entrevistas, dando como resultado una fuerte presencia indígena en todo el territorio.

Específicamente en Córdoba, recién en el año 2015 la provincia reconoció a los pueblos y comunidades indígenas mediante la ley provincial N° 10.316 que crea el Registro de Comunidades de Pueblos Indígenas. Dicha disposición define al pueblo indígena como el conjunto de comunidades

identificadas con una historia común desde sus primeros habitantes, durante las sociedades aldeanas o en el período de contacto hispano indígena, hasta la formación del estado nacional y reconoce como tales a los pueblos Comechingón, Sanavirón y Ranquel (Art. 2).

### **Comunidad Ticas: la (re)emergencia de la territorialidad comechingona en el territorio de Cochatalasacate**

La comunidad Ticas, perteneciente al pueblo comechingón, es originaria del departamento Minas, ubicado al noroeste de la provincia de Córdoba. Desciende de un cacique llamado homónimamente, que vivió tiempos anteriores al proceso de invasión colonial por parte de la corona española. De acuerdo al relato de los/as Ticas, en el año 1700 aproximadamente se hizo una reducción de indios que desplazó a la comunidad de su territorio de origen hacia el sur de la provincia, en la reducción del Quisquisacate del territorio Cochatalasacate (donde actualmente se encuentra la localidad de Biale Massé).

En ese entonces, las reducciones de indios reemplazaron a la figura de la encomienda; en palabras de A.:

*Como las encomiendas prohibían a los encomenderos tener sus territorios cerca de una comunidad, no menos de quince leguas (...) entonces buscan otra forma: 'sacamos los indios y ahí de paso se refuerzan algunos...' ahí en el Quisquisacate (...) ahí había un fuerte, que eran como los fuertes, los fuertes, digo la parte civilizada y la parte indígena más allá, pero utilizan a los mismos indios para defender esos fuertes. Es más, usan a los indios castigados y los llevan, en la zona de Río Cuarto y todo eso, figuran mucho... mucha gente de esta zona castigada allá, especialmente 'mujeres de malvivir' (Entrevista Ticas 01 22-02-19).*

De allí que Ticas sea reducido principalmente como mano de obra a lo que se conoce como el Quisquisacate, del cual forma parte el territorio de la actual localidad de Biale Massé, y ha sido desde ese momento uno de los



sitios de territorialización de la comunidad<sup>21</sup>. Como se trató de un lugar al que llegaron como consecuencia de una reducción, los habitantes de la comunidad sintieron durante mucho tiempo que el lugar no les era propio, pese a que es posible demostrar la posesión ancestral sobre el territorio. Así lo cuentan desde la comunidad: “acá quedamos, pero siempre como de prestados”. Con ello quieren decir que “no se estaba como dueño de la tierra sino como arrendatario, como de prestado, como medieros u otras formas” (Villegas Guzmán, Reinoso y Ferrero; 2019).

Sin embargo, numerosos son los relatos de las diferentes generaciones que ahí residen respecto de las vivencias en sus “infancias”: las visitas a los familiares, los juegos en el “campo”, los animales, las enseñanzas. Pero es recién hacia finales de siglo que comienzan a reconocerse como indígenas, producto de un sistemático proceso de negación promovido por el Estado nación en su proceso de conformación, invocando, en este sentido, diferentes mecanismos. Por un lado, el efecto negativo o resistido del reconocimiento como indígena, ante el poderoso dispositivo que representa el estereotipo racial que opera en nuestras sociedades: A. nos dice al respecto que

*Hay una (...) una cuestión a la cual tampoco nosotros ajenos, sino que especialmente mi generación, no la anterior, la de los abuelos, sino mi generación, nos criamos en la idea de que los indios eran antes y de que ya en Córdoba no había indios, no había indios. Pero digo ¿por qué? Nos criamos con la idea del estereotipo del indio ¿no? Es lo que yo digo (Entrevista Ticas 01 22-02-19).*

La contracara de esta efectuaración del poder es la propia vergüenza sobre lo indígena, que produjo un silenciamiento de su condición frente a la posibilidad de demandar reconocimiento: “Nosotros como familias, porque nos veíamos como familias, es decir, nos veíamos con una identidad que nunca había sido posible expresarla por vergüenza”, nos cuenta A. No obstante, también hay un punto en el que dicha negación fue incluso una herramienta necesaria de supervivencia de los indígenas:

<sup>21</sup> El territorio de Biale Massé es uno de los tres territorios base de la comunidad. Los otros dos territorios habitados |2por la misma son el de Traslasierra y el de Cabalango, todo ello producto del proceso de fragmentación y despojo indígena anteriormente descripto. En el presente artículo nos centramos en el territorio de Biale Massé

*Entonces, te digo, no solo que nosotros – yo recién hablaba de mi generación – sino la generación de la abuela, y te estoy hablando... la abuela tendría 130 años ahora; ellos se criaron con eso ya (...) a ver ¿cómo puedo salvarnos? Y la forma de salvarnos era negarlo: 'y nosotros somos serranos', cualquier cosa, indios no (Entrevista Ticas 01 22-02-19).*

Todo ello condujo a un siglo de invisibilización, que vino a romperse en los años 80 cuando los/as Ticas comienzan a plantearse la reivindicación de su cultura y la expresión de una identidad que hasta el momento habían callado. En este sentido, el año 1985 marca un hito importante ya que, a raíz de una extensa lucha de pueblos y movimientos indígenas a nivel nacional y regional, se aprueba la ley nacional N° 23.302 sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes. Este logro (jurídico) dio pie a la comunidad Ticas para empezar a hablar con la gente -especialmente con los/as pobladores/as sierras y los/as niños/as- a juntarse con otros/as auto-reconocidos y a comenzar las gestiones -con permiso de los/as abuelos/as- en pos de luchar por el reconocimiento de la comunidad en/con su territorio (Villegas Guzmán, Reinoso y Ferrero; 2019).

En ese mismo proceso comienzan a habitar el territorio con otros sentidos: para cuidarlo y preservarlo pero también para establecer un precedente en la provincia como territorio comunitario. Es así que ya entrados los años 90 comienzan a tener una presencia en el territorio “de una forma más tradicional”, recuperando las memorias-saberes-prácticas de sus ancestros (Ídem): “juntar los yuyos para el tecito... ahí empezamos con el Inti Raymi, Pachamama y esas cosas, las fiestas del agua que son en esta época en los carnavales, y bueno, ahí nos metíamos y hacíamos... en el arroyo, bueno, la recuperación” (Entrevista Ticas 01 22-02-19).

En ese marco, fueron muchas las acciones que se emprendieron desde la comunidad en pos del reconocimiento estatal del territorio ancestral. Una cuestión fundamental de trabajo fue el reconocimiento de restos fósiles allí, que afloran cada vez que hacen una excavación o a raíz de las lluvias. Al respeto, nos cuentan que:

*Allá abajo hay muchos morteros... y después cuando se abre esta calle aparece todo... y cuando llueve además ahí salen los huesitos que*

*nosotros los juntamos y los enterramos de nuevo; pero digo, están todas las evidencias de que más allá de esto que yo te cuento, de esta historia, hay una historia anterior, una presencia anterior que es ancestral ¿no? (Entrevista Ticas 01 22-02-19).*

Otra cuestión de vital importancia tiene que ver con el encuentro y la construcción de redes. Tal es así que desde el principio comenzaron a tejer lazos con otras comunidades o grupos auto-reconocidos (no solo del espacio cordobés sino también de otras geografías) a partir de los cuales pudieron crear herramientas colectivas para la defensa de sus territorios. Es así que hoy en día, y en lo que respecta específicamente al reconocimiento estatal de las comunidades, en la provincia de Córdoba actualmente existen veintidós comunidades reconocidas: veinte del pueblo comechingón, una del pueblo sanavirón y una del pueblo ranquel.

No obstante, dicho logro de reconocimiento implicó un proceso largo y lento. En efecto, si bien la comunidad Ticas había empezado las gestiones ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en el año 1990, es recién en el 2006 que dicho instituto va por primera vez al territorio a “re-conocerlos/as”. Y es el 3 de abril del año 2009 que logra obtener la personería jurídica como comunidad indígena.

Aquí es importante remarcar que la lucha por el reconocimiento estatal de ninguna manera significa que éste sea una condición para la existencia de un pueblo, sino que para la comunidad se trata más bien de un “hecho reivindicativo” (el estado reconoce, no crea) y de “un saneamiento histórico”: “porque nosotros como pueblo desaparecimos por decreto ¿no? Un decreto no borra un pueblo ni una cultura [...] ese fue el planteo cuando hablábamos con los abuelos y los chicos [...] ‘ahora que podemos decir quiénes somos, lo digamos’” (Entrevista Ticas 02 10-05-09).

### **El territorio de la comunidad en disputa**

Como expresamos anteriormente, la comunidad ocupa un territorio en las afueras de Bialet Massé, cuya extensión alcanza aproximadamente unas 60 hectáreas. Esto, cuentan, es “lo que se pudo preservar” dado el acorralamiento por el avance de la frontera urbana y el desarrollo inmobiliario en la zona durante todo el siglo XX, pero particularmente acelerado en las últimas décadas.

Desde la perspectiva y las prácticas de las comunidades indígenas, en realidad no se hablan de tierra sino de territorio. Para ellos/as, este término refiere al espacio de manifestación de la vida que marca la subsistencia de los pueblos. En este sentido, el territorio es más que la tierra, es más bien comprendido como el hábitat: “el hábitat es el territorio donde habitamos todos/as” (Notas Ticas 01 07-12-19). En este sentido, la lucha por el territorio no implica sólo la lucha por la tierra como una extensión física que se ocupa; es todo lo que involucra las condiciones materiales para la vida; no es sólo un medio de producción, sino también la reproducción de la vida. Por lo tanto, lo que se pone en juego es un sentido de estar en la tierra (Porto Gonçalves, 2015).

Para las comunidades indígenas, esos territorios están cargados de historias, memorias, tramas, narrativas, recuerdos y saberes ancestrales, que hacen a la construcción de las territorialidades al tiempo que territorializan los espacios que habitan, donde hoy en día resisten como pueblos. No se trata, entonces, de reificar una conformación territorial predefinida (siendo que los territorios existen por las relaciones sociales y el poder que los conforman); por lo cual, más que idealizar cualquier territorialidad, es menester verificar las relaciones que las conforman (Porto Gonçalves, 2009).

En esta línea, el territorio de la comunidad Ticas viene siendo ocupado de forma pública y pacífica (dos términos que aparecen en el Código Civil en relación a la regulación de la posesión), tradicional (esto es, de acuerdo a sus tradiciones, a su cultura, a su espiritualidad, a sus formas de intercambio, a su relación con el territorio) y ancestral (lo que significa que es desde siempre y de forma continua): “pacífica, tradicional, ancestral son palabras específicas de los pueblos” (Notas Ticas 01 07-12-19), advierte A. Y, a diferencia quizás de otros procesos similares, no existe ninguna causa judicial sobre el territorio de Bialet Massé en contra de la comunidad Ticas ni reclamos de esas tierras por parte de terceros/as.

No obstante, en los últimos años se han encontrado en diferentes conflictos territoriales tanto con el poder político local como con inmobiliarias de la zona. En el año 2015, por caso, la comunidad denunció a un emprendimiento inmobiliario llamado “Valle Esmeralda: urbanización ecosustentable” que afectaba buena parte del territorio Ticas. En los relatos y comunicados realizados se hacía énfasis, por un lado, en la irregularidad

de los loteos y ventas de terrenos por parte de los empresarios; y, por el otro, en los daños ocasionados al monte; pero a la vez, se denunciaba “la falta de leyes territoriales sobre los pueblos originarios en la Provincia de Córdoba, como la complicidad de grupos empresarios con el mencionado Estado Provincial en la venta de tierras” (Palladino, 2017: 7). Reproducimos aquí, parte del comunicado:

*Ayer recibimos noticias de que habían cercado parte del territorio Ticas y que además de eso entraron a abrir caminos con una topadora destruyendo así nuestro monte nativo, el cual cuidamos, protegemos y amamos y que además queremos que nuestros hijos, nietos y futuras generaciones disfruten. Aquí podemos ver la ambición de algunos inmobiliarios en el afán de sacar provecho de la Pacha, el daño es inmenso, la impotencia es incontenible... Denunciamos al Ingeniero Bringas y a todos los representantes del proyecto de barrio privado Valle Esmeralda un total fraude.<sup>22</sup>*

Por su parte, el gobierno municipal irrumpió en el lugar en más de una oportunidad (se registran casos recientes en los años 2017 y 2018) generando daños para el patrimonio natural y cultural de los/as ticas. Fundamentalmente, las denuncias hechas por la comunidad giran en torno a la rotura de morteros, que son parte de las huellas históricas de la comunidad en el territorio; el corte de alambres divisorios que delimitan el territorio; y la violación de leyes que protegen el bosque nativo, siendo que, según el ordenamiento de protección de bosques, está categorizada como zona roja, por lo que no es posible realizar ningún tipo de actividad que altere o perjudique el monte nativo. Al parecer, el municipio tiene interés en urbanizar esas tierras, trazando calles y fraccionando los terrenos.

A esas irregularidades se suma el hecho de que la Municipalidad de Bialet Massé no tiene potestad sobre dicho espacio geográfico, ya que el territorio de la comunidad se encuentra fuera del ejido urbano, con lo cual no tiene jurisdicción allí. Asimismo, si bien se ha radicado la denuncia en la justicia y la investigación ha dado cuenta de que el municipio tiene responsabilidad por los daños causados, la Fiscalía interviniente entendió que no hubo dolo en el accionar del Estado, invitando a las partes a una conciliación que devino estéril.

<sup>22</sup> Fuente: <https://www.facebook.com/ComunidadTicas>

Como vemos, esta lógica de producción y de apropiación del espacio por parte de los gobiernos locales y de las empresas inmobiliarias entra en fuerte contradicción con los modos de habitar el territorio de la comunidad. Esto se refleja fundamentalmente en el hecho de que para ellos/as el territorio que ocupan es una reserva forestal y, en ese marco, los/as miembros de la comunidad se consideran guardianes del monte. En ese sentido, hay una fuerte defensa del territorio que solo se logra por la presencia allí <sup>23</sup>.

En esta autoidentificación como guardianes del monte, se hace necesario recuperar la relación con la naturaleza y con la tierra que el “mito del desarrollo” destruyó al momento de considerarla una mercancía, trayendo como consecuencia innumerables despojos, contaminación y saqueos de los territorios. En esta línea, el espacio social se produce en una relación intrínseca con el ambiente en el que vive y, por lo cual, la naturaleza no es algo distinto de lo social, sino que es parte inherente del proceso de reproducción social; y es, a partir de las particulares relaciones con la naturaleza, que las comunidades se configuran en su especificidad política, cultural e institucional (Damonte, 2011).

En este sentido, para ellos/as el motor fundamental viene dado por la noción de “resguardo” de la naturaleza, de los bienes comunes, y por tanto, la idea de “productividad” de la lógica del capital no juega ningún papel. Hay allí una fuerte oposición, por un lado, a la concepción antropocéntrica que pone al hombre sobre la naturaleza y, en esa misma línea, a la capitalista, que la ve como una mercancía. Por el contrario, para la comunidad “somos parte de la naturaleza y somos dependientes [de ella]”. Y esto es central, porque con la mercantilización de los bienes comunes -de aquello que en principio es de uso compartido- se socavan las condiciones de vida de las poblaciones que allí habitan; por lo que la lucha por la preservación de los territorios también es la lucha por la defensa de la cultura y de las poblaciones.

<sup>23</sup> Pero no es solo quedarse en el lugar, también consideran parte importante de la lucha participar en la defensa de todos los territorios que se vean amenazados por el avance incesante del capital en la región. En ese sentido nos cuentan que estuvieron participando en el rescate de las reservas “Pinas”, “Huasa Pampa” y “Quilpo”, en conjunto con la comunidad Toco-Toco y la comunidad de San Marcos Sierras. Asimismo, estuvieron trabajando en el Parque Nacional “Quebrada del Condorito” desde 2010 (durante cuatro años) en torno a la recuperación del tabaquillo y a la introducción del guanaco y la llama.

En este marco, el territorio aparece como el lugar de vida, de encuentro, de producción y reproducción, pero no a modo individual sino comunitario. Esto claramente colisiona con las formas de subjetivación que presenta el derecho occidental, puesto que la clave de traducción de la demanda de reconocimiento de la propiedad de la tierra requiere un ingreso al sistema público como propietarios individuales. Y si bien la lógica de apropiación del espacio por parte de los pueblos indígenas es siempre comunitaria, y no hay allí lugar para la propiedad privada/individual, lo cierto es que el nivel de acorralamiento y despojo a las comunidades y la historia de conflictividad territorial, genera también el uso por parte de los sujetos en resistencia de dispositivos que les son ajenos, pero que el mismo sistema les impone para la defensa de los territorios.

Por un lado, y ya lo mencionamos más arriba, la necesidad de alambrar, algo totalmente ajeno a la práctica de los pueblos, que básicamente habitaron, produjeron, criaron animales, siempre a campo abierto y, en todo caso, la delimitación entre las comunidades se regía por demarcaciones naturales (un río, una montaña, un cerro, un lago, etc.). Pero, y fundamentalmente a raíz de los conflictos antes mencionados, se hizo patente la necesidad de alambrar el territorio. En este sentido, entienden que:

*Hay como una situación contradictoria ¿no? Porque nosotros estamos en el rescate de nuestra cultura. Sin embargo, estamos dentro de una cultural, la actual, donde nos exige salir de nuestra cultura para pensar en los alambrados, pensar en cómo cuidar la tenencia entre comillas de la tierra, un montón de cosas que no son de nuestra cultura, pero que tenemos que adaptarnos porque estamos dentro de un sistema y ese sistema nos exige ¿no? Tomar decisiones que son ajenas a nosotros (Entrevista Ticas 02 10-05-09).*

Y en este mismo sentido, la necesidad de ampararse en el derecho occidental (leyes relativas a tierras, al reconocimiento de las comunidades y a la protección de bosques) en el mismo marco de conflictividad que empuja y obliga. Desde la mirada de los pueblos, el derecho occidental es individualista y, por tanto, exactamente lo contrario al paradigma del derecho comunitario que ellos/as sostienen. Sin embargo, desde esta mirada el individuo no desaparece sino que, por el contrario, se potencia, pero lo hace en la diversidad (Notas Ticas 01 07-12-19). En otras palabras: habitar

el territorio comunitariamente no borra al individuo, sino que lo exalta en virtud de la pertenencia a un colectivo, como sujetos anclados, localizados, referenciados, con tradiciones, prácticas y saberes que operan como islas de resistencia frente a la depredación urbana y la mercantilización de las formas de vida.

En definitiva, desde los pueblos indígenas no existe la propiedad individual, sino que cada uno/as es dueño/a de todo en la medida en que pertenece a una comunidad. Por este motivo, el derecho de los individuos deviene del derecho colectivo. En ese sentido, la concepción de pertenencia y no de dominio en relación a la tierra (y a la naturaleza) que tienen los pueblos, contrasta fuertemente con los derechos de propiedad hegemónicos que son concebidos en términos individuales, lo cual para los/as ticas, termina cimentando una sociedad individualista (Villegas, Reinoso y Ferrero, 2019) y depredadora.

En síntesis, y con todo ello, la oposición a esa forma hegemónica de apropiación del territorio,

*[Está] articulada no sólo en términos de resistencia al desplazamiento de sus tierras, sino igualmente en la defensa/creación de otros patrones de ocupación territorial. Se expresan en estas luchas nociones radicalmente divergentes de las concepciones de naturaleza, recursos, tierra y propiedad que caracterizan al eurocentrismo colonial del liberalismo (Porto Goncalves, 2015: 17).*

En suma, aquí se hacen presentes diversas y opuestas racionalidades y nociones de territorialidad; es por ello que, a continuación, daremos cuenta de esos patrones de ocupación propios de la comunidad Ticas.

### **Ese sentido de estar en la tierra**

La disposición del espacio, el cuidado del monte y la defensa del territorio, han generado una particular configuración del territorio desde donde se trata de generar un equilibrio con/en la naturaleza. En este sentido, podríamos decir que el territorio de la comunidad asume un uso/fisonomía triádico: el espacio de preservación de la fauna y el monte, el espacio de recuperación de la biodiversidad autóctona y el espacio de lo común.

En primer lugar, está el monte con su flora y fauna autóctona, espacios que



para ellos/as son sagrados y es necesario preservar (“islotes”, les llaman). En este sentido, hay una extensión importante a la que ni siquiera ellos/as entran. De hecho, el habitar de forma tradicional está muy vinculado a esta cuestión, ya que de lo que se trata es de no invadir espacios que terminen generando la destrucción del monte (Villegas, Reinoso y Ferrero, 2019). Y, por otro lado, hay una idea de territorio “discontinuo”: el territorio no es homogéneo ni lineal.

En segundo lugar, hay un sector que está en vías de reforestación, hoy plagado de vegetación exótica que fue importada e implantada durante el siglo XX en el marco del avance de la frontera urbana y el desarrollo inmobiliario en la zona (anteriormente señalado) y que tiene un impacto negativo en la supervivencia del monte nativo y, por ende, del entorno en el cual los pueblos desarrollan la vida. Esta no es una cuestión menor en la tarea de salvaguardar el monte, ya que lo que hacen estas especies es tomar “el agua de la superficie de la tierra, no como los árboles del monte que tienen raíces muy profundas y bombean el agua de abajo hacia arriba, digamos, hacia las napas de arriba” (Entrevista Ticas 02 10-05-09), lo cual termina matando al monte, a su flora y fauna y generando catástrofes ambientales de grandes magnitudes, destruyendo las condiciones materiales de vida de las poblaciones (los alimentos, las medicinas, los espacios habitacionales, la tierra productiva).

En tercer lugar, hay una parte que está abierta al público. Es la zona donde el uso del espacio es compartido con otros/as que se suman a participar y a defender el territorio de la comunidad, en particular, y el monte que queda, en general. Es así que en los últimos años se han abocado a la tarea de construir espacios comunitarios, desde un saloncito hasta huertas de trabajo colectivo. Todas estas actividades son concebidas como parte de un proceso permanente en el que no hay principio ni fin, sino un movimiento circular capaz de sustraerse a la linealidad de la temporalidad occidental y que ellos/as sintetizan con la frase: “construir construyéndonos” (Villegas, Reinoso y Ferrero, 2019).

En ese sentido, podemos decir que ese sentido de estar en la tierra es con otros y otras; hay una noción de apertura que se inscribe en las particularidades del territorio (y de su historia de conflictividad) y es desde allí desde donde se construye la defensa y preservación del lugar.

El territorio es aquí un espacio de encuentro y de co-construcción, un “espacio en el que se construye colectivamente una nueva organización social” (Zibechi, 2007:26).

Asimismo, esa idea de territorio como espacio de producción y reproducción de la vida, está muy ligada la idea de autonomía y, en ese sentido, hay en la comunidad una apuesta a la producción de la tierra como camino a (esa) autonomía: “alimenticia pero también autonomía económica y si se quiere también política, es decir, nosotros definimos nuestras propias políticas de subsistencia ¿no? O por lo menos lo intentamos” (Entrevista Ticas 02 10-05-09). Y en esa búsqueda hay también una recuperación de los saberes ancestrales que están inscriptos en las formas de hacer y estar en el territorio, que no necesariamente han sido enseñados (hablamos desde el trabajo de la tierra para la alimentación y la medicina<sup>24</sup> hasta el oficio de alfarería que realizan), sino que “están ahí”, y de alguna forma hay una transmisión de esos conocimientos desde las prácticas mismas: “¿y de dónde viene todo eso? Y todo eso viene de una forma que tiene que ver con una cultura y con... digo, con una forma de ser y de vivir” (Entrevista Ticas 01 22-02-19).

En ese mismo sentido, plantean formas otras de abastecimiento de los servicios básicos, que entran en colisión con las formas de producción de servicios de la planificación urbana que llevan a cabo los gobiernos y las empresas en los territorios. Por ejemplo, en la búsqueda de la autonomía productiva a partir de la producción de alimentos orientada no sólo al autoconsumo, sino también al intercambio y a la comercialización, la falta de agua plantea un problema:

*Consumimos agua de una vertiente pero también es una única vertiente que hay en todo el territorio entonces tampoco tiene... en el caso de que quisiera habitarse más, eso también es una limitancia, digamos, como el agua potable. Y a la vez el arroyo que va por el costado del territorio también es un arroyo pequeño que, por ejemplo, en épocas de secas no llega abajo al pueblo, eh, por el mismo uso, digamos (...) no nuestro (...) sino de otros vecinos que lo usan de manera desmedida (Entrevista Ticas 02 10-05-09).*

<sup>24</sup> La forma de producción que llevan a cabo es libre de agrotóxicos.

A ello se le suma que no hay por parte de los municipios ningún programa o mecanismo que controle el uso de ese bien común, con lo cual la comunidad plantea sus propias formas, no solo de abastecimiento (por ejemplo, a partir de la cosecha de agua de lluvia y la construcción de cisternas), sino también de preservación y cuidado del agua (por ejemplo, a través del control en el uso del agua de vertiente y arroyo). Esto mismo sucede con la resistencia a la conexión eléctrica, y en este sentido plantean que: “la luz que tengamos va a ser nuestra, el agua que tengamos va a ser nuestra; pero no en el sentido de la propiedad ¿no? Si no, bueno, porque queremos elegir nuestra forma de vida y nuestras decisiones que sean así libres ¿no?” (Entrevista Ticas 02 10-05-09). Todo esto es parte de lo que ellos definen como construcción de su autonomía.

## Conclusión

El concepto de territorio es el aspecto teórico que problematiza este artículo. En este marco, la triada territorio-territorialidad-territorialización nos permite analizar las tensiones claves en relación a las formas de apropiación/uso (material y simbólica) del espacio por parte de las clases/grupos sociales que entran en tensión. Asimismo, el binomio conflicto/conflictividad da cuenta de las transformaciones geo-históricas, es decir, de cómo determinado espacio geográfico se ha ido configurando producto de las relaciones de poder entre grupos/clases sociales, dando como resultado la configuración de diferentes ordenamientos territoriales que se van superponiendo y entran en conflicto.

En este sentido, aquí hemos intentado trazar una línea de análisis en relación a la conflictividad/conflicto en el territorio de Cochatlasacate (Biale Massé) que ha sido ocupado de forma pública, tradicional y ancestral por la comunidad Ticas del pueblo comechingón y que hoy, parte del territorio que queda por preservar se ve amenazado por las formas hegemónicas de apropiación del capital. Esto sucede en un escenario donde se despliega una doble operatoria: por un lado, la llamada reemergencia indígena que vino a romper con esa idea de lo indígena que el estado-nación supo imponer y que tuvo como resultado el despojo y la expulsión territorial de las comunidades; por el otro lado, un avasallamiento de la llamada “planificación urbana” y del desarrollo inmobiliario cada vez más

intenso hacia los territorios rurales o periféricos, quedando replegadas las comunidades indígenas en la defensa de sus territorios como “guardianes del monte”.

Pero, insistimos, no se puede comprender la dinámica del conflicto actual sin entender el pasado geográfico de dicho espacio y su formación en el tiempo. En efecto, para las comunidades indígenas, esos territorios están cargados de historias, memorias, tramas, narrativas, recuerdos y saberes ancestrales, que hacen a la construcción de las territorialidades actuales, al tiempo que territorializan los espacios que habitan, donde hoy en día resisten como pueblos. Esas formas de ser-saber-hacer-estar en/con el territorio, que han estado ahí subyugadas, invisibilizadas, ocultadas, se reconfiguran en las disputas actuales con las formas de ser-saber-hacer-estar sobre el territorio del capital y el estado.

Hay allí una fuerte oposición, por un lado, a la concepción antropocéntrica que pone al hombre sobre la naturaleza y, en esa misma línea, a la capitalista, que la ve como una mercancía. Es por ello que, en esta autoidentificación como guardianes del monte, se recupera una relación con la naturaleza que es de pertenencia (y no de dominio), que es parte inherente del proceso de reproducción social y es a partir de las particulares relaciones con la tierra/naturaleza/bienes comunes que las comunidades se configuran en especificidad política, cultural, económica.

En este marco, la defensa del territorio Ticas y los conflictos actuales en relación a la apropiación/uso de ese espacio con el gobierno municipal y las inmobiliarias locales, dan cuenta de una particular configuración del territorio (triádico) desde donde se trata de generar formas otras relacionamiento con la naturaleza. Esto implica no solo estar en el territorio, sino también de desplegar prácticas y saberes otros en relación al trabajo con la tierra, la construcción colectiva y comunitaria con otros y otras, las formas de producción para garantizar las condiciones materiales de vida, las medicinas y la recuperación de monte nativo, y todos aquellos que se van territorializando y construyendo ese sentido de estar en la tierra.

## Bibliografía

- BENDER, Pablo Martín. “La formación socioespacial del norte de la provincia de Santa Fe: desde la colonia hasta sus actuales dinámicas sociales y productivas”. *Estudios Socio Territoriales. Revista de geografía*. Julio-diciembre 2017, N° 22, pp. 103-120, ISSN 1853-4392 [en línea]. Consultado el 25 de junio de 2019 en: <http://revistaest.wix.com/revistaestcig>
- BETANCOURT, Milson y otros. *Tensiones territoriales y Políticas públicas de desarrollo en la Amazonia. Los casos del Territorio indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure en Bolivia y el Área de Manejo Especial de la Macarena en Colombia*. Rio de Janeiro, Clacso, 2013.
- BETANCOURT, Milson. *Adecuaciones espaciales para la dominación: conflictos modernos coloniales, territorios de vida en la Amazonía andina y ejes de integración y desarrollo de la IIRSA*. Niterói, Universidad Federal Fluminense, 2015, tesis doctoral.
- DAMONTE, Gerardo. *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: GRADE; CLACSO, 2011.
- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no nordeste*. Eduff, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1997.
- HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos*. Niterói-São Paulo: EdUFF/Contexto, 2002.
- HAESBAERT, Rogério. *Territorio y Multiterritorialidade: um debate*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2004.
- HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1990.
- PALLADINO, Lucas. “Cuidar el monte, devenir indígena. Re-territorialización y comunalización Ticas a partir del conflicto territorial (2015 – 2016)”. *Revista del Departamento de Geografía FFyH – UNC*, 2017, año 5, N° 8, pp. 6-31. Consultado el 25 de junio de 2019 en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/article/view/17490>