

IV Reunión Nacional de Investigadores/as en Juventudes

“Juventudes. Campos de saberes y campos de intervención. De los avances a la agenda aún pendiente”

IV ReNIJA

Villa Mercedes,
4, 5 y 6 de diciembre
de 2014

ReIJA





ACTAS

IV Reunión Nacional de Investigadoras/es en Juventudes de Argentina

*“Juventudes. Campos de saberes y campos de intervención.
De los avances a la agenda aún pendiente”*

Red de Investigadores/as en Juventudes Argentina

Villa Mercedes, 2014



Grupo de Trabajo 14

Identidades étnicas: jóvenes urbanos originarios/jóvenes en comunidad

Coordinadoras: Zaffaroni, Adriana - Juárez, María Celeste

ÍNDICE

1. **Arapa, Valentina** (CILECI-U.N.Sa) “Una mirada desde la comunicación de los significados de la maternidad. El caso de La Poma. Valles Calchaquíes”
2. **Guantay, Javier** (Universidad Nacional de Salta) “Prácticas comunicativas y representaciones de usuarios de facebook: la muerte en las redes sociales”
3. **Juárez, María Celeste -Zaffaroni, Adriana** (CONICET / CILECI/ U.N.Sa) “Pertinencia histórica, y producción de conocimiento en la coinvestigación: jóvenes de comunidades indígenas en el NOA”
4. **López, Fabiana** (CILECI-U.N.Sa) “Hacia una universidad intercultural: el desafío de decolonizar sus saberes”
5. **Ortega Portal, Cintia Rosalía** (CILECI-U.N.Sa) “Consultorio virtual para jóvenes descendientes diaguitas calchaquíes”.
6. **Rivadeneira, Liz Estefanía** (CILECI-U.N.Sa) “Prácticas de jóvenes arrendatarios de la localidad de Angastaco”

Una mirada desde la comunicación de los significados de la maternidad. El caso de La Poma. Valles Calchaquíes

Arapa, Valentina I.

Universidad Nacional de Salta

Provincia de Salta

Contacto: E-mail: brisavalen@gmail.com

Resumen:

Se pretende desarrollar aquí una de las partes importantes de mi trabajo de investigación que lleva como título "Una mirada desde la comunicación de los significados de la maternidad. El caso de La Poma. Valles Calchaquíes". Investigación que intenta contribuir con nuevas miradas, nuevos saberes al campo de la comunicación y por ende desnaturalizar esas imágenes negativas que rondan sobre las jóvenes madres. Esa parte importante que menciono se refiere a la *Pervivencia de prácticas ancestrales en los sentidos de la experiencia de la maternidad*. En este sentido es importante el papel de la comunicación intergeneracional entre las madres adultas y las madres jóvenes acerca de la crianza de los hijos es decir cómo se los cuidan y cómo se los cura en caso de estar enfermos. Por lo que se observa ambas madres tienen en común la herencia de los saberes y las prácticas ancestrales de nuestras comunidades originarias que nunca se fueron porque toman cuerpo y presencia en la experiencia de la maternidad. Ello da a comprender y resignificar el rol de la mujer en estos lugares como portadora de los saberes ancestrales.

Palabras clave: Jóvenes, Maternidad, Prácticas ancestrales.

Ponencia

Para comenzar, se considera relevante mencionar que esta investigación parte de entender que la comunicación es un campo de saberes y prácticas que desde sus comienzos está atravesada por múltiples disciplinas. Los fenómenos sociales, su objeto de estudio, son complejos y ameritan una multiplicidad de miradas que pueden contribuir a comprender qué sienten los sujetos y qué significado le dan a las cosas. Al respecto, Frutos Susana. (2013) marca la necesidad de "*entender que los estudios de la comunicación nos conducen siempre a pensar el significado*" (p.13), y que desde el abordaje interpretativo de tipo sociocultural adquiere importancia la subjetividad de los actores sociales y su vinculación con la constitución del orden social.

Entonces, es posible desde la comunicación no solo entender cómo los sujetos producen significados sino también el modo en que estos actores se constituyen. Teniendo en claro lo mencionado, las preguntas iniciales consistieron en interrogar acerca de cuál es el significado de la maternidad, cuál es ese universo simbólico de las madres jóvenes del Departamento de La Poma, Salta. ¿Qué significa para ellas ser madres?, ¿Cómo viven las jóvenes la maternidad?, ¿Hay múltiples maternidades? Por qué después del cuarto mes de embarazo las mujeres jóvenes acuden al hospital



y no así en los primeros meses, (curiosidad que surge después de una charla con un médico del hospital de La Poma). Estas preguntas requieren una búsqueda acerca de la forma en que ha sido estudiada la función reproductora del ser humano desde múltiples vertientes, lo cual permite acercarnos a múltiples miradas. A ello se suma la idea de construir un *conocimiento situado* acerca de esta temática en los Valles Calchaquíes. Arturo Escobar (2000) marca la importancia del lugar como experiencia en la vida de todas las personas, y dice que la marginalización del lugar por parte del colonialismo occidental ha hecho que la teoría social convencional invisibilice las formas subalternas de pensar y las modalidades locales y regionales de configurar el mundo. Teniendo en cuenta este aporte, el trabajo de investigación nace del deseo de conocer si las maternidades que atraviesan las jóvenes guardan relación con prácticas ancestrales del lugar en el cual viven y comparten sus experiencias, ya que por lo que se pudo observar hay una disminución de esas prácticas. Nos preguntamos qué o cuáles son los motivos de dicha reducción o invisibilización.

El trabajo de campo se lleva a cabo en el Departamento de La Poma, que por su ubicación geográfica se encuentra dentro de la región andina que según Bazán, Armando (1995) en el *tiempo indígena* era la región que no solo concentraba la mayor población sino también el mayor nivel cultural, y la comunidad más importante de esta región fueron los Diaguitas. Este aporte y lo que viene a continuación adquieren relevancia a la hora de situar el lugar donde se está llevando a cabo el trabajo de campo.

Un repaso por la historia del departamento de La Poma, Provincia de Salta - Argentina

La Localidad de La Poma está ubicada en el noroeste de la provincia de Salta aproximadamente a 200 km de la capital salteña. Limita al Norte con la provincia de Jujuy, al Oeste con el departamento de Los Andes, al Este con el departamento de Rosario de Lerma y al Sur con el departamento de Cachi. La Poma se encuentra a orillas de la R.N 40 y es atravesada por del río Calchaquí que proviene de los deshielos del Nevado del Acay. La Poma está constituida por las localidades de: La Poma, Cobres y El Rodeo. Comprende los siguientes parajes: Pueblo Histórico, El Saladillo, El Candado, El Trigal, El Mollar, La Falda, La Paya, El Abra, El Chuschuy, La Banda, El Cardonal, Negra Muerta y Campo Colorado. Hacia el sur los parajes: El cajón, Las Peras, El porongo, El Sausalito, Pueblo Viejo y El Potrero. Otros parajes que se encuentran al Norte del Departamento limitando con la provincia de Jujuy: Cerro Negro, Esquina de Guardia, Tipan, Casa Colorada, Matancillo, Corralito y Rangel. La Poma también cuenta con grandes fincas: Esquina azul, Toro Muerto, El Bordo, Pircas, El Pun, Pun y Pozo Bravo.

La Poma se encuentra en los Valles Calchaquíes. Crivos Marta A. (2003) describe al respecto:

Los Valles Calchaquíes, ubicados al noroeste de la República Argentina, tienen una orientación norte-sud no exenta de sinuosidades que, en líneas generales, coincide con el



meridiano de 66°. (...) Se desde la cuesta del Acay al pié del Nevado (5.950 m) hasta la Punta de Balasto, atravesando las provincias de Salta (Departamentos de La Poma, Cachi, Molinos, San Carlos y Cafayate), Tucumán (Departamento de Tafí) y Catamarca (Departamento de Santa María). (p.19)

También es pertinente decir que este Valle pertenece a la llamada región andina amazónica. Diversas comunidades originarias se instalaron en los Valles Calchaquíes, entre ellas los Diaguitas Calchaquíes. Esta región en épocas del Virreinato del Rio de La Plata fue llamada Tucumán. Al respecto dice Bazán (1995) “Cuando los caminos de la civilización venían del Perú se decía que Tucumán comenzaba en Jujuy, abarcaba el país de los Diaguitas, Juries y Comechingones y confinaba con el Alto Perú por el norte, con el gran Chaco por el oeste” (p.15).

Según Bazán el NOA en el *tiempo indígena* era la región que no solo concentraba la mayor población sino también el mayor nivel cultural. La comunidad más importante de esta región fueron los Diaguitas, ocupaban “*la región Valliserrana desde Salta hasta La Rioja*”, quienes en la segunda mitad del siglo XVI eran alrededor de 50 mil almas y destacaban por su destacado nivel cultural y su resistencia al español.

(...) Eran agricultores dedicados preferentemente al cultivo del maíz, hablaban la lengua cacá o cacana –muy difícil de aprender para los españoles- poseían una idiosincrasia definida como lo era su sentido heroico de la vida. Sin haber logrado la unidad política, los diaguitas tenían estrechas vinculaciones entre diversas parcialidades o behetrías, recurriendo a las confederaciones o alianzas cuando se trataba de enfrentar a un enemigo común” (p. 16).

La región Diaguita fue intervenida en un primer momento por los incas, cuya dominación incaica fue corta, lo cual permitió que siguiera conservando su lengua *Cacana* y su organización política. Luego ingresó la segunda dominación; la española. Y “*de este modo fue tomando forma un sistema estratégico de sitios españoles que aferraban a la tierra y sometían al indio al régimen de la encomienda, base económica de la colonización*” (Bazán, 1995, p. 20). Ésta es una de las formas de relación entre los invasores y los indígenas del Tucumán. Entre otras formas de relación se encuentra el mestizaje y el exterminio del indio. Éste último, sostiene el autor, a través de los trabajos excesivos e inhumanos a los que los sometían además de echar sobre ellos “*la ley del invasor; la guerra y el exterminio de los rebeldes*”. En este proceso de “civilización”, según este autor, las guerras calchaquíes (1630-1665) constituyen “*(...) el capítulo más apasionante de la historia del Tucumán*” (p. 49). Sin lugar a dudas se trató de la resistencia que más tiempo duró en el Valle Calchaquí.

Estas comunidades, dieron lucha y se resistieron durante años a la llamada “conquista”. Ya en la época colonial una gran cantidad de indios habían muerto, otros fueron llevados del valle para el trabajo esclavo, fueron desalojados de sus tierras y considerados encomiendas. “El reparto de tierras



y la distribución de indígenas en encomiendas es el medio del que se valdrá siempre la Corona para mantener sujetos a su obediencia a los encomenderos”. (Montes, 1961-1964 citado en Marta A. Crivos. p.25). Es así como la tierra fue concedida a un grupo de familias favorecidas por mercedes reales. Esto en el siglo XVII “favoreció la expansión territorial de las haciendas lesionando los derechos comunales a la tierra” (Mata de López. 1990. p. 47).

Este aporte es interesante cuando hablamos de la localidad de La Poma ya que nos dibuja un contexto existente en suelo pomeño; la presencia de dueños de grandes fincas, tal es así que cuando ocurre el terremoto en diciembre de 1930, Juan Carlos Dávalos cede parte de sus tierras para la construcción del Pueblo Nuevo, de ellos hablaremos más adelante. Dice Crivos (2003) que “Los descendientes de españoles, rápidamente acriollados, constituyen una especie de aristocracia rural (...). Su base física son las ‘fincas’, de las que destinan una parte de sus tierras a la producción agrícola de valor comercial y otra a asegurar la subsistencia de su población (...)” (p.26). La misma autora sostiene que “Las dificultades para el traslado a las ciudades retuvieron a los propietarios de las fincas en los Valles. Es por ello que sus viviendas, conocidas localmente con el nombre de “salas”, son construcciones sólidas y confortables” (p.26). Al respecto se conoce en La Poma la existencia de al menos cuatro “fincas” (la propiedad rural agrícola) y con sus respectivas salas: Finca del Pozo Bravo, Finca de Esquina Azul y Finca El Bordo, Finca Las Picas (en Toro Muerto) y la de la finca de Campo Colorado.

Durante el periodo colonial en La Poma como en todo el valle Calchaquí la población se destacaba en la agricultura de maíz, papas, hortalizas y frutas y la cría de ganado caprino. Crivos sostiene que se extendían campos destinados a la economía comercial; producían alfalfa para abastecimiento del ganado en pié, rumbo a Chile o al Alto Perú, en tanto otros aseguraban la producción de vacunos, caballares, mulares, ovinos y asnales. El hilado de buenos tejidos y la preparación de charqui y chalonga completaban la actividad comercial. Esto deja constancia de que tanto La Poma como otros Pueblos han sido fuentes importantes de la economía andina. En otros aportes sobre la historia del pueblo en cuestión, Federico B. Kirbus (1995) describe:

El departamento capital que lleva también el nombre de La Poma (...) fue durante los siglos XVIII y por sobre todo en el XIX importante centro comercial e industrial. Se producían licores, aguardientes, velas de cerca y tejidos. Además era pueblo de tránsito ya que a partir de aquí muchas tropas de vacunos o mulares emprendían el difícil y peligroso cruce por el altiplano y el paso de Huaytiquina a Chile. (p.83)

Luego del terremoto de diciembre de 1930 en vísperas de de la noche buena el pueblo fue destruido parcialmente. Lo ocurrido dio lugar a la formación de un nuevo pueblo. Así el anterior poblado pasaba a llamarse pueblo histórico, y el actual Pueblo Nuevo. El gran centro comercial que fue este



departamento poco a poco fue desapareciendo. La población luego del terremoto fue disminuyendo porque muchas familias abandonaron el pueblo. A ellos sumamos la situación del resto del valle en aquel entonces, así lo dice Crivos: “El relativo aislamiento y la pérdida de importancia económica desalentaron la inmigración y promovieron la emigración” (p.29). De esta manera la falta de trabajo obligó a la población a migrar hacia el valle de Lerma o a la ciudad de Salta para ocuparse en las plantaciones tropicales.

Con los procesos ocurridos la población de La Poma es heterogénea y ellos coincide con aportes de Crivos (2003) quien sostiene que “(...) la población actual es producto de una larga historia de contactos interétnicos que integra componentes culturales indígenas e hispanos, lo cual confiere a los valles una fisonomía muy definida aunque no homogénea (p.29). Según datos obtenidos del Hospital de dicho departamento, La Poma tiene una población en su mayoría criolla y algunas familias pertenecientes a comunidades originarias.

La Poma en la actualidad

Según datos del último Censo Nacional de población, hogares y viviendas 2010 la población del departamento cuenta con 1.794 personas y 712 viviendas. Los habitantes poseen una economía sustentada en la agricultura y en menor medida de la ganadería. Cabe destacar que una gran parte de los pobladores viven del arriendo de tierras. Sus habitantes trabajan la mayor parte del tiempo en las fincas, en su mayoría son jornaleros. Otra parte de la población tiene ingresos económicos según el cargo que ocupe como empleados públicos. Otros son “changarines” y tienen acceso a los beneficios de programas nacionales y provinciales como el salario universal por hijo y la tarjeta alimentaria. Se trata de un departamento en el que aún sobreviven costumbres y prácticas “milenarias”. También, se puede observar una especie de mezcla entre el rito religioso católico y los rituales andinos que aún perviven en esta localidad son entre ellos, el convido a la Pachamama, el día de las almas y de todos los santos.

Por otra parte el sistema de comunicación en dicho Departamento refleja un lento avance en cuanto a la comunicación telefónica, el acceso a internet y a otros servicios como la televisión. Se puede observar, en lo que lleva del año 2013, que mejoró la comunicación vía terrestre.

Y con respecto a la educación La Poma cuenta con una escuela en cada paraje, con la única diferencia que en la capital (Pueblo nuevo de La Poma) funciona hace 25 años el Colegio Secundario N° 5069, ex 68, que comparte el edificio con la escuela N° 4.381 Nevado de Acay. En este colegio concurren adolescentes de los diferentes parajes y como así también de localidades vecinas como Palermo (pertenece al departamento de Payogasta) estos en una menor cantidad ya que en el 2013 esa comunidad posee su propia institución educativa de nivel secundario.



El sistema de salud de este departamento contaba con un centro de salud, hasta hace siete años, y hoy toma el carácter de Hospital. El cual aumenta su número de trabajadores y especialistas, aunque no se han cubierto todas las especialidades como por ejemplo el área de ginecología, pediatría, reumatología y oftalmología, por nombrar algunos. Por otra parte, las visitas a cada domicilio por parte de los agentes sanitarios continua vigente.

Pervivencia de prácticas ancestrales en los sentidos de la experiencia de la maternidad.

Para poder obtener información acerca de cómo viven la experiencia de la maternidad las jóvenes madres y las madres adultas se eligió tener un acercamiento cercano que más que entrevistas abiertas este instrumento de recolección de información pasó a tener el tinte de un diálogo emotivo, en un momento de confianza y a la vez enriquecedor de la investigación.

Se aclara que es importante tener el testimonio de aquellas madres adultas si lo que queremos es conocer aquellas prácticas ancestrales que guardan relación con la maternidad, sabiendo que hay una transmisión de saberes y prácticas ancestrales entre generaciones.

Tomaremos como ejemplo tres de las prácticas ancestrales más recurrentes entre las madres jóvenes y adultas: la curación del susto, la curación del mal aire. La tercera es la práctica de la tuncuna, si bien es cierto hoy en las jovencitas esta práctica ha sido sustituida por el andador o carrito, es importante nombrarla porque sigue estando en la memoria de las madres adultas.

Al hablar sobre los primeros cuidados del recién nacido las jóvenes expresan que ante la presencia de “el susto” en sus hijos, acudieron a una curandera de lugares aledaños al Departamento de La Poma ya que en este lugar quienes realizaban estas prácticas ancestrales fallecieron. En el caso de las madres adultas ellas si pudieron contar con un médico de campo o curandero/as e inclusive parteras.

Los aportes de Fontán Marcelino (1999) nos ayudan a entender la concepción de enfermedad, sostiene “que pueden apreciarse entre ciertas concepciones de tipo shamanico de la medicina aborigen que concibe la enfermedad como un “daño” que se introduce en el cuerpo físicamente y debe ser extraído mediante una intervención sananica (...)” (p.15). Agrega que el que “el susto” es una tipificación de enfermedad muy importante en la medicina y que en pocos casos se conoce como una de sus causas a la pérdida del alama como en la región andina. Sumado a esto es de especial importancia entender que “dentro de la medicina de raíz indígena y criolla debe distinguirse entre un tipo de intervención sin poderes sobrenaturales y otras que si los invoca. Dentro del primer tipo debe ubicarse el conocimiento sobre la utilización de hierbas y remedios caseros, y de prácticas tales como la asistencia a la embarazada o la de los hueseros. (...) dentro del segundo tipo se encuentran los curanderos y curanderas (se estima que esas últimas son mayoría) quienes invocan poderes sobrenaturales” para intervenir en ocasiones de daño o brujería que parten de una tercer persona



movido por la envidia. De esta manera puede entenderse que las curaciones consisten en oraciones secretas, se invoca a Dios, la Virgen y diversos santos católicos.

En nuestro caso especial, en La Poma puede observarse que tanto la medicina formal como la medicina no formal coexisten. Aquí unas citas textualmente de las madres jóvenes y adultas:

El susto

“Había que llamarles. Llamaban en su nombre veni no te vayas que aquí está tu espíritu. Preparábamos un poquito de agüita bendita pa’ que tome un traguito y por ahí sahumaban con palma bendita es una palma que bendecía el curita”. (Isidora, 70 años).

“(…) a veces hacían un poco de ruido y se levantaba, si era como si se asustaba y se levantaba así y lloraba. (...) Es que me hicieron ver con una curandera y me dijeron que era susto de vientre, entonces ella lloró un mes entero cuando era bebé, decían que estaba asustada y de ahí lo hice curar con una curandera y ya no, ya no lloraba. Mi mamá era más como...como no sé que ve mucho a esa gente. Entonces ella me dijo eso”. (Andrea, 16 años).

“Si una curandera me dijo que estaba asustado y que tenía este mucha envidia. (...) me envidiaban y parece que caía todo en el bebé, caía y le hacía mal a él y eso era todo. Él lloraba, a la noche no dormía bien (...).Le llamaban y como que él ya con el tiempo estaba tranquilo por eso no lo volví a llevar ya” (Verónica, 20 años).

“Porque estaban durmiendo y pegaban el saltito así y mi mamá me decía están asustados. Y ella muchas veces me ayudaba a curar les sahumaba con nido de quente con eso los sahumaba le daba agua bendita y así se componían” (Flora, 47 años).

“(…) nosotros sabíamos llamarlo como amontonando la ropa todo en un montón y llamarlo. Que venga que no se vaya ya, que venga y no te vayas. (...) con agüita bendita les dábamos de tomar después de que ya lo sahumábamos con azúcar con hierbas así visto también con Romero, yo no tenía romero ahora si tengo mi planta de romero”. (Brígida, 66 años).

“Pero cuando lo hacen asustar pué hablan del golpe y se asustan el chiquito salta y eso es el susto que tiene por eso tiene que curar del susto. El susto, mamita sabia decir que hay que llamarle sahumarle con nido i’ quente y llamarle a la oración sabia decir con su gorrita y su ropita y llamarle y ponerlo después trailo y ponerlo en la cabecera el gorrito así sabía decir mamita qui lo haga a las guaguas” (Nicanora, 70 años).

El mal aire



Tanto madres adultas como las madres jóvenes coinciden en que la ropita del recién nacido no debe ser expuesta al aire inclusive no debe ser expuesta al sol porque ello provocaría dolor de panza, aparición de granos, gusanillo y paludismo.

“Si que no la dejara tendida mucho al aire ni darle mucho el aire porque le hace doler la pancita. O sino no dejarle mucho a la noche porque, estas son creencias de ellos. (...) porque el duende le rondaba la ropa, visto, cosas que ellos creen. O por ahí lo hace doler la pancita, si vos te olvidas la ropa afuera lo hace doler la panza al bebé o si lo haces dar mucho el aire también. Y eso me enseñó mi mamá. (...) Si lo tengo en cuenta yo por eso llega la tarde, no lo llevo mucho a las 6 de la tarde ya lo levanto la ropa porque me dijeron que a la noche, a la noche ya lo da vuelta el duende todas esas cosas, más cuando ellos no son bautizados peor es” (Eva, 16 años).

“Solamente que lo lave con jabón en pan y hacerlo secar en la sombra porque en el sol dicen que después le agarran granitos, no sé. Me dijeron así y siempre con jabón en pan hay que lavarlo. Tampoco sé porqué” (Andrea, 16 años).

“Eh lavaba después del medio día y la tendía a la tarde cuando el sol ya estaba perdiendo para que no le pegue mucho el sol y tampoco lo podía hacer batir mucho con el aire. Porque decían que ellos se asustaban le ponías esa ropa y a la noche lloraban, se asustaban porque el viento le sacudía mucho la ropa. Mi mamá. Mi mamá me decía así” (Verónica, 20 años).

“Ah no hay que tenderlo ni al sol hay que tender ahí en...poner piola y tenderlo a la sombra sabía decir mamita. Porque por los menos los pañales como antes sabíamos usar trapos nomás sabía decir que lo agarra el paludismo que... paludismo sabía decir ella que hacen la caca verde por eso no hay que tenderlo los pañales en el sol sabía decir ella” “Que no le dé el mal viento sabía decir ella hay que guardar todo de la guagua sabía decir” (Nicanora, 70 años).

“En la sombra porque eso se asustaba por ahí lo agarraba gusanillo también. (...) defeca verde digamos y cuando defeca verde es seña que tiene gusanillo. (...) claro con el sol, el sol fuerte son chiquitos recién nacido eso son así después ya no ya cuando son de un mes dos meses ya no ya tenés que ponerlo afuera para blanquearlo” -se refiere a los pañales. (Brígida 66 años).

La tuncuna

Desde la palabra de los testimonios podemos decir que “la tuncuna” es una práctica que beneficia al niño que está dando sus primeros pasos, también se entiende que el quehacer diario de las familias en el campo obligaba a que se construyera una tuncuna para que el niño o niña pueda quedarse en ese sitio mientras los padres o la madre soltera pueda realizar sus tareas en el hogar. Mientras que hoy en las jovencitas esta práctica ha sido sustituida por el andador.



“Si, sabían poner una frazada...Pero eso yo noi acostumbrau mis hijos nunca, i visto si, porque la abuela Modesta, ella ha criau un changuito de allá de Salta (...) ha cabau así un aujero ahí en la cocina y ahí sabia poner una frazada vieja ahí a la vuelta ahí sabia dejarlo perdiu al muchachito sacando la cabecita apenas, sabia dejarlo ahí su comidita en la orillita la agüita ahí sabia dejarlo la guagua ay sabia doblarse, sabia dormirse no sé. (...).” (Nicanora 70 años).

Flora de 47 años nos dice que si hizo una tuncuna para que su hijo aprendiera a mantenerse de pie y aprendiera a caminar pero uno de sus hijos no podía hacerlo. Ella tuvo que acudir a otro saber ancestral; ponerlo “caracú de guanaco”.

“Claro de noche calentito, lo calentaba en las brasitas y lo frisionaba todos los huesitos, era Sandro tenía dos años y no caminaba (...). Mi mamá y después no sé quien más le había dicho a ella que eso es bueno el caraco de guanaco eso es bueno para que él no se canse y caliente sus huesitos porque los tiene fríos (...) nueve noches me han dicho que frisione y calentito así, yo ponía una latita calentar el caraquito y lo frisionaba y después una vez que ha caminau uh se ha hecho rápido para caminar. (Flora, 47 años)

A modo de conclusión se puede decir que hay una comunicación intergeneracional entre las madres adultas y las madres jóvenes acerca de la crianza de los hijos es decir cómo se los debe cuidar y cómo se los cura en caso de estar enfermos. Por lo que se observa ambas madres tienen en común la herencia de los saberes y las prácticas ancestrales de nuestras comunidades originarias que nunca se fueron porque toman cuerpo y presencia en la experiencia de la maternidad. Ello da a comprender y resignificar el rol de la mujer en estos lugares como portadora de los saberes ancestrales.

Es importante destacar el rol de médicos/as o curanderos/as como parte integrante que practican sus saberes ancestrales para ayudar a los demás. Sumado a las madres, quienes curan transmiten los saberes y las prácticas ancestrales que guardan relación con el significado de la maternidad. ¿Y por qué es importante la comunicación intergeneracional? Porque los saberes no solo se transmiten verbalmente sino también con el hacer. A esto se suma el sentido de comunidad puesto que se entiende que la transmisión no solo se da de madre a hija sino de una familia a otra.

Por otra parte, la evangelización primero y luego la educación, fueron herramientas para ir formando una sociedad a imagen de la cultura occidental. A ello se le suma el sistema de salud, que consiste en pequeños puestos sanitarios ubicados en las comunidades, lo cual pone en peligro de desaparición del sistema de creencias y rituales con fines curativos de estas comunidades. Al respecto Drovetta Raquel (2010) dice que el sistema de salud estatal, a través de prestaciones basadas en concepciones occidentales y biomédicas, logró instalar cambios en las conductas maternas y reproductivas de las últimas dos generaciones de mujeres de La Puna (1975-1992 y



1993-2010). Pese a ello en este lugar pequeño llamado La Poma mantiene intacta la pervivencia de las prácticas ancestrales a lo largo de los años. Estas permanecen a pesar de los flujos de los medios, de la información y a pesar del avance de la urbanización de dicho pueblo y la presencia de la medicina occidental, teniendo en cuenta que la ciencia dejó de lado a la llamada medicina tradicional. Aun en ese contexto, los testimonios recogidos dan evidencia empírica que esos saberes y esas prácticas ancestrales continúan vigentes- quizás invisibilizadas o silenciadas- y eso se puede observar en los cuidados de las madres jóvenes.

Bibliografía

- ✓ Bazán, Armando Raúl. *“Historia del Noroeste Argentino”*. 2°. Buenos Aires: Plus Ultra, 1995.
- ✓ Crivos Marta A. Contribución al estudio antropológico de la medicina tradicional de los Valles Calchaquíes (Provincia de Salta) Tesis Doctoral. 2003
- ✓ Escobar, Arturo. *“El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”*. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO. Buenos Aires. 2000.
- ✓ Fontán Marcelino. “De comadronas y de médicos... las cosas del nacer. Trabajos interculturales en salud en el impenetrable chaqueño. Buenos Aires. En *cuadernos del UNICEF*, 1999.
- ✓ Frutos, Susana. Tradiciones, límites y tensiones en las tramas del estudio de la Comunicación. En *territorios de comunicación. Recorridos de investigación para abordar un campo heterogéneo*. Edit. Quipu, CIESPAL. 2013.
- ✓ Mata de López, Sara E. Estructura agraria. La propiedad de la tierra en el Valle de Lerma, Valle Calchaquí y la frontera este (1750-1800). En *Andes Antropología e Historia*. 1990
- ✓ Kirbus, Federico B. Noroeste. Guía ilustrada de las regiones turísticas argentinas. Edit. El ateneo. 1995.

Prácticas comunicativas y representaciones de usuarios de Facebook: la muerte en las redes sociales

Autor: Javier Rodrigo Guantay
Tesista de Lic. en Ciencias de la Comunicación
Universidad Nacional de Salta (UNSa)
javirodrigo_081@hotmail.com
Salta, Argentina

Resumen

Este trabajo avanza sobre las prácticas comunicativas, los sentidos y las representaciones plasmadas sobre los perfiles de personas fallecidas, en la red Facebook. Entendiendo a la muerte como ordenador cultural, el investigador analiza los procesos que ésta genera en su encuentro con nuevos espacios de interacción e intercambio que se presentan como lugares de conmemoración de difuntos; visibilizando diálogos individuales y recuerdos que establecen una comunicación directa con el muerto.

Partiendo de la interpretación del sentido del culto a los muertos en la región noroeste del país (provincia de Salta), y la naturaleza de los mensajes publicados por los usuarios, se entiende que el sentido de estas prácticas comunicativas posibilita a los sujetos perpetuar al difunto a través de la red. De esta manera el espacio adquiere un carácter simbólico en el que el sujeto que ya no está pervive, pues posee una trayectoria histórica y biográfica.

Dando paso a los procesos de la memoria, junto con las cosmovisiones sobre la muerte presentes en los sujetos, lo expresado en el espacio virtual denota procesos de materialización de la vida después de la muerte: el muerto nunca murió realmente, sino que se construye en la perpetuidad a partir de un *estado digital de limbo dialógico*.

Palabras claves: *Muerte, Redes Sociales, Cosmovisión, Jóvenes.*

Ponencia

Este trabajo avanza sobre las prácticas comunicativas, los sentidos y las representaciones plasmadas sobre los perfiles de personas fallecidas en la red Facebook. Entendiendo a la muerte como ordenador cultural, el investigador analiza los procesos que ésta genera en su encuentro con nuevos espacios de interacción e intercambio que se presentan como lugares de conmemoración de difuntos; visibilizando diálogos individuales y recuerdos que establecen una comunicación directa con el muerto.

La investigación parte de la interpretación del sentido del culto a los muertos en la región noroeste del país (Argentina), específicamente en la ciudad de Salta, provincia de Salta. Esta zona se caracteriza por ser un espacio en el que se conjugan prácticas de carácter milenario, heredadas de las antiguas culturas andinas, y ritualidades de índole religiosa, principalmente católicas.



La relación que guardan las características que cada cosmovisión propone sobre la muerte, y la naturaleza de los mensajes publicados por los usuarios en perfiles de fallecidos, hace suponer que estas representaciones posibilitan a los sujetos perpetuar al difunto a través de la red. De esta manera el espacio adquiere un carácter simbólico en el que el sujeto que ya no está pervive, pues posee una trayectoria histórica y biográfica de orden virtual.

Dando paso a los procesos de la memoria, junto con las cosmovisiones sobre la muerte presentes en los sujetos, lo expresado en la virtualidad denota procesos de materialización de la vida después de la muerte: el muerto nunca murió realmente, sino que se construye en la perpetuidad a partir de un estado *digital de limbo dialógico*.

Nuevas formas de encuentro social

En los últimos tiempos el avance y la implementación de las nuevas tecnologías fueron modelando las tradicionales formas de encuentro social. Con el desarrollo de los medios de comunicación el ámbito físico dejó de ser el eje clave de todo proceso de intercambio comunicativo, ya que los individuos interactúan entre sí, aún sin contar con coordenadas espacio-temporales en común.

La evolución de los medios de comunicación dio lugar a nuevas formas de relación social que se extienden a lo largo del tiempo y el espacio, y que distan mucho de la convencional interacción presencial. Dada esta característica singular, la llamada *interacción mediática* (Marafioti, 2005: 90) permitió que los diversos contenidos informativos y simbólicos se transmitieran sin condicionamientos tales como diferencias de espacio y tiempo. Es así que, dentro de la constitución de estos nuevos espacios de encuentro e intercambio de mensajes y sentidos, la red social Facebook apareció para reconfigurar los vínculos establecidos entre los sujetos. En este punto me parece necesario recuperar la noción establecida por las investigadoras Boyd Danah y Ellison Nicole, quienes entienden a la red social como:

"sitios basados en servicios web que permiten a los individuos construir un perfil público o semi-público dentro de un sistema limitado, articular una lista de otros usuarios con quienes comparten una conexión, y ver y atravesar su lista de conexiones y aquellas hechas por otros dentro del sistema. La naturaleza y nomenclatura de estas conexiones pueden variar de un sitio a otro (Boyd; Ellison: 2007)".

El estallido de la llamada Web 2.0 (DiNucci, 1999; O'Reilly, 2004) implicó un cambio de vital importancia en la última década, pues con este medio se permitió a los usuarios participar de forma activa en la creación, organización y divulgación de los contenidos. De esta manera se produjo la masiva concurrencia de los individuos a estos espacios, en los que el carácter de perfil público (según



las preferencias del usuario) dejó entrever una infinidad de publicaciones sobre la construcción de su intimidad y actos cotidianos. Además de facilitar la conectividad entre los sujetos, Facebook permitió realizar a sus usuarios ciertas acciones que en otros formatos no resultaban posibles. Desde este punto se plantea lo propuesto por Castañeda, L.; González, V. y Serrano, J.L. (2011) sobre la estructura de este espacio que ellos definen como “anatomía de la red”:

“El perfil es obligatorio en todas las redes sociales, y la información que en él se muestra varía principalmente por lo que quiera exponer el usuario, [allí aparecen] herramientas de búsqueda, que permite buscar a gente nueva para ir aumentando la red social propia, o para buscar otras cosas, como por ejemplo distintos grupos de nuestro interés. [En este espacio] encontramos los mensajes privados, [...] el chat que se encuentra en la mayoría de las redes y nos permite también la comunicación directa con un usuario sin que el resto vea los mensajes. La mayoría de redes sociales permiten a los usuarios expresar, en unas pocas palabras, su estado de ánimo, algún comentario sobre algo que le haya sucedido o cualquier otra cosa que el usuario crea oportuno, [ofrece] la posibilidad de subir fotos a la web [...] anexarle etiquetas sobre los eventos o sobre las personas incluidas en ellas [...] subir vídeos o enlazarlos desde otras herramientas de publicación especializadas como YouTube.”

Al tener en cuenta estas características y el crecimiento que tuvo en los últimos años la oferta del servicio de internet, la red también adquirió el carácter de espacio de conmemoración para hacer honor a la memoria y la figura de aquellas personas que ya no se encuentran en este mundo.

El espacio virtual se constituyó en un espacio alternativo en el que los diálogos individuales y los recuerdos de los usuarios fallecidos no son privados; un espacio en el que tanto las subjetividades individuales como los ordenadores culturales se hacen manifiestos, y en el que a menudo las publicaciones establecen un tipo de comunicación directa con la persona fallecida. De esta manera, se hace imprescindible indagar sobre los procesos que la muerte genera en la red, atendiendo a cuestiones como qué tipos de mensajes circulan en los perfiles de usuarios fallecidos; quiénes los emiten: familiares, amigos, “contactos”; y cuál es la naturaleza de los contenidos, en tanto que interrogantes disparadores. Desde esta perspectiva es necesario definir cuál es la importancia que presenta Facebook para los usuarios, preguntándose en que difiere el uso de la red o como se complementa en relación a otras formas de comunicación y prácticas de conmemoración en el contexto de la ciudad de Salta.

La muerte y su sentido local



A lo largo de la historia de las sociedades, la cuestión de la muerte tuvo una fuerte impronta en la construcción y configuración de la vida de la humanidad. Es desde este eje que parte la investigación, estableciendo una confrontación entre dos formas de entender y vivir la muerte, en una sociedad en la que los procesos históricos y sociales definieron la permanencia en forma conjunta de ambas cosmovisiones.

Desde las culturas prehispánicas la muerte implicó una conciencia sobre la vida, ya que era consentida como una prolongación del estado material del hombre, es decir, de la propia vida. Desde este punto se la concebía como un proceso más de un ciclo constante e infinito.

Diego Irrazaval sustenta que:

“Según la sensibilidad andina, muerte y vida son indelible y cada una condiciona a la otra. Es decir, la vida no termina con la muerte; más bien, con la muerte comienza una nueva fase de la vida. [...] Entonces la belleza – y la espiritualidad – no se manifiesta en uno de estos polos, sino más bien en la conexión entre muerte/vida (Mamaní Bernabé; 2002: 71)”.

En la antigua región andina la concepción del tiempo era cíclica, lo que hacía que los indígenas tuvieran un cuidado excesivo con los muertos y su vida en el otro mundo. Esta forma de entender la muerte permitía que se desarrollara un culto al difunto con características singulares como el cuidado de vestimentas, la ofrenda de alimentos, bebidas, etc., al mismo tiempo que se pensaba que el espíritu de esas personas se mantenía presente en la comunidad.

Como fase de la vida, la muerte no se percibía como una ruptura en la trayectoria del individuo por lo tanto el sentimiento de sufrimiento se veía opacado ante rituales de festejo y conmemoración del espíritu en el colectivo.

Con la llegada de los españoles a la región, las cosmovisiones se enfrentaron produciendo nuevos sentidos bajo el mando de la cristiandad, aunque la concepción de fondo no cambió por completo. Dentro de ellas la idea de la muerte pervivió como una fase de un ciclo infinito referenciando a un camino de transición. Sin embargo, el posicionamiento ante la muerte, en el desarrollo de las sociedades occidentales, implicó un rompimiento en el estado del sujeto relacionado directamente a la concepción de un tiempo lineal y no cíclico.

Como plantea Philippe Ariès, desde la Edad Media hasta nuestros días, la vivencia de la muerte sufrió una serie de transformaciones que desembocó en una visión contemporánea “donde da miedo al punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre (Ariès; 2008: 196)”. Aquí la muerte representa un quiebre en la vida, pues supone también el “reconocimiento de un destino, donde por cierto la propia personalidad no es aniquilada sino adormecida (Ariès; 2008: 88)”. De esta manera emergen sentimientos de sufrimiento y temor en los sujetos pues la muerte implica el fin de un



camino, que junto con el advenimiento del Juicio Final (en el catolicismo) proponen la salvación o el padecimiento eterno de las almas en la perpetuidad de dos mundos alejados del mundo terrenal y de la comunidad.

En el noroeste argentino las vivencias y ritualidades de la muerte son necesarias para comprender la dimensión cultural, como parte del proceso de mestizaje fruto del colonialismo. “Los fenómenos religiosos populares dan la clave para entender el complejo problema de creación cultural [...] la cultura mestiza mantiene aquí estructuras del pensamiento, formas de expresión simbólicas y un particular lenguaje ritual, mítico y religioso que le viene del pasado indígena (Valentí 1996: 9).” Desde este punto, el foco se concentra en las representaciones que los usuarios de Facebook en Salta tienen sobre la muerte, para ello se plantean preguntas como:

¿Cómo se recuerda al fallecido en la red? ¿Qué sentido adquiere para los sujetos recordar a sus muertos en estos espacios? ¿Este proceso de conmemoración se genera a partir de principios religiosos o paganos? En la construcción de sus mensajes ¿se invoca alguna entidad en particular? ¿Se busca la protección divina del que ya no está? ¿Este proceso, va acompañado de otras formas de ofrecer culto al difunto fuera del espacio virtual?

Sobre la metodología de trabajo

Como parte de la investigación a continuación se expone un primer acercamiento a uno de los perfiles seleccionados para su estudio. En esta instancia sólo se realiza un rastreo de los mensajes publicados en el espacio del difunto, pues el objetivo final se concentra en la formulación de teoría sustantiva que emerja de la voz de los sujetos entrevistados (usuarios de la lista de contactos). Este otro momento se realizará conforme el desarrollo de la investigación, al igual que el rastreo y análisis de un perfil más que permita articular a este caso la voz de otros sujetos que llevan a cabo prácticas comunicativas similares.

La investigación implica en su proceso la comprensión de fenómenos sociales en sus escenarios naturales, mediante la combinación de fuentes de información como la observación y la formulación de entrevistas. Esta forma de trabajo tiene vinculación directa con el método etnográfico de construcción de conocimiento, lo que implica una mirada abierta y flexible para la sistematización de la información y el análisis holístico del hecho estudiado.

El uso de la entrevista en profundidad, a partir de su configuración como herramienta principal de interacción social, establece un acercamiento metodológico taxativo para la generación de datos para la investigación; enfocado en flujos de información, contemplando aspectos que emerjan de manera espontánea durante el relato del entrevistado, es decir, aspectos no verbales y emocionales.

El uso de un registro, que contemple una descripción de las impresiones y sensaciones que se generen en los sujetos investigados y en el investigador durante los encuentros, tiene como



objetivo captar las representaciones y sentidos que los individuos otorgan a sus prácticas, resaltando sus características y propiedades de una manera adecuada y meticulosa.

Para el análisis de la información obtenida la investigación parte del Método Comparativo Constante, que permite combinar el proceso de análisis y la teoría al mismo tiempo. Se busca de esta manera formular categorías o conceptos, que se generen desde la voz de los entrevistados, trabajando de manera dialéctica, en un movimiento espiralado propio de la doble hermenéutica. De esta manera, “generar teoría desde los datos significa que la mayoría de las hipótesis y conceptos no solo provienen de los datos, sino que son sistemáticamente trabajados en relación con los datos durante el proceso de investigación. Generar teoría implica un proceso de investigación”¹.

Análisis del caso: “Yambao Vitecor”

En el momento en que se experimenta la muerte, el hombre observa la finitud de la vida y experimenta el daño que ésta provoca a la red de conexiones con otras personas. La noción de la muerte genera y asocia a sí la idea de ruptura y de transformación de sus estados (Gaytán Alcalá; 2008).

Cuando se experimenta la pérdida de la continuidad en la muerte del otro, surgen los principales procesos de rememoración (Ricoeur: 2004) de los difuntos y la conciencia retorna a aquellos acontecimientos antes vividos y percibidos con la persona que ya no está. Al respecto Pablo Wright establece que:

“se observa que al morir una persona se produce una transformación estructural en las relaciones sociales de su universo de parientes, amigos y conocidos. Un nodo de la red social no existe más, lo cual produce reacomodamientos sistémicos. Tal reestructuración es muchas veces dolorosa y necesita de la voz colectiva para encontrar el nuevo lugar con una orientación apropiada (Hidalgo; 2010: 15).”

El caso de Ramiro Rodríguez de la ciudad de Salta, es uno de muchos en el cual es posible analizar la cantidad de mensajes publicados en su perfil tras su fallecimiento el 14 de abril de 2012. A más de dos años de su deceso su cuenta de usuario en la red, que responde al nombre de Yambao Vitecor, permanece aún en funcionamiento.

Ramiro pertenecía a uno de los barrios ubicados en la zona macrocéntrica de la Ciudad de Salta: villa San Antonio, caracterizado por ser, hasta ahora, parte de la zona roja de la ciudad y lugar

¹Ficha de Cátedra de Seminario y Metodología de la Investigación y Tesis (SMIT). [MMC, el método comparativo constante](#). Universidad Nacional de Salta. Facultad de Humanidades.



de variadas manifestaciones populares como la conformación de comparsas carnestolendas y el consumo de cumbia villera.

Tras un rastreo de las publicaciones en este período, es interesante ver como los sujetos construyen la imagen de Ramiro. Las formas de recordar al difunto son varias, desde publicaciones de mensajes escritos hasta la incorporación de videos y fotografías en las que aparece etiquetado.

Mensajes como:

“Todavía no caigo, para mi vos no te fuiste de verdad, vos seguís aca.”

“Xq nos dejaste xqxq? Diosito xq te lo llevaste? Si nosotros rezamos mucho x el x el, diosito que mi hermanito del alma descanse en paz”

“hola hermano querido te deseo lo mejor alla en el cielo cn dios y se veremo algun dia hasta pronto tkm. Yambao presente”

Es posible ver en estos mensajes como se manifiesta el sentimiento de que de alguna manera Ramiro todavía se encuentra entre quienes sufren su partida. En este tipo de publicaciones también aparece la figura de Dios como encargado mediar entre la vida terrenal y la vida en otro lugar, donde el difunto puede descansar en paz.

“Dia triste porq te fuiste de nuestro lado, de mi lado... se que la luchaste mucho muuchooo pero dios se lleva temprano a las personas buenas ii dulce cmo vo mi amor ... me llevo recuerdos hermosos tuyo... cmo el dia en que empesamos a salir, el dia q fuimos a qitilipi, cuando comenzamos el coleg juntos, cuando ivamos a bailar, cuando fuimos a la carpa, cuando en el mirar nos comprometimos te acordas..?anillo qe nunk me lo saqe ni me lo pienso sacar... te amo con mi vida ramiro ezeqiel... ii te voi a amar toooddaa laa viiidaa... ii como olvidarme de la primera carta qe me mandaste con una rosa... :\$

Ssiimepre en mi corazón ii mas en mii teee aaaammoooooooooooo yambao”

Aquí nuevamente la figura de Dios intercede ejerciendo su figura de juez, llevándose a las “personas buenas y dulces”. Este tipo de mensajes es interesante pues en reiteradas veces se establece esta comunicación directa con la persona que no está: *“me llevo recuerdos hermosos tuyo... cmo el dia en que empesamos a salir, el dia q fuimos a qitilipi, cuando comenzamos el coleg juntos, cuando ivamos a bailar, cuando fuimos a la carpa, cuando en el mirar nos comprometimos te acordas..?”* La figura del muerto aparece como si estuviera aún materializado, como si desde la virtualidad de la red el sujeto entablaría relación con aquellos en quienes se efectúa el proceso de duelo.



Según lo plasmado en el perfil, se puede ver que existe un consumo recurrente de la cumbia villera y del fútbol, por la importancia que adquiere “la cancha” en varios mensajes. Las publicaciones expresan letras de canciones que vinculan la vida al consumo de “vino en caja”, “las esquinas”, “la bandita”, “el ángel que los cuida desde el cielo”. Del mismo modo se encuentran publicaciones de videos de cumbia o canciones románticas que tratan la misma temática.

“Tua amigos y tu barrio, siempre recordaremos el día q tú t fuiste, para mi fue como un sueño, pues nunca esperaba q en una sala te ibas a despedir... Perdoname amigo, te ofresco una disculpa ,akel 14 de abril termino la vida tuya, tu vela esta encendida para q sigas la luz, yo siempre te lo dije NO HAY OTRO COMO TÚ... Solo queda un altar, tus fotos y muchas flores, el recuerdo de tu barra, cumpita ya no llores!! Rosarios y oraciones te rezamos casi a diario, y todos bien presentes RAMIRO te recordamos. Q descanses en paz y luego nos miramos YAMBABO tú t fuiste, hoy te recuerda tu barrio. Llego el siguiente día , el día de la misa y como a sido siempre te despide una sonrisa, de parte de tu banda y de tus familiares,rezamos un rosario y tambien te yevamos flores, se siente bien fulero, ver tu nombre en listones, a la hora del entierro te despedí con canciones... La banda q te sigue, mientras tu madre llora pidiendole a DIOSITO q te tenga en la gloria. RAMIRO se llama, con respeto lo recuerdo, siempre alegre cotorreando en la eskina de su barrio, las parrandas y las fiesta q se arman casi a diario, TE EXTRAÑAMOS HERMANITO hoy rezamos un rosario, en las fiestas siempre alegre hoy te recuerda tu gente, tus amigos se comentan... el YAMBABO fue valiente. La villa esta de luto lo recuerdan todos juntos..... QUE DESCANSES EN PAZ y luego nos miramos AMIGO ya te fuiste, te recuerda tu barrio.....”

Es común encontrar publicaciones fotográficas en donde el difunto aparece con alas de ángel como bajando de los cielos, y en otras ocasiones se lo ve acompañado de la figura de Dios y diferentes mensajes que nuevamente lo interpelan:

“Ahora nos estas mirando desde primera fila hermano... te amo...”

“II MI AMOR TE ME FUISTE,,COMO OLVIDARTE MI REII SI FUISTE LO MEJOR Q ME PASO... LOS ULTIMOS 3 AÑOS FUERON LOS MEJORES,,,VIVIMOS MUCHAS COSS MI AMOR,BUENAS,MALAS,FEAS,II HERMOSAA... HACE UNA SEMANA TE TENIA CNMIGO CAMINABAMOS DE LA MANO II ...NOS REIAMOS... LO QE NUNK VOI A OLVIDAR ES QE TE TUBE SIEMPRE... HASTA EN LOS MALOS MOMENTOS... SE Q SOS UN ANGELITO PERO ANGEL HERMOSO MI AMOR,QE DESDE ARIIBA ME VAS A CUIDAR,II NOS VAS A CUIDAR A TOODOOO PORQ TE FUISTE CMO QERIAS CN TOODO LOS Q TE QERIAN.. SI MI AMOR... SIII SIIISIII TE LLEVASTE NUESTRO ANILLO DE CONPROMISO,NUESTRA PRIMERA FOTO MI



AMOR QE ESO ES LO MEJOR QE TE LLEVASTE PORQ SE Q SIEMPRE VAS A ESTRA
CNMIGO, COMO OLVIDARE ESE DIA QE NOS COMPROMETIMOS QE NOCHE PASAMOS,,, TEE
AMOOO MI AMOR PORQ SOS MIOOOOOO, SOLOOOO MIOOO II LO VAS A SEGUIR SIENDOO
TEE AMOOOO CN MI VIDA ENTERA CMO DICE NUESTRA CANCIONNN :\$ SE Q DORMIS
CNMIGO AHORA COMO LO SABIAMOS HACER II QE ME APRETAS MIS CACHETES II ME TOCA
MI COMO LO SABIAS HACER JAJAJAJAJA ME LLEVO RECUERDO HERMOOSO TUYOO II NO
DA PARA ADESCRIBIR TODOS ESOS MOMENTO MI AMOR PORQ LA VERDD SON MUCHOS ... :\$
A MI AMOR II SI NUESTRO HIJO SE LLAMA LAUTARI EZEQUIEL COMO QERIAMOS,,
RAMIRO EZEQUIEL RODRIGUE TEE AMOOOO CN MI VIDA ENTERA”

Nuevamente aparece aquí la idea de que el sujeto se encuentra en la vida cotidiana del resto de los individuos. El difunto no murió, sino que pervive en el hacer diario y en la virtualidad, que permite hablar con él como si estuviese presente en ese sistema intangible que lo actualiza: “SE Q DORMIS CNMIGO AHORA COMO LO SABIAMOS HACER II QE ME APRETAS MIS CACHETES II ME TOCA MI COMO LO SABIAS HACER JAJAJAJAJA”

Hasta aquí esto pretende ser sólo un primer acercamiento del investigador al verdadero fin del trabajo, que consiste en desentrañar los sentidos que guardan los usuarios de Facebook a la hora de comentar, publicar y recordar a otra persona por medio de la virtualidad.

Se entiende que “el luto se inscribe en una dinámica en torno al comportamiento, con actos y rituales públicos que expresan la situación interna del duelo (Hidalgo; 2010: 20)”, lo que llevaría a los sujetos a exponer sus diálogos e intimidades en lo público de las redes. Sin embargo, las etapas posteriores de recolección y análisis de información permitirán expandir el horizonte en la búsqueda del origen de las prácticas comunicativas que giran en torno a la muerte. Desde este punto el panorama se hace más claro cuando se pretende comprender si esta situación corresponde o no a nuevas formas de rendir tributo a los muertos en nuevos soportes comunicativos; si hoy en día se visita el perfil del difunto como si se visitase la tumba de un pariente o conocido; y si es o no una práctica que posee un sentido social de carácter milenario y que pervive en nuestros contextos de globalización y culturas de masas como forma de resistencia.

Bibliografía consultada

ARIÈS, Philippe. *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. 3ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008. 272 p.

ALLOUCH, Jean. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2006.



ELIADE, Mircea. *De los primitivos al Zen III: La muerte, la vida después de la muerte y la escatología*. Buenos Aires: Ediciones Megalópolis, 1978

HIDALGO, Cecilia (comp.); Stropparo, Pablo (et.al.) *Etnografías de la muerte: rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*. Buenos Aires. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad. CICCUS, 2010.

IMBELLONI, José. *Religiosidad indígena americana; Estudios antropológicos y religiosos*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1979.

MARAFIOTI, Roberto. *Sentidos de la comunicación: Teorías y perspectivas sobre cultura y comunicación*. Buenos Aires: Editorial Biblios, 2005.

MAMANI BERNABÉ, Vicenta. *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. Bolivia, La Paz, 2002.

MÍGUEZ, Daniel; SEMÁN, Pablo y otros. *Entre santos, cumbias y piquetes: Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos, 2006. 230 p.

MORBAN LAUCER, Fernanda. *Ritos funerarios. Acción del fuego y medio ambiente en las osamentas precolombinas. Academia de Ciencias de la Republica Dominicana. Comisión de Arqueología*. Santo Domingo, República Dominicana: Editorial Academia de Ciencias de la Republica Dominicana, 1979.

RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

VALENTIE, Maria Eugenia. *Religiosidad popular en el noroeste argentino*. Grupo de estudios Mythos y Logos. San Miguel de Tucumán: Centro Cultural AbertoRougés, 1996.

Sitios Web:

- Historia de las Religiones. Los ritos funerarios prehistóricos. Huellas de ritos funerarios prehistóricos.
<http://www.historia-religiones.com.ar/los-ritos-funerarios-prehistoricos-5> [Consultada el 29/11/2012]
- Día de muertos. Época prehispánica actual.
<http://endeland.blogcindario.com/2009/10/00412-dia-de-muertos-epoca-prehispanica-actual.html>[Consultada el 30/11/2012]
- Capítulo III. La tradición de día de muertos
http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lco/ruiz_l_ag/capitulo3.pdf
- ARAUJO PEÑA, Sandra Alejandra y otros. El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo. Universidad de Londres
http://www.udlondres.com/revista_psicologia/articulos/stamuerte.htm[Consultada el 29/11/2012]



- La muerte en el México Prehispánico
<http://rojointenso.net/foros/index.php?showtopic=4647>
- GAYTÁN ALCALÁ, Felipe. *Santa entre los malditos. El culto a la muerte en el México del S XXI*. Liminar. Estudios sociales y humanísticos, Vol. VI, Núm.1, enero-junio, 2008, pp 40 -51. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, México. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74511188004>
- BOYD, D. (2006). Social network sites: my definition. *ManytoMany*(entrada en blog) http://www.zaphoria.org/thoughts/archives/2006/11/10/social_network-2.html
- DINUCCI, D. (1999). *Fragmentedfuture*. Print, 53, 220-222
http://tothepoint.com/fragmented_future.pdf
- O'REILLY, T. (2004). What is Web 2.0. <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>
- BOYD, D. Y ELLISON, N. (2007). Social Network Sites: Definition, History and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1) <http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd.ellison.html>
- CASTAÑEDA, L.; González, V. & Serrano, J.L. (2011) Donde habitan los jóvenes: precisiones sobre un mundo de redes sociales. En Martínez, F. y solano, I. *Comunicación y relaciones sociales de los jóvenes en la red*. Alicante: Marfil. pp 47-63
http://digitum.um.es/jspui/bitstream/10201/25353/1/castaneda_gonzalez_serrano.pdf

Pertinencia histórica, y producción de conocimiento en la coinvestigación: jóvenes de comunidades indígenas en el NOA.

Autoras

JUAREZ, María Celeste (CONICET/CILECI-U.N.Sa)

celestedemorillo@gmail.com

ZAFFARONI, Adriana (CILECI-U.N.Sa)

amizadri@gmail.com

Salta (CP4400) Argentina

Resumen

La ponencia comunica las reflexiones del colectivo Rescoldo (Humanidades, U.N.Sa) a partir de su experiencia de coinvestigación con comunidades indígenas del NOA. El trabajo se enmarca dentro de la reflexión de un colectivo de investigación docencia y trabajo comunitario Rescoldo, preocupado por la necesidad de promover un pensamiento epistémico que suture el pensamiento naturalizante e inaugure modos de interpelación de la realidad capaces de hacer posible un conocimiento social situado de las ausencias y de las emergencias (De Souza Santos, 2006) a través de la recuperación del rol de las prácticas intelectuales y la reflexividad, como prácticas sociales, en la configuración de la memoria colectiva.

La coinvestigación representa un estilo novedoso de producción de conocimiento científico situado. Su principal atributo se vincula a la posibilidad de investigar con los otros en condición de paridad. Esta ponencia brinda algunos de los aportes que la coinvestigación genera en el trabajo colaborativo entre académicos y miembros de las comunidades indígenas, experiencias que venimos poniendo en acto en comunidades originarias de los Valles Calchaquies y la región del Chaco Salteño.

La reflexión desnuda las prácticas históricas de "*memoricidio*" que se ejercen sobre las comunidades. La crítica más importante que realizan los jóvenes de las comunidades refiere al dispositivo de dispositivos de control social de los credos religiosos, y *las pedagogías de la desmemoria* presentes en la cotidianeidad de las instituciones escolares, cargadas todavía de una matriz españolizante y eurocentrista.

Palabras claves: coinvestigación, juventud, NOA.

1. Introducción

La coinvestigación representa un estilo novedoso de producción de conocimiento científico, que apuesta por la necesidad de restituir el lugar en la producción de teoría social. Su principal atributo se vincula a la posibilidad de investigar con los otros en condición de paridad, es decir, intentando superar la distancia entre doxa y episteme a partir de la categoría de prácticas intelectuales (Mato). Con ello consideramos que la intelectualidad y la posibilidad de la reflexión no son atributos exclusivos de las prácticas académicas de los universitarios. Más bien, nuestras reflexiones se encaminan hacia el pluralismo epistemológico, el que promueve la construcción de teoría social



desde la política de la diferencia, poniendo en diálogo las diferentes matrices de saberes y haceres (Zaffaroni, 2010).

Esta ponencia recupera en parte las reflexiones suscitadas a partir de nuestras experiencias de coinvestigación con comunidades indígenas en el NOA, particularmente lo que emerge del trabajo colaborativo con jóvenes de dichas comunidades, localizadas en los Valles Calchaquíes y la región del Chaco Salteño, en el Noroeste Argentino.

2. Puntos de partida: los parámetros epistemológicos.

Partimos de considerar que el tono de época contemporáneo está marcado por un ritmo de la realidad ante la cual la teoría sufre un desajuste para explicar/comprender el complejo mundo actual. La resolución de este desfase es epistémica, puesto que involucra el pensamiento como actitud ante la realidad, como posicionamiento que se interroga ¿Cómo puedo colocarme ante aquello que quiero conocer? (Zemelman, 2011) Se trata de reflexionar en torno de la urgencia de un saber socialmente útil (Saltalamachia, 2007), en términos de lo que las teorías sociales del sur pueden aportar al horizonte emancipatorio desde el reconocimiento de la pertenencia cultural de la región, de la pluralidad de saberes, desde estilos de investigación que permitan la tarea colaborativa entre intelectuales y comunidades desde prácticas de reflexividad promotoras de pensamiento crítico.

En las aportaciones teóricas del autor es posible rastrear líneas de reflexión preocupadas por desafiar los discursos hegemónicos, de circulación global, respecto del fin de la historia y la determinación de la imposibilidad de modelos de sociedad alternativos al capitalismo. El discurso sobre lo real como dado se ontologiza, construyendo en ello la imposibilidad de alternativas de pensamiento que “alumbren” la comprensión de la realidad. Las preocupaciones teórico-epistémicas de Zemelman tienen que ver con la necesidad de historizar el presente, alumbrar la reflexión desde una producción intelectual incapaz de renunciar al elemento inherente de todo sujeto pensante: la matriz histórico-cultural desde la cual se problematiza lo real y se construye conocimiento sobre éste.

El desafío para comprender lo real-presente radica en el componente de imaginación y creatividad como componente de la intelectualidad latinoamericana. Se trata de dar a luz formas de conceptualización de la realidad socio-histórica que rompan con la separación entre lo real como externalidad y el sujeto, se trata de dar de baja al “...condicionamiento de lo invariante para poder rescatar el movimiento interno de lo dado, que es el movimiento de los sujetos, que plasma la dinámica interna de lo dado” (2010: 356) Ante esta interpelación, el desafío consiste en animarse a pensar y actuar en base a una percepción de la realidad como escenario de despliegue de las posibilidades constitutivas de los sujetos, atendiendo a la premisa de que “los sujetos son siempre sujetos situados en relaciones múltiples y heterogéneas, las cuales conforman el espacio que los determina en la naturaleza de su movimiento, que se traduce, en primer lugar, en el surgimiento de la necesidad de ocupar un espacio en el que tiene lugar el reconocimiento a pertenencias colectivas, lo que se acompaña de la conformación de una subjetividad social particular” (2010: 357)



Zemelman (2010) destaca las formas tradicionales de abordar la realidad, las que se caracterizan por ser formas cristalizadas que han ejercido un amplio predominio en el mundo académico latinoamericano durante gran parte del siglo XX, las cuales no obstante la evidencia de su agotamiento teórico (no sólo por centrarse en un cuerpo de conceptos con contenidos y relaciones específicos y definidos de una vez; si no también porque derivan de un “pensamiento cerrado”, en tanto no se abren a lo posible, a lo incierto, cerrando con ello, la posibilidad de articular “conocimiento y presente) siguen estando vigentes en los campos de producción de conocimiento de lo social. La obra del pensador chileno hace posible la formación de un pensamiento abierto y problematizador - antes que teórico - con el objeto de descubrir el futuro en lo real de hoy.

Por otra parte, la coinvestigación representa una forma de producir conocimiento válido para los colectivos sociales que en ella intervienen. Como heredera de la tradición cualitativa latinoamericana guarda elementos en común con la IAP (Investigación Acción Participativa) los que reseñamos a continuación:

- Ambas procuran vincular investigación y acción social; en la medida en que ponen en discusión el sentido social de la producción académica y acercan a ésta a las acciones de transformación social.
- Rompen con el “phatos de la distancia”, es decir, cuestionan el ideal positivista de la neutralidad valorativa, de la objetividad expresada en la distancia que separa y desvincula el objeto de estudio de quien lo investiga.
- Buscan “empoderar” a los sujetos individuales y colectivos que participan de estas formas de hacer investigación, de manera tal que las acciones presentes y futuras se vean fortalecidas mediante la reconstrucción colectiva de los sentidos construidos acerca de la acción social.
- Recuperan las mediaciones comunicativas en la medida en que interpelan la interacción social desde la apropiación reflexiva de los conocimientos.

Aún cuando comparten las características antes esbozadas, la coinvestigación se aleja de la IAP en al menos tres grandes campos de problematización:

- la dimensión del poder, puesto que en este estilo de hacer ciencia se asume que los actores sociales que no pertenecen al ámbito específico de la academia representan interlocutores válidos con igual cuota de poder y participación en el proceso de “amasar ciencia”, puesto que son quienes pueden dar cuenta del objeto de estudio ya que intervienen en sus contextos desde lo experiencial.
- el rol de los encuadres conceptuales, ya que los conceptos ordenadores son lábiles, ofrecen marcos posibles de interpretación que son amplios, flexibles. No dejan de estar presentes, pero sólo quedan incluidos en el proceso de la investigación una vez realizada una historia social de los mismos, de modo tal que pueda evaluarse su pertinencia y fertilidad como herramientas heurísticas.
- el orden del saber, en virtud del cuestionamiento que hace la coinvestigación sobre la separación entre doxa y episteme. Asumiendo una distribución simétrica del poder y la horizontalidad en la comunicación se busca interpelar la dimensión del poder presente en la academia, que obtura la



verdad del actor social y la subyuga (cuando no la niega o enmudece) Tal como lo plantea Espitía Vásquez, en este estilo de investigación, el protagonismo del intelectual académico radica en la lucha “contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, del discurso” (2008: 99)

Santiago Castro Gómez (2007) plantea que las herencias coloniales son reproducidas por las universidades en la medida en que esa mirada colonial sobre el mundo obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental, que él denomina “la hybris del punto cero” dado que representan la estructura triangular de la colonialidad (poder, saber, ser) Esta hibrys del punto cero se asienta en dos componentes: el primero de estos es la estructura arbórea del conocimiento y de la universidad. Los conocimientos tienen unas jerarquías, unas especialidades, unos límites que marcan la diferencia entre unos campos del saber y otros, unas fronteras epistémicas que no pueden ser transgredidas, unos cánones que definen sus procedimientos y sus funciones particulares. El segundo elemento es el reconocimiento de la universidad como lugar privilegiado de la producción de conocimientos. La universidad es vista, no sólo como el lugar donde se produce el conocimiento que conduce al progreso moral o material de la sociedad, sino como el núcleo vigilante de esa legitimidad. La universidad es concebida como una institución que establece las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, entre la doxa y la episteme, entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de “validez científica”) y el conocimiento ilegítimo.

La ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. La tesis que sostiene Castro Gómez (2007) es que la universidad moderna encarna perfectamente la “hybris del punto cero”, y que este modelo epistémico se refleja no sólo en la estructura disciplinaria de sus epistemes, sino también en la estructura departamental de sus programas.

Entiéndase que la coinvestigación busca equilibrarse como una forma de trabajo colaborativo entre practicantes intelectuales y académicos sin caer en una forma de investigación militante. Se trata de abonar espacios de diálogo entre quienes integran estos colectivos de investigación. Las iniciativas de investigación no se relacionan simplemente con preguntas del tipo ¿Qué investigo? sino también con las del tipo ¿Para qué investigo?, y también acerca de si investigo “sobre” ciertos actores o grupos sociales, o “con” esos actores o grupos sociales, al menos como proyecto y dependiendo de los actores. Estas dos últimas preguntas son de carácter ético y político, y ellas condicionan de entrada las preguntas de investigación, la aproximación epistemológica, la elaboración teórica y los planteos de método (Mato, 2001).

2.1 La reflexividad como eje gravitante del proceso

La reflexividad retoma el desafío de dar cuenta de las prácticas sociales como estructuras simbólicas de significación desde las cuales representaciones, imaginarios, afectos, deseos, la dimensión de lo



utópico se entrelazan como modos situados de producción de saberes que no son como lo plantean Espitúa Vásquez, Valenzuela, Cubides “ni totalmente reflexivos, ni formalmente racionales, ni arraigados en mentes individuales” (2008: 105) La noción de prácticas de reflexividad permiten visibilizar un conjunto de saberes “difícilmente textualizables” En tal sentido recuperamos los aporte de A Giddens quien nos brinda herramientas de análisis para comprender todo un abanico de prácticas sociales que son no discursivas, pero que se convierten en parte importante de las tramas simbólicas que dotan de significado el “estar en el mundo” para diversos grupos humanos.

La reflexividad no constituye una autorreferencialidad del pensamiento y de la subjetividad que nos permitiría mayores procesos de explicitación de los saberes que ya saben y, por lo tanto, procesos de acompañamiento y co-construcción de los saberes o de reducción de las ambigüedades características del lenguaje como lo han propuesto las perspectivas hermenéuticas. Tampoco es una simple conciencia o actividad calculante y razonante para producir adaptaciones más finas a la realidad, sino la posibilidad de que la propia actividad del sujeto se vuelva objeto de explicitación para captarse como actividad actuante. Se trata de deconstruir el devenir histórico del grupo social desde procesos de escisión y de oposición frente a lo instituido.

2.2 Las políticas de lugar

Desde la coinvestigación asumimos la necesidad de producir conocimiento situado. Éste se relaciona con el concepto de “lugar” y es abordado por las Ciencias Sociales desde varios puntos de vista, desde su relación con el entendimiento básico de ser y conocer, hasta su destino bajo la globalización económica y también en la medida en la que sigue siendo una ayuda o un impedimento para pensar la cultura. Para algunos, la ausencia de lugar es una “condición generalizada de desarraigo”, y si bien forma parte de la condición moderna, significa en muchos casos, como en el de los desplazados, exiliados y refugiados una experiencia dolorosa. Sin embargo el lugar ha sido ignorado por muchos pensadores, y las teorías de la globalización han marginado la cuestión “del lugar”.

Aunque coincidamos en que la identidad siempre es construida y nunca fija, el lugar -como la experiencia de enraizamiento con la vida diaria-, continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás para todas. Las relaciones entre el concepto de localización, el concepto de conocimiento y las subjetividades, sin duda, están sujetas a la pertenencia a un lugar físico, a un grupo humano, ciertas prácticas compartidas, a una memoria que se construye en común. En efecto implica un conjunto de prácticas compartidas, en la operatividad de ciertas creencias, en la ritualización de ciertas producciones, en las festividades y en los juegos infantiles (Palermo: 2005, 37).

La persistente marginalización del lugar en las teorías de las ciencias sociales generó un pensamiento de las realidades sometidas históricamente al colonialismo occidental. El dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social. En efecto, al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al



servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, casi toda la teoría social convencional ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo. Esta negación del lugar tiene múltiples consecuencias para todas las teorizaciones, tanto desde las teorías del imperialismo hasta aquéllas de la resistencia, el desarrollo, etc.

Dentro de esta reflexión sobre el lugar aparece el conocimiento como una actividad práctica situada, constituida por una historia de prácticas pasadas y cambiantes, que funciona más a través de un conjunto de prácticas, que dependiendo de un sistema formal de conocimientos compartidos, libres de contexto (Zaffaroni, 2010)

Estas prácticas guardan en sí mismas el potencial experimental para convertirse en invenciones políticas de ruptura con el orden social imperante, se denominan “políticas de lugar” para dar cuenta de formas de intelectualidad creadoras de otros mundos basadas en saberes y prácticas experienciales situadas o concretadas en sus “localidades sociales, económicas y culturales específicas” (Escobar y Hatcourt, 2002). Se trata de prácticas que retan la validación política y epistemológica del lugar. Implican un proceso de reflexividad mediante el cual las prácticas de los actores sociales situadas en un territorio devienen en acontecimientos políticos que redimensionan positivamente las nociones de localidad, ubicación y sentido de pertenencia (Garzón, 2000; Oslender, 2000) representan formas otras de “escribir el mundo”.

3. Trabajo colaborativo con jóvenes de comunidades indígenas del NOA

En buena parte de las reuniones académicas de las que participamos, emergen los interrogantes respecto de cómo se inicia el trabajo de la coinvestigación, en términos de la construcción del objeto de estudio, los objetivos, la metodología, los modos de validación de las categorías. Sucede que en la coinvestigación el proceso de nominar lo real histórico surge colectivamente, entre quienes deciden formar parte del proceso. La experiencia inicia “haciendo”, no pensando cómo hacer. Son las prácticas del hacer conjuntamente las que promueven el espacio para el diálogo, y es allí que el proceso va dando lugar a una diagnosis de la comunidad, sobre la que se decide intervenir desde un proceso investigativo colectivo.

En el caso de las comunidades indígenas del chaco salteño, ese proceso inició en el trabajo con los jóvenes de las comunidades de La Puntana y La Curvita, con quienes hemos levantado un Centro Cultural Joven, y hemos desarrollado 3 proyectos de emprendimiento comunitario. En el caso de las comunidades indígenas de los Valles Calchaquíes, la experiencia inicia con tareas de intervención comunal, con proyectos de intervención y de voluntariado que trabajando sobre DDHH, Salud sexual e identidad nos permiten construir el vínculo afectivo en el que reposará la posibilidad de iniciar la investigación colaborativa. Es “haciendo” entre tod@s que vamos “sabiendo”, vamos dándole nombre a lo real, a las características del lugar. Y se trata de un proceso real de diálogo intercultural, porque los saberes propios de la comunidad “conversan” con aquello que puede llegar a aportar la academia,



sin desconocer obviamente las tensiones que nacen en las diferentes formas de nombrar lo real y que se hacen presentes en el proceso de la investigación. Trabajar desde la política de la diferencia produce “escalofríos epistemológicos” (Huerco, 2011) desde los cuales es posible interpelar los dogmas académicos y los saberes por éstos negados, construidos como ausentes (De Souza Santos)

3.1 Los jóvenes de las comunidades indígenas del Chaco Salteño

A raíz de nuestra convivencia con la comunidad en ocasión de nuestras visitas al lugar, se sumaron al colectivo de investigación, algunos docentes del colegio secundario y la escuela primaria de la zona. En diferentes oportunidades la conversación giró en torno de las dificultades que tienen los docentes blancos al enseñar en contextos multiculturales, dado que no existe dentro de la formación de grado una instancia que les brinde conocimientos sobre las comunidades. De los maestros que ejercen su profesión en la zona, la mayoría procede de otras ciudades. Ninguno de ellos pertenece a alguna comunidad originaria, dado que la política educativa a nivel provincial no permite que los miembros de las comunidades puedan estudiar en el nivel superior universitario o no universitario. A raíz de la matriz españolizante que tiene la escuela y dado que los niños que ingresan a ésta no hablan castellano, el sistema perversamente condena a los originarios a la situación de abandono, deserción y exclusión del sistema. De este modo, son muy pocos los originarios que llegan a estudiar en el nivel superior del sistema. Además de las fallas de la política educativa, se suman también las de las políticas públicas en general que mantienen una deuda histórica con las comunidades, dado el estado de abandono (en materia de salud, vivienda, trabajo, conservación de la naturaleza, educación) en el que viven la mayoría de ellas.

Analizando la situación educativa de la zona, los jóvenes señalaron:

“...muchas veces cuando comenzamos a estudiar en la escuela, en la universidad nos da vergüenza, tenemos miedo de ser discriminados”

“Los jóvenes originarios tenemos que tomar conciencia de dónde venimos y los blancos, la cultura blanca muchas veces no nos reconocen y tampoco respetan las leyes, porque sino respetarían la obligación de la educación bilingüe”

“Para estudiar se necesita plata y también cuesta mucho integrarse, nos sentimos discriminados en la escuela por la sociedad europea blanca porque niega la identidad de nuestros pueblos, porque nos han impuesto una nueva cultura”

Asimismo los integrantes de las comunidades hacen referencia a que los conocimientos brindados por la escuela entran en conflicto con los conocimientos tradicionales “ancestrales”, la escuela se dice intercultural y bilingüe pero no contempla las particularidades culturales e identitarias y menos tiene en cuenta los impactos negativos que la imposición de un modelo occidental causa en los niños. En tal sentido existen muchas familias de comunidades que se niegan a mandar sus hijos a la escuela.

Más allá de estas apreciaciones críticas acerca de la escuela, la misma despierta expectativas de ascenso social, algo que era desconocido para las comunidades. Esto provoca situaciones



conflictivas en algunos jóvenes que confrontan nuevos saberes con saberes tradicionales y otros marcos y modelos sociales posibles, es decir incorpora nuevas identidades. Asimismo las pautas culturales que transmite la escuela a través de la currícula, incitan a un consumo que la mayoría de las veces no se satisface en el ámbito de las ofertas y posibilidades de la comunidad. Es decir se da una situación tensa entre las ofertas seductoras de occidente y las prácticas tradicionales, que poco a poco se van perdiendo.

3.2 Los jóvenes de las comunidades indígenas de los valles calchaquíes

A partir de talleres con miembros de las comunidades de San José y Santa María de Catamarca y Los Quilmes de Tucumán se trabajaron temáticas vinculadas a la interculturalidad. Se elaboró un diagnóstico socio-comunitario histórico de las comunidades de modo tal que se pueda historizar la situación actual de los pueblos originarios de la región. Uno de los aspectos más señalados por los participantes tenía que ver con el papel de la educación escolarizada y su anulación de las cosmovisiones milenarias. También surgió el desconocimiento en el que se encuentran los docentes de las escuelas primarias y secundarias que siguen transmitiendo la enseñanza de la historia de las comunidades “como si no viviéramos, como si sólo se tratara de los mayas, los incas y los aztecas...” Buscamos colectivamente comenzar a elaborar acciones comunitarias que instalen la cuestión de la interculturalidad en la agenda pública. En tal sentido, una de las actividades que se está realizando desde septiembre hasta noviembre se denomina “Herramientas para una práctica intercultural” y está convocando a docentes de la región. Es objetivo de esta acción el crear un espacio de debate y reflexión para sentar las bases de un intercambio de conocimientos y saberes en el ámbito de la Escuela, que permitan avanzar en formas prácticas de convivencia pluricultural y en la edificación de una conciencia colectiva fundado en el dialogo reparatorio que contribuya a procesos de revalorización cultural y rescate de la identidad y la memoria.

Entre los objetivos específicos se encuentran el de favorecer a la construcción de estrategias didácticas/pedagógicas que contribuyan al abordaje crítico de la práctica docente orientada a recrear ámbitos de convivencia y participación democrática de la comunidad educativa y, complementariamente, el promover la extensión de la tarea educativa en el ámbito de la comunidad, que ayuden a la reconstrucción de los procesos identitarios y la memoria colectiva.

4. Reflexiones

Las acciones emprendidas tuvieron como supuesto fundamental la existencia de un otro diferente y valioso. En todo momento se buscó definir con él lo que es la realidad y el conocimiento (en el sentido que lo plantea Valenzuela Echeverri; 2008). Esto fue posible gracias a un doble proceso de reflexión colectiva; desde los miembros de Rescoldo implicó un ejercicio de revisión de los saberes y una contextualización de los mismos que permitieron luego la comprensión de aquello que proviene de fuera de la propia subjetividad, de aquellos mensajes que no pueden ser anticipados, previstos, ni



programados por nuestro dominio subjetivo del mundo, en definitiva, de aquellos mensajes provenientes de una cosmovisión diferente. Para los miembros de la comunidad, entre ellos y fundamentalmente los jóvenes, implicó un proceso de reapropiación y revalorización de la propia cultura, como así también el fortalecimiento de la identidad y la memoria colectiva.

Las acciones concretadas hasta el momento han dado lugar a prácticas intelectuales, entendidas éstas como aquellos saberes, significaciones, visiones tejidas desde la trama de relaciones de un colectivo en particular, que implican una construcción de sentidos anclada en el lugar, con posibilidades de proyección futura. Esto ha sido posible en virtud de que la tarea de investigar se hace con el otro, en un diálogo de saberes no subordinado a campos de significación rígidos y epistémicamente jerarquizados. Es desde allí que se permite problematizar “con” los actores y organizaciones la situación de crisis, incertidumbre y conflicto, abriendo instancias de producción social de conocimientos vinculadas con la transformación (Huergo, 2002)

Reafirmando la coinvestigación como un horizonte de posibilidad para el cambio en los colectivos sociales, también queremos destacar el carácter decolonial de esta investigación que se fundamenta en un diálogo experiencial. En el ámbito de la academia pervive aún la visión de ese imaginario subalternizante de la investigación cada vez más hegemónico, según Mato, en las universidades latinoamericanas, que señala induce de entrada a deslegitimar la producción intelectual de los actores sociales con quienes se investiga. Reduciendo su saber a simple doxa de la cual hay que expurgarlos con el objeto de mejorar su práctica. La coinvestigación invierte esa primacía de las prácticas académicas para colocar en el eje central las prácticas de reflexividad de los colectivos, que no son otra cosa que conocimientos y saberes desplegados en la práctica. La coinvestigación permite decolonizar en clave crítica y propositiva la generación de conocimientos dentro de la misma academia. De cierto modo inaugura una lucha por el sentido de la investigación social colocándola en sintonía con las nuevas rutas e incertezas políticas y sociales que impone el cambio de paradigmas epistemológicos en la sociedad contemporánea.

La apuesta por un tipo de investigación reparadora es un indicio de la empezar a valorar el inmenso espacio cultural de nuestros pueblos originarios, sentando las bases del respeto pluricultural y pluriétnico. A pesar de siglos de violencia las comunidades originarias están esperanzadas de un nuevo tiempo, que termine con una muy larga historia de desaciertos. Pacientemente, en la inmensidad de esta región desertizada por la voracidad de la codicia, construyendo sueños en la dulce mirada de los jóvenes que la viven.

Como colectivo planteamos reconcebir las Ciencias Sociales desde la pluriversalidad epistemológica y la creación de vínculos dialógicos dentro de esa pluriversalidad que apunten a proyectos de intervención epistémica y social decoloniales. Si la primera ruptura epistemológica fue con la doxa en nombre de la episteme para subir al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las universidades con sus equipos docentes e investigadores es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la doxa sino frente a la episteme, para bajar del punto cero. El ideal ya no sería el de



la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento (Castro Gómez). Se trata de abonar caminos que permitan dar cabida a la existencia de todos los mundos, en pie de igualdad.

Coincidimos con Zemelman (2006) en que uno de los grandes desafíos del conocimiento histórico social es el de activar la realidad, a partir, precisamente, de la puesta en acto de un pensar capaz de aprender de la práctica cotidiana de los sujetos y los colectivos sociales. Las ciencias Sociales se enfrentan al desafío de generar conocimiento desde las prácticas, desde los haceres y los sentidos que se tejen en el entramado de lo real histórico. La renuncia al iluminismo es una de la urgencia más sentidas por el continente; ello implica colocar el interrogante de ¿para qué se hace ciencia?, ¿para qué quiero conocer? Este tipo de interrogantes son los que abren la posibilidad de alejamiento de la inercia de los nombres teóricos y de las estructuras conceptuales a partir de los cuales se identifican los fenómenos, el lenguaje a partir del que se nombran y se predicen las propiedades y atributos de la realidad. En Zemelman, la respuesta a estos interrogantes es clara: se trata de conocer para actuar sobre la realidad. Esto tiene implicados dos grandes nudos de reflexión: “1) La práctica social no es posible entenderla como equivalente a la tecnología. La práctica no se desprende de premisas teóricas, como son algunas prácticas tecnológicas que sí pueden derivarse de premisas teóricas de las ciencias naturales y; 2) No es sólo el problema de las mediaciones. Es fundamental entender que la práctica social no es posible reducirla a un objeto teórico; porque en la práctica social están asociadas todas como dimensiones de ésta, lo que nos plantea el problema de que la práctica social es quizá la forma de realidad socio-cultural de las más complejas” (2006: 109)

Asumir la radical necesidad de la transformación de la realidad a partir de un conocimiento histórico social que recupera el protagonismo de los sujetos en la historia implica la conformación de una sensibilidad epistémica capaz de detectar las realidades potenciadas, las que no están prescritas necesariamente en un corpus teórico, sino que emergen y se constituyen en relación a lo que se quiere conocer, y el para qué se quiere conocer, conformando así un para qué axiológico o ideológico. El horizonte utópico de la producción de conocimiento va de la mano con ciertas prácticas de reto a la academia, ya que sólo es posible empezar a pensar las ciencias sociales de otro modo desde la aventura porque los intelectuales se asuman como sujetos pensantes, históricamente situados, lo que implica un esfuerzo por colocarse en lo dado desde su mismo transcurrir. Cualquiera que sea el para qué de la investigación, en un sentido valórico, axiológico o ideológico, hay un requisito insoslayable, si realmente se quiere construir un conocimiento que cumpla la función de activar la realidad (en el marco de la relación entre conocimiento y práctica).

Desde esta perspectiva, la exigencia de conocimiento conduce a los intelectuales a concebir la realidad como el tejido donde se entranan sentidos, saberes, experiencias, prácticas. Se vuelve un imperativo para el conocimiento de lo social prestar atención al estar-siendo y a los formatos de



interacción de los sujetos y colectivos sociales, lo que obliga a mirar las dinámicas gestantes de los procesos sociales, más allá del peso de la estructura y más acá de la necesidad de ser sujeto que aunque callada, es la que nos constituye.

Pensar la realidad en movimiento para apropiarse de sus dinamismos rebasa las bases de la cientificidad porque la referencia es a una forma de movimiento que es posible de construirse. Habrá que ver la potencialidad (elementos por devenir que pueden ser activados) destacando que cada teoría es incompleta o inacabada, sobre todo si se piensa al presente como una realidad que es constituyente. La realidad deja de ser simple producto de génesis para convertirse en productiva. La realidad conjuga dos dimensiones: la histórica (producto), y la política (construcción) y aparece como una articulación entre lo dado y lo potencial. Se trata de ir a los contornos excluidos considerando que los contenidos dados por teorías cerradas tienen pluralidad de significados y nada está totalmente terminado. Es el pensar histórico como pensar constructor el que nos lleva a la construcción de la utopía, porque no existe utopía que no pueda realizarse.

5. Bibliografía

- Appadurai, A (2006) La globalización y la imaginación en la sociedad contemporánea. Disponible en www.appadurai.com
- Castro Gómez, S (2007) “Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes” en libro El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Castro y Grosfoguel (Editores). Siglo del Hombre, Bogotá.
- Cubides, H Y Durán, A (2002) Epistemología, Ética y política de la relación entre investigación y transformación social en Revista Nómadas Nº 17. Universidad Central. Colombia.
- De Sousa Santos, Boaventura (2004) “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” En: Conhecimento prudente para uma vida decente “Um discurso sobre as Ciências” revistado. Cortez, Sao Paulo
- Escobar, A (1996) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en libro La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Colombia: Norma.
- Espitia Vásquez, U (2008) “Producción de conocimiento, prácticas intelectuales y reflexividad” en Revista Nómadas Nº 29. Bogotá: Universidad Central.
- Guiddens, A. (2003) La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración. Buenos Aires: Amarrortu.
- Juárez, MC (2013) “*Del pensar en verbo y el hombre proyecto: algunas aportaciones epistemológicas latinoamericanas para interpretar el presente*” Trabajo final del curso de Posgrado: Cartografías epistemológicas desde las Teorías sociales críticas del Sur, a cargo de A Zaffaroni. Facultad de Humanidades, U.N.Sa. Salta



- Mato, D (2001) “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder Crítica de la idea de Estudios Culturales Latinoamericanos y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido” en Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, Volumen VII.
- Palermo, Z (2005) Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina. Córdoba: Alción.
- Zaffaroni, A (2010) Procesos identitarios, prácticas sociales y de resistencia juveniles. El caso Salta NOA. Argentina. Tesis de Doctorado- Facultad de Cs Sociales. UBA.
- Zaffaroni, A –et al- (2009) Pájaros del Silencio. Memoria y protagonismo de los Pueblos Originarios. Editorial Millor, Salta.
- Zaffaroni, A –et al- (2011) Kakanchik. pájaro de las tormentas.La resistencia del pueblo Quilmes. De la diáspora al eterno retorno. Voluntariado SPU. Salta.
- Zemelman, Hugo (1992) Los horizontes de la razón. II Historia y necesidad de la utopía. Editorial Anthopos, Barcelona.
- Zemelman, Hugo (2006) El conocimiento como desafío posible. Instituto pensamiento y cultura en América A. C. (IPECAL), México DF.
- Zemelman, Hugo (2011) Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz, Bolivia.
- Zemelman, Hugo (s/a) Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las Ciencias Sociales latinoamericanas. Instituto pensamiento y cultura en América A. C. (IPECAL) s/d.

Hacia una universidad intercultural: el desafío de decolonizar sus saberes

Fabiana Lopez

CILECI-U.N.Sa

fabiralopez@gmail.com

Salta-Argentina

Resumen

La presente ponencia intenta dar cuenta de los avances de la investigación llevada adelante en el marco de mi tesis de maestría. En la misma, se ponen en tensión los conceptos de interculturalidad y educación superior desde una mirada decolonial a partir del recupero de experiencias de estudiantes indígenas que cursan carreras en la Facultad Humanidades de la Universidad Nacional de Salta y de la Universidad Nacional del Litoral.

En las últimas décadas se observan avances significativos, en distintas áreas -respecto a los pueblos indígenas - que luego de siglos de invisibilización, han sido incluidos en acuerdos internacionales, así como en textos constitucionales, leyes y normativas en la mayoría de los países latinoamericanos. Estos avances, aunque importantes, son aún insuficientes, habida cuenta de los efectos de siglos de discriminación y sometimiento, sufridos tanto por pueblos indígenas como por afrodescendientes. El educativo es uno de los campos en los cuales pueden observarse avances en esta materia, aunque frecuentemente más en el nivel del discurso y la norma, que en el nivel de lo práctico (Mato, 2007:63)

El ámbito de la educación superior es uno de los campos que se muestra más rezagado y cuyo atraso se observa principalmente en dos cuestiones fundamentales: a) el acceso a la universidad, debido a condiciones objetivas y posibilidades reales de los jóvenes pertenecientes a comunidades indígenas o afrodescendientes, b) el reconocimiento y valoración de sus lenguas, saberes colectivos milenarios y sus modos de producción de conocimientos y aprendizajes -que no son reconocidos ni incluidos- en los planes de estudio, producto de una herencia colonial que estableció una jerarquía epistémica que privilegió el conocimiento y su forma de producción: la de la cultura occidental, descalificando los saberes y conocimientos de los pueblos originarios, institucionalizado a través del sistema universitario global.

Sin embargo, a pesar de ello, hay varias experiencias puestas en marcha en la región que resultan innovadoras, por ejemplo las experiencias de la El programa Thakhi, Universidad de Tarapacá. Arica-Chile, el Programa de educación intercultural bilingüe en los países andinos (PROEIB Andes) Universidad Mayor de San Simón Cooperación Técnica Alemana (GTZ), el Programa de Diálogo intercultural de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas del Externado. Universidad Externado-Colombia, Programa de Apoyo a la Formación Superior y a las Licenciaturas Indígenas (PROLIND-Brasil), o el caso de las universidades indígenas interculturales como: Universidad Autónoma Indígena Intercultural, creada por el Consejo Regional Indígena del Cauca, en Colombia o la Universidad Intercultural Amawtay Wasi creada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), entre otras, como es el caso del trabajo realizado por el CILECI en marco de



las Tutorías Indígenas en Facultad de Humanidades de la U.N.Sa y el trabajo de articulación con la Universidad Nacional del Litoral, experiencias que presentaran en esta oportunidad.-

Palabras clave: jóvenes indígenas/educación superior/interculturalidad

Ponencia completa

Universidad y Decolonialidad

Aníbal Quijano, con un grupo de intelectuales latinoamericanos-provenientes de diferentes disciplinas humanas y sociales- han abierto una nueva perspectiva, una nueva mirada sobre los procesos sociales de América. Entre ellos podemos citar a Walter Mignolo, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Zulma Palermo, Santiago Castro Gómez, entre otros, quienes transitando caminos de descolonización buscan maneras otras de pensar a Latinoamérica desde adentro. Estos intelectuales reunidos en torno al proyecto que han denominado modernidad/colonialidad/decolonialidad se han lanzado al desafío de abrir la posibilidad de hablar sobre mundos “otros” y sobre la generación de conocimientos de otro modo¹, en palabras de Grosfoguel (2006:45) es un llamado a un universal que sea pluriversal, es decir: “a un universal concreto que incluiría a todas las particularidades epistémicas que conduciría a una ‘socialización del poder descolonial transmoderno’. Como dicen los zapatistas, ‘luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles’”.

La posibilidad de pensar desde y como latinoamericanos permite analizar críticamente prácticas y discursos anclados en discursos hegemónicos. Al respecto, el sociólogo brasileño Boaventura del Souza Santos (2009) propone y construye una Epistemología desde el Sur.

Las Epistemologías desde el Sur representan el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, tanto científicos como no científicos, promoviendo nuevas relaciones entre estos diferentes tipos de conocimiento. Esto implica tomar como punto de partida prácticas de grupos sociales que han sufrido- de manera sistemática- destrucción, opresión y discriminación producto del capitalismo/ colonialismo que no han hecho más que reproducir y naturalizar situaciones de desigualdad, bloqueando lo que él denomina *imaginación emancipadora*.

El descubrimiento de América, da cuenta del encuentro con “otros”. Esos otros no son más que los pueblos sobre los que se expandieron las grandes potencias europeas. Esto dio lugar a procesos cuyo eje fundamental fue la construcción de un patrón de poder y dominación colonial/moderno, eurocéntrico, basado en la idea de raza que permitió el establecimiento de una jerarquía racial/étnica global que privilegia a los conquistadores sobre los conquistados, que desde el supuesto de diferencia biológica ubicaba a unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros:

¹ Un ejemplo de ello son las reuniones del Foro Social Mundial realizado en África (Senegal y Kenia) y Latinoamérica (Brasil).que tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre.



“la idea de raza, es una construcción mental que expresa la experiencia básica de dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo la racionalidad específica, el eurocentrismo” (Quijano, 2000: 201).

A su vez se estableció una jerarquía epistémica que privilegia el conocimiento y su forma de producirlo occidentales por sobre los saberes y conocimientos de los pueblos indígenas, prontamente institucionalizado a través del sistema universitario global. Así, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales terminaron articulados en el orden cultural dominante. Europa concentró bajo su hegemonía el control de la subjetividad de la cultura y en especial del conocimiento (su producción).

Esta situación -producto de la conquista y el comienzo del colonialismo moderno- da cuenta de una forma de injusticia, que en palabras de De Souza Santos. “funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc., se trata de la injusticia cognitiva.”(2009:16). Desde su punto de vista no hay peor injusticia que esta, porque es la injusticia entre conocimientos, anclada en la idea de un conocimiento universal, producido como perfecto desde los inicios de la ciencia moderna.

Es por ello que todo aquel que pretenda deconstruir para dar lugar a la posibilidad de la emergencia de saberes otros en una institución como lo es la universidad, no debe desconocer que la misma es una invención del Estado y que en el caso de Latinoamérica no solo arrastra la herencia colonial sino que además refuerza la hegemonía cultural, económica y política de occidente posicionándose como la única capaz de producir “conocimiento y tecnología para el “desarrollo” local con valor “universal”, y que tal concepción se encuentra sostenida en principios euro-logocéntricos que otorgan validez a esa finalidad, reconociendo una forma única y verdadera de conocimiento. (Palermo, 2006:2) esto puede visualizarse a la perfección en la estructuración de sus disciplinas, en los temas que se investigan, en los textos que se producen mayoritariamente, en los regímenes de evaluación que se aplican, el reconocimiento de sus profesionales como académicos y hasta en su estructuración física.

La universidad encarna lo que Santiago Castro Gómez denomina la hibrys del punto cero² (2005) es decir, la pretensión de postular un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista existentes, sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista. Desde este concepto sostiene que la universidad refleja un modelo epistémico que es claramente observable en la estructura arbórea de sus epistemes (disciplinas) y de sus facultades. La hybris del punto cero se refleja por un lado, en las disciplinas cuando se recortan ciertos ámbitos del conocimiento y se definen temas que pertenecen

² Para Santiago Castro Gómez (2005:88) la hybris del punto cero se forma, precisamente, en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo, en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de Occidente. El punto cero sería, entonces, la *dimensión epistémica* del colonialismo, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o “superestructural” del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su “infraestructura”, es decir, como algo *constitutivo*. Hacia mediados del siglo XVIII, Europa se mira a sí misma como en disposición de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer un juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes o futuros), y también como la única cultura capaz de unificar al planeta bajo los criterios superiores de ese parámetro.



exclusivamente a la disciplina. A su vez esto define que debe enseñarse y como, es decir se establecen cánones y los cánones son dispositivos de poder que sirven para “fijar” los conocimientos en ciertos lugares, haciéndolos fácilmente identificables y manipulables. Por otro lado, también es posible observarla en la forma en como la universidad se estructura, así las universidades se dividen en facultades que a su vez tiene departamentos y/o institutos que acogen a distintos programas o proyectos de investigación. Las facultades funcionan como una especie de hogares de refugio para las epistemes y los departamentos y/o institutos receptan a profesores/investigadores/especialistas en cada una de las disciplinas vinculadas a la facultad en cuestión. Desde este modelo epistémico, es poco probable que los profesores/investigadores puedan moverse de un instituto a otro y mucho menos entre una facultad y otra, “porque son como prisioneros de una estructura universitaria, esencialmente fracturada” (Castro Gómez, 2005:84).

Dos cuestiones para pensar respecto a si es posible transitar hacia una universidad productora y reconocedora de saberes otros, nos aportan las reflexiones de Zulma Palermo (2006) y Adriana Zaffaroni (2010), quienes sostienen que solo es posible mirar situadamente. Esto nos lleva a reconocer que las características de la formación sociohistórica de la nación Argentina fundada principalmente en valores hispánicos, sostenida por una aristocracia criolla que mantuvo los mismos como “núcleos duros de la cultura” (Palermo, 2006). Es sobre estos valores que se asienta una concepción sectorial de base racial que repite las estructuras de colonialidad /subalternidad.

Zaffaroni (2010) sostiene -al respecto- que la Argentina se erigió con una tendencia blanqueadora y europea que tomó como parámetro de normalidad que operó por el exterminio o la invisibilización de indios y de negros. Los indígenas, aniquilados finalmente en la llamada “campaña del desierto” operada en el sur y en la “campaña del desierto verde” en el norte. Los negros reducidos a la servidumbre y utilizados como carne de cañón en las guerras independentistas.

Esa homogenización operada desde el puerto, estableció un sistema de concentración de poder por el que los territorios “interiores” quedaron relegados del proyecto civilizatorio, desde el momento mismo en que Buenos Aires se consolida al ser reconocida como capital de la nación:

“el conflicto de poder entre Buenos Aires y el “interior” (provincias) quedó instalado y se mantiene hasta el presente habiendo generado “dos ‘historias”: la nacional (indiana, hispánica, criolla), y la cosmopolita, es decir la europea, considerada como paradigma” (Ighina, 2000: 15 citado en Palermo, 2006).

También este mismo proceso que construyó la tensión Interior/Bs.As., dio origen a formaciones de alteridad propias (las provincias) y que operaron también mediante la extranjerización de todo aquello que no encajaba dentro del ser argentino. A su vez la jerarquización Bs As/Interior a su vez permitió construir la idea de *aboriginalidad*. Desde esta idea los indígenas solo tiene existencia en la ruralidad. Sin embargo, si consideramos los datos provistos por el último censo, observaremos que la mayoría de las poblaciones indígenas se ubican en las ciudades y en los cordones periféricos de las mismas. Esto da cuenta de lo funcional del concepto antes mencionado puesto que el mismo es



funcional a un pensamiento que considera que los indios y los negros ya no existen y si existieran solo los encontraríamos en muy bajo porcentaje: “En suma podemos señalar que la nación criolla de 1810, quiso mostrarse blanca en 1910 y parece aceptarse mestiza en el 2010”. (Zaffaroni, 2010)

Educación Superior Intercultural

En las últimas décadas se observan avances significativos, en distintas áreas -respecto a los pueblos indígenas - que luego de siglos de invisibilización, han sido incluidos en acuerdos internacionales, así como en textos constitucionales, leyes y normativas en la mayoría de los países latinoamericanos. Estos avances, aunque importantes, son aún insuficientes, habida cuenta de los efectos de siglos de discriminación y sometimiento, sufridos tanto por pueblos indígenas como por afrodescendientes. El educativo es uno de los campos en los cuales pueden observarse avances en esta materia, aunque frecuentemente más en el nivel del discurso y la norma, que en el nivel de lo práctico (Mato, 2007:63)

El ámbito de la educación superior es uno de los campos que se muestra más rezagado y cuyo atraso se observa principalmente en dos cuestiones fundamentales: a) el acceso a la universidad, debido a condiciones objetivas y posibilidades reales de los jóvenes pertenecientes a comunidades indígenas o afrodescendientes, b) el reconocimiento y valoración de sus lenguas, saberes colectivos milenarios y sus modos de producción de conocimientos y aprendizajes -que no son reconocidos ni incluidos- en los planes de estudio, producto de una herencia colonial que estableció una jerarquía epistémica que privilegió el conocimiento y su forma de producción: la de la cultura occidental, descalificando los saberes y conocimientos de los pueblos originarios, institucionalizado a través del sistema universitario global.

Sin embargo, a pesar de ello, hay varias experiencias puestas en marcha en la región que resultan innovadoras, por ejemplo las experiencias de la El programa Thakhi, Universidad de Tarapacá. Arica-Chile, el Programa de educación intercultural bilingüe en los países andinos (PROEIB Andes) Universidad Mayor de San Simón Cooperación Técnica Alemana (GTZ), el Programa de Diálogo intercultural de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas del Externado. Universidad Externado-Colombia, Programa de Apoyo a la Formación Superior y a las Licenciaturas Indígenas (PROLIND-Brasil), o el caso de las universidades indígenas interculturales como: Universidad Autónoma Indígena Intercultural, creada por el Consejo Regional Indígena del Cauca, en Colombia o la Universidad Intercultural Amawtay Wasi creada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), entre otras, como es el caso del trabajo realizado por el CILECI en marco de las Tutorías Indígenas en Facultad de Humanidades de la U.N.Sa y el trabajo de articulación con la Universidad Nacional del Litoral.



La Universidad Nacional de Salta y la experiencia de las Tutorías Indígenas del Colectivo Rescoldo-CILECI³

Ahora bien, ¿qué sucede en nuestra universidad? Nos aporta Palermo (2006): *“La Universidad de Salta –provinciana, fronteriza- surgida en medio de las convulsiones políticas de los años '70, se concibió a sí misma desde el deseo de un perfil “otro”, vinculada al tronco andino y afirmada en el reconocimiento de la propia diferencia, y se sustentó en los principios de una ética solidaria”*. Esto se refleja en la frase que reza en su emblema “mi sabiduría viene de esta tierra”. Esta frase condensa la visión y misión que persigue como institución productora de conocimiento que asume una postura política y epistemológica que diferencia el saber del conocer. Sin embargo, esta definición fue truncada por el golpe militar del '76 y su recomposición no alcanza a concretarse, sobre todo si consideramos las características de nuestra provincia colonial/religiosa/patronal/feudal que preserva los valores hispánicos de las elites criollas locales. Recordemos que nuestra provincia a pesar del reconocimiento nacional e internacional del que goza como un sitio turístico de tradición hispánica solo brinda al visitante una postal con una cultura deslumbrante que adquiere otras dimensiones develadoras cuando se transita la vida cotidiana de los salteños, alejándonos de la escenografía pública de la Plaza 9 de Julio, descubriendo desde las vivencias cotidianas la vigencia de un mundo subterráneo, de otra sociedad que no se muestra⁴:

(...) la de los excluidos, donde la raíz indígena está latente haciéndose visible ó invisible en un juego permanente de sus actores que no tienen otra premisa que sobrevivir, de estar bien como se pueda, resistiendo desde las formas más diversas, en el tumulto de sus mercados y comedores populares, en los asentamientos periféricos de una ciudad que crece demográficamente como ninguna, o en la cerros, donde los puesteros siguen practicando sus antiguas técnicas agrícolas y ejercitando su vínculo ancestral con la tierra en rituales de agradecimiento y respeto a la madre tierra “pacha mama”, o en el páramo ardiente del chaco salteño donde en pleno siglo XXI, resisten estoicamente cientos de comunidades originarias. (Zaffaroni, 2010:18-19)

No obstante este perfil local, el diseño de universidad que se adopta y que rige todavía, responde al paradigma cosmopolita, es decir, europeo, según el modelo generalizado de la universidad argentina. En ese estado de situación, observamos la profunda contradicción en la que se mueve nuestra universidad. Es en los últimos tiempos, en donde comienza a advertir las características del “lugar” en donde está situada, reconociendo las particularidades de la formación histórica de donde participa.

³ El colectivo Rescoldo es un grupo docencia, investigación e intervención sociocomunitaria, que creemos que una de las tareas centrales de nuestra actividad es la batalla cultural contra las concepciones que intentan legitimar y naturalizar la desigualdad en la sociedad. Por eso concebimos a la universidad como pública, popular, democrática, es decir, como un espacio desde el cual disputar significados, producir construcciones de nuevos sentidos, permitir la circulación de diferentes visiones culturales, de proyecto común a partir de la integración de las diferencias, de formación de sujetos críticos, protagonistas de la historia, transformadores de su realidad, constructores de nuevas sociedades y de otros mundos posibles. Su fundadora es la Dra. Adrianna Zaffaroni quien actualmente es la directora del CILECI (Centro de Investigación en Lenguas, Educación y Culturas Indígenas)

⁴Para profundizar más la temática puede consultarse la tesis doctoral de Adriana Zaffaroni (2010) *Procesos identitarios y prácticas sociales y de resistencias en jóvenes del NOA*. Cap. 1.



Las prácticas en las que se mueven los docentes/investigadores, reproducen en la mayoría de los casos, la colonialidad del saber. En una universidad altamente burocratizada, se visualiza claramente la incapacidad para tener miradas otras, es decir la negación de toda posibilidad de existencia de otras formas de conocimiento.

La contradicción entre el decir y el hacer, es un obstáculo a sortear si deseamos avanzar hacia procesos de cambio en los modos de producción de conocimiento dentro de la academia. Si pensamos que a investigación es una práctica, orientada a la producción de conocimiento que debe poder ayudarnos a interpretar la realidad y transformarla, difícilmente avanzaremos por otro camino si no somos capaces de reconocer que siguen vigentes modelos hegemónicos y jerarquizantes, que promueven un investigar alejado del lugar donde los sujetos están siendo y están haciendo.

Nuestra tarea de extensión e intervención socio-comunitaria nos puso en contacto con la realidad de las comunidades originarias de la Puntana y la Curvita del Departamento Rivadavia ubicado al norte de la Provincia de Salta⁵.

Como corolario de nuestra tarea, recibimos la invitación para participar de la colación de grado de los 9 (nueve) estudiantes wichí que finalizaban su ciclo Polimodal. Participamos del acto de colación y recogimos tanto de los jóvenes, sus familias y los caciques de las comunidades el pedido de ayuda para llegar a la Universidad Nacional de Salta para cursar estudios superiores. Demanda que fue captada por el Rescoldo que para concretar esta ayuda organizó una cadena solidaria de amigos, familiares y colaboradores, puesto que la realidad económica y social de los jóvenes no les permitiría costear su estadía en la ciudad (alimentación, hospedaje, transporte, entre otros gastos que demanda estudiar en la universidad).

Así, los jóvenes wichí llegaron a Salta el día 1 de Febrero de 2008. Esto permitió romper con un primer imaginario construido por los docentes de la escuela secundaria: *“este el máximo nivel que con suerte pueden alcanzar estos chicos”* (Docente de la Puntana) razón por la cual la Escuela Media de la comunidad no les brindó una preparación adecuada que les permitiese alcanzar las competencias necesarias para el ingreso a los estudios superiores.

Desde el momento que los jóvenes wichí llegaron a la ciudad de Salta, se diseñó y se implementó un proceso de acompañamiento tutorial de sus estudios universitarios, principalmente en el período de cursado del Curso de Ingreso a los Estudios Universitarios y una vez que finalizó el mismo, en cada una de las materias del primer año. Para llevar a cabo estas acciones se organizaron parejas tutoriales que acompañaron el estudio de los jóvenes wichí, ayudándolos principalmente en la lectura y comprensión de material bibliográfico, fichaje de textos, realización de trabajos prácticos, preparación de exámenes parciales.

Como equipo -a cargo de las tutorías-fuimos interpelados en nuestro rol como educadores, esto nos llevó a plantear una reflexión profunda sobre nuestra formación y las herramientas que nos aportaron

⁵ Durante el año 2007 realizamos las Pre-Jornadas de Jóvenes Protagonistas “Identidad y Compromiso”, en La Puntana y más tarde la creación del Centro Comunitario Espacio Joven y de la Biblioteca Popular Naché Wiché en el mismo paraje



desde nuestras carreras de grado para trabajar desde una perspectiva intercultural, buscando estrategias que permitiesen que estos jóvenes pudieran llevar adelante una carrera universitaria en contextos de desigualdad. Este desafío implicó la posibilidad de apropiarse de elementos necesarios para formar parte de la universidad y tener la posibilidad de “tomar la palabra” en el sentido planteado por Michel de Certeau (1996)⁶ y decir su verdad, respetando su idioma materno, *“nosotros hablamos wichí y la lectura de textos nos cuesta porque tenemos que hacer todo un trabajo, de llevar al wichí lo que leemos en castellano, para entenderlo”* (K. estudiante wichí)

Todos los estudiantes del interior⁷ de la región Noroeste Argentino⁸ que llegan a la U.N.Sa, necesitan afecto y contención para superar el desarraigo de sus lugares de origen. La masividad de la ciudad los inhibe y adaptarse a las nuevas formas de la vida urbana implica otro horizonte en el cual se deben generar estrategias de apropiación. En la ciudad se pierde el diálogo, la urbanidad es para ellos *“menos humana”*, *“hay mucho ruido”* nos comentan. Esto nos llevó a pensar en la planificación de políticas universitarias de “alojamiento”⁹ y retención para los jóvenes que ingresan a la Facultad de Humanidades.

Otras experiencias con jóvenes originarios en el tránsito por la universidad dicen que es necesario establecer un programa de apoyo académico revisando las políticas internas, con el propósito de incrementar el ingreso y la participación de estos estudiantes, mejorando su rendimiento y fortaleciendo sus vínculos con su grupo de referencia, así como, elevar sus tasas de graduación de programas de pregrado. Todo ello tendiente a establecer *“una cultura universitaria más inclusiva que propenda a mejorar el rendimiento académico y social del grupo”* (E. Canque-Programa Thakhi) En la Universidad de Tarapaca –Chile- el 18, 5% de los estudiantes (1617 estudiantes) declaro ser descendiente de originarios¹⁰.

Otra cuestión para reflexionar que los jóvenes wichí subrayan es la violencia en las que se funda nuestra civilización y que pueden observar en varias asignaturas, sobre todo en las materias de corte histórico. Los jóvenes wichí no comprenden las luchas de poderes con las que se organiza nuestra cultura narrada desde una visión hegemónica. Ellos construyen una reflexión acerca de la naturalización de la violencia como constitutiva de la realidad occidental, noción que es extraña a su comunidad y cosmovisión, su cultura que no posee la lógica de la conquista y la lucha.

Reflexiones finales

¿Cómo es posible avanzar en nuestra universidad hacia la decolonización del saber, del ser y del

⁶ La toma de la palabra implica que los sujetos que enuncian puedan forjar su identidad a partir de constituirse en los representantes de sus propios discursos y prácticas.

⁷ Zaffaroni, Adriana. Configuraciones de los estudiantes migrantes de la Universidad Nacional de Salta etc.

⁸ Investigaciones convalidadas en las IX Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Jujuy año 2008. Cuaderno N°34 ISSN 0327-1471

⁹ Alojamiento es un término psicoanalítico, el cual ha sido tomado para construir una categoría para el campo educativo y que hace referencia a la contención afectiva y económica de los estudiantes que llegan a la universidad.

¹⁰ Datos aportados por El programa Thakhi: una experiencia de interculturalidad con jóvenes de pueblos originarios en la Universidad de Tarapacá. Arica-Chile.



hacer? Boaventura de Souza Santos (2009) nos propone partir de tres premisas básicas para desarrollar una epistemología desde el Sur:

- Que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa que si no entendemos esto, difícilmente podremos avanzar por otro camino puesto que si asumimos que la comprensión del mundo va más allá de lo que propone occidente, también asumiremos que la transformación va a ocurrir por vías impensadas para el pensamiento eurocéntrico.
- Que la diversidad del mundo es infinita. “Existen diferentes maneras de pensar, de sentir –de sentir pensando, de pensar sintiendo–, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos –diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro; diferentes formas de organizar la vida colectiva y la provisión de bienes, de recursos, desde un punto de vista económico” (Boaventura de Souza Santos, 2009:16-17). Para las Epistemologías del Sur, esta gran diversidad queda desperdiciada porque, debido al conocimiento hegemónico que tenemos, permanece invisible.

- Que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teóricamente y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría única y general que intente explicar la mundo en su totalidad. Asumir esta premisa implica transitar por un camino tendiente a buscar formas plurales de conocimiento.

Así el estado de la cosa, la Universidad, debe erigirse como el lugar de construcción de alternativas viables y para llegar a ello indudablemente debe asumir la responsabilidad de mirarse a sí misma en el lugar en el que actúa. Solo desde una mirada crítica sobre sí misma podrá avanzar hacia el reconocimiento de asumirse como un espacio que haga posible un mundo donde quepan otros mundos.

Bibliografía

- Castro Gómez, Santiago (2005) *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Ceja - Centro Editorial Javeriano.
- De Certeau, M., (1996) *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Souza Santos, Boaventura (2009) *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Palermo, Zulma (2006) *¿Es posible descolonizar la Universidad? Algunos ensayos de aproximación*. Trabajo presentado en Jornadas Insurgencias, políticas epistémicas y giros descoloniales, Univ. Andina Simón Bolívar, Quito 17-19 de julio de 2006.
- ----- (2007) *Universidad Latinoamericana y descolonización epistémica*. Trabajo presentado en Colonialidad del poder y giros descoloniales. Las insurgencias político-



epistémicas en nuestro tiempo. Caracas - Universidad Central de Venezuela 14-19 de mayo de 2007

- Zaffaroni, Adriana (2010) *Procesos identitarios y prácticas sociales y de resistencias en jóvenes del NOA*. Tesis Doctoral UBA.
----- (2008) Problemáticas de los jóvenes wichis para insertarse en la cultura académica. Informe CILECI-UNSa
----- (2010) *Interculturalidad y pluralismo epistemológico*. Ponencia presentada en el panel “Los desafíos de la interculturalidad”, en el marco del III Simposio Latinoamericano de Investigadores en Jóvenes/Juventud. Santa Fe- Argentina (2010)

Consultorio virtual para jóvenes descendientes diaguitas calchaquíes

Ortega Portal, Cintia Rosalía

Universidad Nacional de Salta. Facultad de Humanidades.

Centro de Investigación de Lenguas, Educación, y Cultura Indígenas (CILECI).

Contacto: gonza_92_04@hotmail.com cintiaortegap@gmail.com

gonzalo.medina.gilli@hotmail.com

Introducción

El siguiente trabajo tiene la intención de visibilizar e intercambiar las experiencias vividas y logradas, a través del *Consultorio Virtual para jóvenes de los Valles Calchaquíes* en la provincia de Salta, perteneciente al Programa de co-investigación en curso de los Valles Calchaquíes - Res. Nº 2187/0- , del Centro de Investigación de Lenguas, Educación, y Cultura Indígenas (CILECI). El Consultorio para jóvenes como actividad de articulación con el proyecto de investigación, es un espacio de vínculo virtual (a través de la plataforma de contenido digital *wordpress*) que busca satisfacer las demandas, dudas e inquietudes que atraviesan los jóvenes descendientes de comunidades diaguitas calchaquíes. Organizado en cuatro categorías de temas generales donde se brinda información específica y donde se publican las respuestas a las inquietudes.

El término juventud no es algo estático ni determinado (más bien una construcción histórica-cultural) que intenta englobar la heterogeneidad de las experiencias de los jóvenes, no demarca una única forma de ser-estar, si no que éstas están dadas por diversas modalidades que la condicionan, es decir, cada época y cada sector social postula formas de ser joven. Desde esta posición se intentará dar cuenta de las realidades más próximas que acontecen estudiantes de las localidades de San Carlos y Angastaco, ubicadas al interior de la provincia de Salta.

Se intentará exponer un panorama de esta experiencia de trabajo con los jóvenes descendientes de las comunidades calchaquíes, sus vínculos con las nuevas tecnologías, sus temas de interés, sus problemáticas y las relaciones que se dan en estos espacios; en relación consigo mismos y con la identidad colectiva.

Visión sobre la categoría de juventud.

Los jóvenes son objeto de análisis de diferentes disciplinas científicas de naturaleza social y/o biológica, dentro de estas disciplinas hay varios enfoques teóricos y metodológicos; sin embargo, la temática referida a la juventud ha sido siempre compleja. Un acercamiento inicial sugiere que la expresión más general del término "juventud", señala al ciclo de vida en que las personas transitan de la niñez a la condición adulta y en el que se producen importantes cambios biológicos, psicológicos, sociales y culturales.



Lo cierto es, que la juventud es portadora de transformaciones notorias e imprescindibles en los códigos de la cultura, e incorpora cambios en las costumbres y en las significaciones propias de cada sector. Las características y la extensión de esas transformaciones varían según las sociedades, culturas, etnias, clases sociales, género y rasgos individuales; es decir, que las limitaciones del término juventud, necesariamente, están dadas por las diferentes modalidades de la condición joven. Mario Margulis y Marcelo Urresti (1.996:11) en su trabajo “La juventud es más que una palabra” plantean que *“la juventud es una condición que se articula social y culturalmente en función de la edad -como crédito energético y moratoria vital, o como distancia frente a la muerte-, con la generación a la que se pertenece -en tanto que memoria social incorporada, experiencia de vida diferencial-, con la clase social de origen -como moratoria social y período de retardo-, con el género -según las urgencias temporales que pesan sobre el varón o la mujer-, y con la ubicación en la familia -que es el marco institucional en el que todas las otras variables se articulan”*, razones por las cuales sería imposible englobar en un solo término los múltiples procesos por los que transita y se construye la condición juvenil, y por lo tanto las diferencias culturales y sociales en los modos de ser joven en los tiempos que nos circunscriben. Al denominar al sector juvenil desde el término juventudes, se está realizando una preferencia en el modo de abordar estos variados actores y sus respectivas constituciones.

Realidad de la juventud salteña: Jóvenes descendientes de las comunidades diaguitas calchaquíes.

El tono de época en el que se encuentran inmersos los jóvenes está teñido de discontinuidades, posicionándolos en un papel de vulnerabilidad social. La presencia de indicadores de vulnerabilidad en los jóvenes, aumenta la probabilidad de su “inadaptación social”. Es decir, se reduce su participación en la sociedad y el disfrute de sus derechos sociales, la precariedad, la exclusión, la gran brecha comunicacional con los adultos y la falta de información en torno a distintas temáticas que en cierto sentido, los traspasan. Actualmente en la Argentina, según el último reporte final de UNICEF, Salta es la quinta provincia con mayor porcentaje de jóvenes. A su vez, este reporte no solo refiere a la cantidad de habitantes de Salta, si no también, pone en evidencia que durante en estos últimos años, los jóvenes son el sector de mayor vulnerabilidad en la sociedad política. Para el caso latinoamericano, Rosana Reguillo (2008) plantea tres plataformas que sitúan al sujeto joven. El primero es la incertidumbre de la época actual, devenido de la crisis financiera a nivel global con implicancias mayores en el plano económico y los cambios en el modelo societal, que no permiten visualizar con claridad un futuro. La precarización en las biografías juveniles está relacionada con el descuelgue de millones de jóvenes del sistema con menos probabilidades de construir lazos con las instituciones de la modernidad, pero sobre todo existe una imposibilidad en los jóvenes para poder priorizarse con certeza sobre su propia biografía. Por último, la investigadora expresa un declive de



las instituciones tradicionales, existiendo una falta de respuestas ante las necesidades que plantean las realidades actuales.

Adriana Zaffaroni aportará sobre la juventud salteña y municipios lindantes que en la provincia *“aparece la multiplicidad e independencia de las culturas juveniles mostrando diferentes estrategias de sobrevivencia, de cambios y alternativas posibles – tanto para sí como para el colectivo juvenil- en un contexto de extrema desigualdad social que los afecta notablemente”* (Zaffaroni, 2008: 21). ¿Y cuál es la realidad de los jóvenes de las comunidades de los Valles Calchaquíes? Entre ellas las que más sobresalen tienen que ver con la particularidad de compartir rasgos sociales e históricos, especialmente de vulnerabilidad que las diferencian de otras juventudes. Son comunidades diaguitas-calchaquíes y entre algunas de sus problemáticas¹ aparece la de la educación primaria y secundaria, a través de sus actores docentes que manifiestan desconocer las características del sujeto cultural que puebla las aulas, cuya raíz ancestral proviene de las comunidades diaguitas-calchaquíes. La docencia manifiesta no comprender las características culturales de los estudiantes, lo que se marca como necesidad de capacitación por parte de los maestra/os y profesores/as. Por su parte los jóvenes escolarizados de la región, demandan la falta de información acerca de las posibilidades de estudiar después de graduarse del colegio. Una de las problemáticas tiene que ver con la migración de los jóvenes a la ciudad. Las/os jóvenes que egresan la mayoría busca “salir” emigrar, en busca de mejores oportunidades laborales. En su mayoría las/os jóvenes que se quedan trabajan como jornaleros en las cosechas de ají para pimentón y de uvas para la elaboración de vinos, el jornal es de aproximadamente \$25 día laboral. Los trabajos que se encuentran son solo temporarios. Esta zona es caracterizada –según el censo 2001- como rural-por lo tanto el trabajo está asociado a actividades agrícolas de subsistencia y comercial.

De allí surge focalizar las necesidades juveniles más cercanas de las comunidades de San Carlos y Angastaco, especialmente a las *“problemáticas detectadas en el sector juvenil en torno a temáticas como suicidio, salud sexual y reproductiva, derechos humanos, entre las más nombradas”*². Con estos datos previos, producto del trabajo de diagnóstico con la comunidad, se priorizó en abordar y ofrecer a los jóvenes una herramienta de expresión y socialización de sus demandas como el Consultorio virtual.

¿Consultorio virtual? ¿Para qué?

Partiendo de los intereses principales del proyecto general: *“El proyecto se llevará a cabo por la Universidad Nacional de Salta y la comunidad de San Carlos y Angastaco, desde un vínculo de*

¹ Las problemáticas son producto del Censo Social desarrollado desde el CILECI y el municipio de San Carlos, en los años 2011 y 2012 y las mencionadas se han identificado como problemáticas prioritarias de la región.

² Fundamentación del Proyecto de investigación Res. N° 2187/0. CIUNSa. Universidad Nacional de Salta. Facultad de Humanidades.



gestión colaborativa, sugerimos profundizar un modelo protagónico de los actores sociales y por ende, la transformación y revalorización de la trama social. Se busca la reconstitución del tejido social primario, en la construcción de los espacios participativos locales, con la legitimación y fortalecimiento de las instituciones democráticas. Observando el estado real de situación, para recuperar y fortalecer las capacidades organizacionales de la comunidad se requiere trabajar arduamente en un proceso de fortalecimiento de prácticas técnicas en materia de gestión, reconocimiento socio/histórico de su comunidad y el fortalecimiento en un basamento ético fundado en los valores propios de cada cultura". Debido a la articulación del consultorio con el proyecto de intervención socio comunitario los ejes y fundamentos del Consultorio virtual rondaron en las problemáticas más cercanas a la comunidad, atendiendo especialmente a las ya mencionadas dentro del sector juvenil.

Se hizo énfasis en la elección de la herramienta multimedia, entendiendo que hacer uso de las nuevas tecnologías de la información y consumo no es más que abrir el panorama sobre los nuevos modos de aprendizaje que tienen los jóvenes. El investigador colombiano Martín Barbero es quien da cuenta de este proceso en las culturas juveniles: "Hace ya veinte años, y cuando rayaba en los setenta, Margaret Mead escribió lucidamente: "Nuestro pensamiento nos ata todavía al pasado, al mundo tal como existía en la época de nuestra infancia y juventud. Nacidos y criados antes de la revolución electrónica, la mayoría de nosotros no entiende lo que esta significa. Los jóvenes de la nueva generación en cambio se asemejan a los miembros de la primera generación en un país nuevo. Debemos aprender junto con los jóvenes la forma de dar los próximos pasos. Es en ellos donde se configuran nuevas sensibilidades "desligadas de las figuras, estilos y prácticas que definen la 'cultura', y cuyos sujetos se constituyen a partir de la conexión/desconexión (juegos de interfaz) con los aparatos" (Barbero, 1.997: 93). Son los jóvenes quienes más desenvolvimiento y cercanía poseen con las nuevas tecnologías, sobre todo si consideramos la importancia en la relación, identificación y consumo que con el medio audiovisual establecen. Esa relación con la imagen, como modo de aprehender los conocimientos sobre la cotidianeidad de sus vidas es lo que rompe con los ya clásicos métodos de enseñanza que tenían las antiguas generaciones, parte del des-ordenamiento cultural que viene a catalizar procesos de las propias realidades, problemáticas y modos de expresarse de las culturas juveniles.

Abrir el consultorio virtual también implicó reconocer la dimensión de desigualdad que atraviesa no solamente a las sociedades, sino especialmente a las juventudes de los países latinoamericanos. Néstor García Canclini (2004) dirá que las culturas juveniles en Latinoamérica se encuentran en la era de desigualdad económica y social producto de los procesos e la globalización, arrastrando a los jóvenes en una situación de precarización laboral y de marginación en las franjas masivas de consumo. Es decir, que no todos tienen la posibilidad al acceso y consumo de información, no solo por su situación económica, sino porque de ello deriva los alcances a saberes y entretenimientos más avanzados que circulan en las redes de internet, sostiene el autor: "Son evidentes las consecuencias



de esta desigualdad para la formación de diferencias culturales y para participar en redes comunicacionales con rangos de diversidad e interculturalidad distintos, en varias lenguas y en circuitos de muchos países” (Canclini, 2.004: 169). Se torna entonces fundamental hacer uso de estas tecnologías de la información y herramientas para el acceso a la comunicación en los jóvenes de los Valles Calchaquíes. Primero porque las conexiones de internet que posee la región es de poco alcance y segundo porque las accesibilidades que ellos poseen se encuentran totalmente vinculadas al uso del celular personal que poseen. Poder brindar información suministrada y validada por profesionales en cada temática, es uno de los principales objetivos del consultorio.

Funcionamiento del Consultorio virtual para jóvenes de los Valles Calchaquíes

Entre los objetivos a desarrollar dentro del consultorio se rescataron los siguientes: Crear un espacio de intercambio para jóvenes de los Valles Calchaquíes donde puedan expresar inquietudes, dudas o propuestas sobre temáticas que ellos consideren relevantes en su vivir cotidiano, en la medida que la plataforma virtual sirva de contacto directo entre los jóvenes destinatarios y el equipo del proyecto. Se buscó proporcionar herramientas validadas por profesionales sobre temas de interés en los jóvenes de las localidades de San Carlos y Angastaco (sexualidad, adicciones, violencia, derechos y otros temas que surjan de su petitorio o dependiendo de las realidades de las comunidades).

El *Consultorio virtual para jóvenes* desde su plataforma virtual en el link: <https://consultoriovirtualparajovenes.wordpress.com/> , tiene articulaciones directas con los talleres sobre prácticas saludables y alfabetización académica del proyecto. Sondea así, entre las siguientes áreas de interés:

- *Tópicos de contacto e información: Sexualidad – Violencia- Derechos- Adicciones.* La función de los tópicos es la de entablar un contacto directo entre equipo profesional del proyecto y los jóvenes de San Carlos y Angastaco. Por medio de dos vías, una general que puede ser leída por todo usuario que entre a la página, y una personal y anónima en la que solo tiene acceso el usuario demandante y en contacto directo con el profesional; se responderán a las dudas, inquietudes y urgencias que se presentasen.
- *Preguntas frecuentes:* es un apartado dentro de esta modalidad donde se visualizarán una serie de preguntas y sus respectivas respuestas sobre temáticas de interés y actualidad en los jóvenes. Se orienta hacia la satisfacción de algunas demandas sobre temas que los usuarios no se animarán a preguntar, y pueden despejar su inquietud a la brevedad con el simple acceso a la página. Por ejemplo: ¿Cuáles son las principales ETS?, ¿Qué es la violencia de género?, ¿Qué se debe realizar frente a algún hecho de violencia familiar?, entre otras. Todas estas preguntas, al igual que lo brindado en las diversas interfaces son respondidas por profesionales especializados.



- *Actualización de información:* en la entrada de la página se presenta información de interés para los jóvenes, intentándose abrir un espacio de intercambio y propuesta por medio de los mismos, que fortalezcan al crecimiento, uso, y apropiación al consultorio.
- *Enlaces de interés:* Se proporciona a los usuarios información de interés por medio de videos, páginas, enlaces directos con otras instituciones, movimientos, organizaciones, que permiten a los usuarios contactarse, relacionarse e interiorizarse sobre espacios de conocimientos que fortalezcan al sujeto y a la comunidad.
- *Próximos eventos:* con la intención de que esta página virtual permita al joven, la comunidad y equipo del proyecto estar en contacto e intercambiar información al respecto de las actividades del proyecto, se destinó una pestaña en donde se visibilizan las tareas y próximos eventos que se realizarán con el proyecto de voluntariado. Tanto para las distintas localidades que se visitarán como para las actividades que los convocarán.

Es necesario aclarar que los establecimientos educativos cuentan con el buzón de preguntas e inquietudes, los cuales una vez observados por los encargados del consultorio y en contacto con los profesionales, responden las mismas. Este buzón permite a los jóvenes depositar sus demandas a modo personal y anónimo.

Conclusiones:

Como actividad de articulación con otros espacios como los talleres de alfabetización académica (dictados una vez por semana por equipo del proyecto de investigación) y con el de prácticas saludables (donde se dictan talleres relacionados al cuidado del cuerpo y prevención de ETS), el consultorio es una herramienta que sirve para reflejar muchas de las preguntas que a nivel personal los jóvenes no se animan a realizar. Especialmente se ha convertido en un espacio donde las otras actividades del proyecto de investigación, encuentran un repositorio de temáticas propias y con la mirada que los mismos protagonistas depositan en ellas, para la elaboración y consecución de las intervenciones comunitarias.

Consideramos que habilitar una página web: "Consultorio Virtual para Jóvenes", no es más que un punto de partida diferente para reflexionar e intercambiar dudas, o preguntas frecuentes por las que los jóvenes de hoy en día se encuentran atravesados. Hablar de tecnología no puede comprenderse simplemente como tecnología de la información, es decir, las nuevas tecnologías se constituyen como herramientas de gran alcance comunicativo. En este sentido, la creación de un consultorio virtual para jóvenes, nos permitirá poner en común las inquietudes de los usuarios, enviar y recibir información, pero sobre todo la posibilidad de crear en conjunto conocimientos que sirvan al desarrollo personal y colectivo de la comunidad.



Bibliografía:

- Barbero, J. M. (1.997). Descentramiento cultural y palimpsestos de identidad. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. III, núm. 5, junio, pp. 87-96. México -Universidad de Colima.
- García Canclini, N. (2.004) Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Editorial Gedisa. S.A. Barcelona,
- Margulis M. y Urresti M. (1.996). La Juventud es más que una palabra. 1.a ed. Buenos Aires - Editorial Biblos.
- Interv S-C Valles Calchaquies (2014). Proyecto de Voluntariado Universitario. Colectivo Rescoldo. UNSa.
- Reguillo Cruz, R. (2.008)."La condición juvenil en la América Latina contemporánea: biografías, incertidumbres y lugares". Buenos Aires. Catedra abierta - Ciclo de video conferencias. Observatorio Argentino DE VIOLENCIA EN LAS ESCUELAS. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=qLiZOUUqa_U
- Zaffaroni A. (2.006). et al: El futuro a través de la mirada joven en Salta. Universidad Nacional de Salta. Salta. CIUNSa.

Prácticas de jóvenes arrendatarios de la localidad de Angastaco

Autora: Liz Rivadeneira

CILECI- UNSa

lizrivasur@gmail.com

Salta Capital

*Su lengua y su religión han sido despedazadas por los sacerdotes de la religión "blanca..."
pero aún así en el indio no ha muerto aquella ética cósmica que hizo de su pueblo, el
pueblo más feliz de la tierra.*

(Reinaga, 1970:307)

Introducción

Este trabajo pretende comprender el sentido que tienen las prácticas de los jóvenes arrendatarios en la localidad de Angastaco. El estudio del sentido de las prácticas sociales se fundamenta, dado que son estas las que permitieron durante siglo comunicar la cultura y cosmovisión de muchas etnias y comunidades indígenas. Estas comunidades pertenecen a culturas ágrafas, otras, además de no poseer ningún tipo de escritura, también sufrieron el violento proceso de extirpación de la lengua materna, este es el caso de las etnias Diaguitas o Kakanas como sería correcto denominarlas.

Es este sentido, el estudio de las culturas de estas comunidades llevan necesariamente al análisis de las prácticas sociales, y de qué forma estas se mantuvieron vigentes aun en los tiempo contemporáneos, donde la modernidad ha calado tan hondo que su cultura pretende impregnarse hasta en los más recónditos lugares. En este sentido la reproducción de una práctica social, sea esta en el cultivo, en las formas de relación y vínculo con las personas y los demás seres, es una práctica de resistencia, que reconocida como práctica ancestral es emancipadora y al otorgarle entidad a las mismas es parte de la descolonización del saber. Es decir, es comprender que existen otros saberes que se gestan desde espacios de reflexión que se dan en torno a lugares no convencionales de producción de conocimiento. Estos saberes, muchas veces no reconocidos por la academia, para esta parte del planeta, son aún más valiosos que los impuestos desde las elites académicas.

La localidad de Angastaco esta situados en al sur de la provincia de Salta en el departamento San Carlos. Cuenta con aproximadamente 2500 habitantes, de los cuales solo una porción se reconoce descendiente o con descendencias diaguitas calchaquí.

El auto reconocimiento identitario es un proceso a partir del cual los sujetos se reconocen como descendientes del Pueblo Diaguita. Sin embargo este proceso no es sencillo de llevarse a cabo, ya que las políticas implementadas por la colonia, en complicidad con diferentes instituciones constituyeron un proceso de colonización y desmemoria.



Por su parte, la comunidad Diaguita Calchaquí Pucara Angastaco, se encuentra en proceso de reorganización desde el año 2003. Conformada en su mayoría por mujeres, estas vienen dando lucha por la recuperación de la memoria y el restablecimiento de sus derechos.

Actualmente las zonas más pobladas del valle están ocupadas por descendientes diaguitas que no se reconocen como tal. Sin embargo, en sus prácticas y sus formas de vincularse con las personas y su entorno revive la cosmovisión de los pueblos andinos. Estas prácticas no son prácticas que se razonan (Lajo, 2003), sino que se “hacen” y en ese “hacer” reproducen y mantienen viva la Cultura Diaguita.

En el pueblo de Angastaco existe un alto grado de migración de familias y por sobre todo de jóvenes a la ciudad. Este fenómeno ha despoblado los pueblos y parajes de la zona. Algunos de estos jóvenes regresan y otros simplemente desarrollan su vida en lugares alejados regresando cada año a alguna festividad o convocatoria colectiva.

Los casos que se toman en este trabajo son casos de Jóvenes de la localidad, algunos de estos jóvenes se reconocen como descendientes diaguitas, mientras que otros no se reconocen como parte de la comunidad, es decir hay una negación de la identidad cultural.

Las instituciones educativas (la escuela y la iglesia) impusieron de manera hegemónica la cultura occidental como cultura verdadera y legítima, mientras que las “otras” se establecen como antiguas, imperfectas, incapaces. A esta construcción Aníbal Quijano (1993) la denomina Colonialidad del poder. Esta imposición hegemónica generó en los jóvenes procesos de negación de la identidad, como un mecanismo de defensa (Zaffaroni, 2011), que fue adoptado ante el exacerbado racismo impartido por la sociedad.

J. Lajo (2003) al explicitar la concepción del tiempo desde la cultura andina, explica el significado de Kay Pacha. Esto es la conciencia colectiva, presente que emerge de un pasado que sigue siendo y se reproduce en el futuro que va a ser. Solo de esta forma se puede comprender estas prácticas y su trascendencia en el tiempo a pesar de las imposiciones hegemónicas de identidades y subjetividades colonizadas.

Los diaguitas de los valles el extrañamiento y la diáspora:

Durante siglos la colonia española y ahora las noroccidentales han negado la preexistencia de las comunidades indígenas en Latinoamérica. El reconocimiento de preexistencia se fue dando gradualmente debido a la lucha que las mismas comunidades establecieron para su visibilización y lucha por sus derechos. Países como Bolivia, Perú y Ecuador fueron los primeros en dar visibilidad a etnias que luchan por la restauración de sus derechos y por el respeto a su identidad.

En el caso de Argentina, las luchas de estas comunidades fueron mucho menos visibilizada y tan dura como las dadas en los otros países. Desde la implementación de políticas de exterminio con los gobiernos de Roca y Sarmiento, se impulsó la construcción del imaginado Estado Nación que no es



más que la homogeneización y el ocultamiento de la diversidad de culturas que aun pueblan el suelo que se denomina Argentina.

Muchas son las instituciones que fueron funcional a la construcción de la novela del estado nación, sin embargo las lucha de las etnias por sus derechos, la autodeterminación y su forma de comprender y de estar en el mundo, no pudieron ser silenciadas aun en el país más europeizado como lo fue (o trata de ser) Argentina.

Esta forma de entender y de estar en mundo, que desarrollaron las comunidades desde tiempos ancestrales, trataron de ser silenciadas a partir de la extirpación de la lengua materna, la esclavitud, el menosprecio a las creencias andinas y la construcción de la imagen del indio como el salvaje o asesino. Desde la llegada de los españoles a tierras diaguitas trataron de imponer su religión, su lengua y cultura, por lo tanto su forma de relacionarse con el mundo. El mestizaje fue una de las formas de colonización más usual y de las más violetas. Fruto del abuso que sufrieron las mujeres diaguitas, los Valles Calchaquíes hoy tiene un alto grado de mestizos descendientes diaguitas.

Los Valles Calchaquíes estaban poblados por comunidades agrícolas de riego, cultivaban en terrazas fluviales. Estas comunidades ocupaban las mejores tierras que se ubicaban a lo largo de los ríos Cachi, Calchaquí, Angastaco, de las Conchas y Santa María.

El territorio Diaguita fue uno de los territorios inexpugnables en la época de la conquista. La investigadora Sara Mata (1990), dice que la colonización tardía de los valles Calchaquíes, con respecto al resto de los andes, fue debido a la tenaz resistencia de las comunidades. A. Bazán en el libro, "Historias del Norte argentino" (1986) realiza una crónica de los enfrentamientos de los calchaquíes con los españoles que pretendían ocupar los territorios de la zona. En los capítulos de su libro describe 35 años de enfrentamiento que se iniciaron en 1630.

En ese periodo, los Valles calchaquíes se convirtieron en zona impenetrable, su mejor arma era el conocimiento que poseían del territorio. Esto les permitió realizar duros ataques en las horas nocturnas, quemando los campamentos españoles, cortándoles las provisiones de agua que conseguían de los ríos o represas, quemándoles iglesias y volviendo a las altas cumbres donde eligieron alojarse ya que eran lugares a los que no pudieron acceder los conquistadores.

La resistencia diaguita fue muy importante para la historia de estos pueblos, en una franja territorial muy amplia, vivían aproximadamente 12 a 20 mil almas (Bazan, 1986), quienes eran reacias al cristianismo y a las imposiciones de instrumentos de dominación social y económica.

La relación del conquistador con el indígena se resolvió con explotación o con mestizaje. Ante la resistencia, el invasor resolvió la situación como tantas veces en la historia: *"si el sometimiento no era pacífico, la ley del invasor fue la guerra y el exterminio de los rebeldes"* (Bazan, 1986)

A pesar de la resistencia planteada por los pueblos diaguitas, los españoles ocuparon las grandes extensiones de tierra que tomaron como objeto de pertenecía, con ellas las familias que en ella habitaban (habitan). La Iglesia pudo implementar sus prácticas evangelizadoras y de extirpación de idolatrías.



El territorio fue y es lo más ansiado por la colonia. Con la llegada de los españoles, el territorio fue apropiado por la iglesia y la corona. A su vez, fue otorgado por Merced Real a los españoles en retribución a méritos militares en contra de los indígenas, *“el otorgamiento de Mercedes reales, estuvo en relación directa con la ocupación del espacio por el proceso de la conquista”* (Mata López, 1990). Los conquistadores usurparon las tierras de manera ilegítima, e impusieron una nueva forma de organización *“la organización de los espacios seguía una lógica de economías excedentarias, extractivas y mercantilistas, junto con la incorporación de nuevas especies de cultivo y animales”* (Zaffaroni, et al., 2011:59). Esto concluyo en dos procesos, por un lado en la desaparición de la propiedad comunal en los Valles Calchaquíes, para dar lugar a la consolidación de la propiedad privada. Y por el otro se configura una nueva forma de organización social que tiene como base estructurante la idea de raza. (Quijano, 1988)

Para esto, los colonizadores utilizaron diversas estrategias de colonización, *“la guerra del desgaste”* (Bazán 1986) fue una de ellas. Esta consistía en el acosamiento a las distintas parcialidades, en las que se desarrollaban las formas más violentas de persecución. Las comunidades en busca de refugio y cansadas de los enfrentamientos migraron hacia zonas en las que los rigores climáticos no permitían la llegada de los españoles. Fueron miles las familias que deambularon por estos sitios. Con la llegada del invierno, el hambre y el frío los obligaba a bajar a las zonas de valle abajo, donde habían dejado sus viviendas y provisiones. Muchos indios ante la necesidad de subsistencia pidieron clemencia a las familias españolas que residían en los lugares que antes habían sido habitados por ellos mismos. El perdón a los indios rebeldes solo se otorgaba con la condición de que se sometieran a lo político y a lo espiritual, debían reconocer al rey como su máxima excelencia y al gobernador como la autoridad local, eran bautizados y adoctrinados por los curas misioneros que residían con las familias de españoles que se instalaron en el Valle. Sin embargo a pesar del perdón impartido el ensañamiento por la resistencia dada a la cultura española aún sigue teniendo fuerza en los territorios diaguitas.

Las instituciones educativas y religiosas cuando lograron instituirse, fueron los puentes de penetración más efectivos del colonialismo. Se impusieron festividades religiosas propias del catolicismo y se rechazaron y caratularon de paganas las festividades propias de la cultura diaguita. La Iglesia, siglos más tarde, en búsqueda de adhesión, ha hecho coincidir fiestas religiosas católicas con las festividades ancestrales, propias de la comunidad. En otros casos la comunidad ha adoptado rituales de la religión católica para poder sostener sus rituales religiosos andinos.

El castigo y la culpa impuesta por la iglesia católica, fue muy eficaz para penetrar el territorio Diaguita. Aunque, la estrategia del conquistador, más importante fue el destierro: muchas familias fueron repartidas en calidad de yanaconas a la ciudad de Salta, Jujuy, Tucumán, Esteco y Buenos Aires.

La desterritorialización fue política común en todo el territorio latinoamericano. En Bolivia, se concentraban los ayllus en parcelas de tierra, esta concentración, denominada *“repartición de indios”* tuvo el claro propósito de control y pago de tributos. *“la política toledana de reducción significaba,*



concentrar gente en determinado territorio o espacio habitable, para facilitar el cobro de tributos y la mano de obra de las minas de plata de Potosí” (Choque Canqui, 2012:75). A diferencia de lo que sucedía en territorio aymara-qhichwa, en el territorio diaguita la desterritorialización se dio con el claro propósito de frenar los enfrentamientos que las comunidades diaguitas daban al colonizador. Los primeros extrañados según Armando Bazán (1986) fueron los indios Hualfines y abaucanes “*Esto fue el comienzo de una política de tierra arrasada impuesta por los vencedores para doblegar rebeldías futuras y repartirse los despojos*” (Bazan, 1986:65). El caso más emblemático es el de las comunidades Quilmes.

Las comunidades Quilmes fueron las protagonistas de los numerosos levantamientos diaguitas. Firmes defensores del territorio, dieron batalla hasta que sus caciques fueron ejecutados y sus comuneros diseminados. Una vez reducida la comunidad quilmes, los obligaron a salir a pie hasta el puerto de Buenos Aires, donde los obligaron a duros trabajos. De esta forma dio origen el barrio porteño que lleva el nombre de la comunidad extrañada.

Actualmente, el sector de los Valles Calchaquíes quedó en manos de pocas familias terratenientes. Numerosos son los comuneros que habitan las “propiedades de sus patrones”, sufriendo las imposiciones, malos tratos y amenazas constantes de desalojos. La situación esclava a la que se encontraron por siglos sometidos los llevó a que muchos huyeran de las fincas donde permanecían. Aún en estos tiempos, el indio no tiene disposición sobre las tierras que habita y trabaja, no tiene derecho a manifestar libremente su posición política, sus creencias religiosas ni mucho menos a manifestar su cultura milenaria.

Sin embargo el retorno del diaguita se manifiesta de otra manera, muchos jóvenes hijos de descendientes Diaguitas retornaron a su lugar de origen acudiendo al trabajo que ancestralmente realizaron sus abuelos. El trabajo agropecuario y de cultivo de pequeñas parcelas de tierra. Tierras a las que acceden con arriendos o con el duro sacrificio de los abuelos para poder acceder a un pequeño pedazo de territorio que les permita reencontrarse con la Pachamama; que les permitió reforzar los saberes ancestrales y reestablecen los valores y principios de una cultura milenaria.

La cosmovisión andina

El pensamiento andino no se trata solamente de filosofía, sino que es una forma de pensarse, de estar en el mundo y de relacionarse con las partes que lo constituyen.

El pensamiento indio es lo que le da forma y fundamento a la lucha. La lucha es por la libertad, la autonomía y la descolonización.

El universo para el andino, a diferencia de la postura occidental, no se puede concebir o comprender desde la unidad o el individuo, sino desde el par, desde la paridad, es por ello que es correcto reconocer un “pariverso” para las culturas andinas, en donde el individualismo del hombre es una limitación para la concepción del mundo. El andino no cree que exista una sola naturaleza humana, la naturaleza humana de occidente como única naturaleza humana es inconcebible.



“La conciencia andina es una conciencia ‘vinculada’ o hecha con las cosas del mundo y de la comunidad, se ‘piensa’ y se es ‘consciente con ellos’; no es una conciencia que mira ‘hacia adentro de sí misma’, aislada, revertida hacia sí misma, primitiva, individualista, solitaria, en una sola palabra: monomaniaca”, (Lajo, 2003: 113)

La comunidad es parte del hacerse juntos, del comprender y del estar en el mundo. Es por ello que para el andino no hay una única naturaleza humana, sino que hay naturalezas humanas (Reinaga, 1970: 91) que representan cada uno de los pueblos indios de América Latina.

Este pensamiento tiene principios que lo rigen. Yves Guillemont en el prólogo del libro Qhapaq Ñan la ruta Inka de la sabiduría (Lajo, 2003), expresa claramente estos principios y sus posibles equivalentes con algunos valores del pensamiento occidental, para una mejor comprensión:

“Los principios que rigen este orden son la proporcionalidad (una sombra de esto podría ser la equidad occidental), la reciprocidad (relaciones vinculantes de redistribución) y la complementariedad (nada funciona con un solo elemento, siempre es par el que mira todo el horizonte completo, es imposible para el varón solo o para la mujer sola mirar el todo, solo los dos juntos mirarán la totalidad)”. (Lajo, 2003:13).

Estos principios que rigen en la vida del andino diaguíta, solo pudieron subsistir a partir de la práctica, ya que su lengua y su religiosidad fueron brutalmente extirpadas, en esta reproducción de la práctica no solo se hereda un saber hacer, sino que se heredó y se pudo preservar la cultura ancestral. La familia en este proceso de comunicación es fundamental, las madres, los abuelos son los que se encargaron de preservar, de reproducir y de difundir la cultura tan valiosa en tan temeroso silencio. Es la familia la infraestructura que condiciona y determina la reproducción de estructuras fundamentales del pensamiento y de la cultura (Lajo, 2003).

A diferencia de la concepción occidental, en el que el hombre es el centro del mundo y dueño de la naturaleza que lo rodea, el andino se considera parte de la misma, es así como la naturaleza, o territorio adquieren una entidad de hermandad y complementariedad con el hombre. Para la cultura occidental, la relación que tiene la sociedad con la naturaleza es de depredación y de extracción de los recursos. Es decir se concibe al territorio desde su faceta materialista, un objeto físico, sin vida y su existencia queda reducida a satisfacer las necesidades del hombre. Sin embargo, para las culturas andinas el principio de complementariedad, reciprocidad y proporcionalidad se rigen para la relación con todos los elementos del cosmos y sobre todos con el territorio, la PACHAMAMA, la comunidad cósmica y sagrada, en la que todas sus partes tienen vida, los cerros, las piedras, los ríos, las plantas y los animales. En la complementariedad de estos elementos y de la naturaleza con el hombre es que surge el equilibrio cósmico. *“El milagro de la vida, el bienestar y la felicidad humana se producen y se desarrollan, cuando estas dualidades entran en un armonioso equilibrio”* (Lajo, 2003:167). Este equilibrio es el responsable de la vida sobre la tierra y de la convivencia del hombre con las demás especies en una armonía de complementariedad y reciprocidad.



Jóvenes arrendatarios y prácticas ancestrales. Caso de Gabo y Ramiro

Gabriel es un joven de aproximadamente 28 años, se dice aproximadamente porque él dice no conocer cuál es su edad y que tampoco quiere saber, ante la pregunta por el dato contestó *“te tenes que fijar en mi documento”*. Vive en una pequeña parcela de tierra de la que es dueña su abuela, Doña María. La pequeña parcela de tierra, cuenta con una casa de adobe y caña; y está ubicada a lo alto de una lomada. Al lado, se encuentra en diminuto corral de ovejas; *“para el bajo”* es donde Gabriel pasa todo el día junto a sus plantas. Si bien Gabriel no se reconoce como descendiente diaguita sostiene que *“mi abuelo seguro que sí, yo ya no creo”*¹ como si la indianidad de cada uno fuera una cuestión de evolucionismo darwinista. Esto no es ignorancia, tampoco mala intención es memoricidio y colonización.

Gabo, como lo conocen todos en el pueblo, cuenta que su abuela pudo cursar sus estudios y fue una de las primeras enfermeras del pueblo. Su abuelo, pequeño agricultor de la Localidad de San Lucas, se dedicó toda su vida al cultivo de frutas y verduras de forma independiente, él, junto a la madre de Gabriel, doña Socorro son los que le enseñaron: *“ella [su madre] me ha enseñao’ como se hace, ya me ha quedao’ grabao’ conmigo”*. Gabo, desde muy pequeño se dedicó al trabajo en la tierra, acompañando a su abuelo, *“yo era más chiquito, nueve años ya hi empesao’ a joder con la tierra. Me gustaba sembrar”*, esto lo hace heredero de valiosos conocimientos del cuidado y el cultivo de la tierra, conocimientos ancestrales que permiten mantener el equilibrio cósmico. Las culturas andinas eran grandes conocedores de la preservación de la tierra, de las especies y de la vida en el planeta. Esta forma de vincularse con la tierra y el cosmos es parte de la cultura diaguita que a partir de la reproducción en los núcleos familiares se pudo preservar. Dice Javier Lajo, que en oposición de la cultura de clases que propone el marxismo, si se pretende comprender la cultura andina, es preciso indagar en el seno familiar que es donde nace y se reproduce la cultura andina, realizando esta crítica al marxismo sostiene que

“(…) descuida el estudio de las condiciones materiales de existencia de las unidades reproductivas de la vida y existencia humana, es decir de las FAMILIAS, que es la fábrica del hombre mismo, dónde se reproduce el ser humano, pero para ser más preciso, dónde se reproduce el trabajador y se repone permanentemente lo que hemos denominado fuerza de trabajo subjetiva (o fuerzas productivas subjetivas), dónde se incluye la educación y la cultura”
(Lajo, 2003:148)

Al indagar sobre su abuelo relata *“el abuelo, él era de Pucara, de ahí se ha veniu’ aquí y acá a estao’, un años ha estao’ aquí. El año ese, se fue y a dicho aquí no mi gusta la tierra, yo me voy a vivi’ a otro lao’, se fue”*. La tierra... mira el abuelo, él hace la pachamama, se llena de gente, por dio’ (...)yo tengo otra forma de la pachamama (...) los primeros días de agosto le doy de comer a la santa tierra nada más” (...) y agrega, *“yo quiero ser lo mismo que mi abuelo”* *“a mí que no me vengan a joder, yo sé bien, a mí, mi abuelo mi ha enseñao’, yo sé bien como se hace la planta, con el carozo, la planta*

¹ Nota de campo, conversación que se sostuvo en el primer encuentro, para acordar la entrevista.



de la rosa, como se hace planta de viña, de todas formas mi ha enseñao' él, mi abuelo" demostrando respeto, admiración por el anciano. Los ancianos, fueron y son personas consideradas sabias para las culturas andinas.

Su vecino Ramiro, con el sobrenombre 'Chancha' es un joven de 33 años, junto a su padre arriendan una finca en la que cultivan en sociedad. Ramiro además se encarga del pasteo y del cuidado de las ovejas que poseen, sus amigas y compañeras a las que todas las tardes lleva a comer y beber a la orilla del río. Ramiro trabaja incansablemente. El sentido del trabajo es el sentido de su vida. Dice Javier Lajo:

(...) que el indígena, en su relación con el medio ambiente 'no trabaja', sino que 'juega o reza', pero que viene a la conciencia como 'haciendo bien las cosas' (el principio del Allinta Ruay), por ejemplo: sembrando, cosechando, pastoreando o formando parte de un ritual que no es 'sagrado', pero es 'complementario' a lo demás de su vida. (Lajo, 2003:41).

Un chico "arreatado" o acelerado, podrían decir algunos, apresurado por volver a donde están sus plantas cultivos y ovejas, es uno de los buscados por algunos de sus vecinos finqueros para que cuide algún pedazo de tierra o le cultive cebolla. El trabajo para él no es castigo, es satisfacción. En las tierras que cultiva, tiene frutas y verduras, cebollas y tunas. Reconocido como descendiente indígena él dice ser "un quebracho"², por su dureza y necedad cada vez que tiene algún malestar o enfermedad.

Las condiciones laborales en las que se encuentra Ramiro no son las mejores, sin un salario fijo, ni una mensualidad que le permita administrar mes a mes, a veces le alcanza y otras veces solamente para sobrevivir. El valor del trabajo para los andinos no es el de la retribución monetaria, sino que es lo que le permite permanecer en el lugar de origen.

La migración en el pueblo de Angastaco es muy habitual. Los jóvenes terminan los estudios primarios y comienzan con el proceso de migración, luego este proceso se consolida más cuando quieren iniciar algún estudio terciario, en las mejores condiciones, pero lo más habitual es la partida a la "Marina" o al "Servicio Militar" del que no regresan, sino es una fiesta popular o para el carnaval con posturas o actitudes que no se condicen con las posturas de los ancestros o abuelos.

Sin embargo Gabo dice "a mí no me vengan a decime vamo' le va costa pa' llevame". Relata algunos de los acontecimientos en los que algunos de sus familiares y tíos pretendían llevarlo a la ciudad de Salta, para que realice algún trabajo. Sin embargo ante las propuestas, la negativa siempre fue la respuesta. "no mi gusta Salta, ya varios me han dicho, anda, estate en la casa, porque a veces dejan la casa botada todo el día, ándate quédate ahí, no mi gusta (...) un tiempo largo mi ido, ahí plantaba rosas para vender y de ahí ya me vuelto para acá y dicho, no. No me gusta Salta" (...) "yo digo, yo me voy a Salta, yo hacía planta pa' vende allá, ¿Quién cuida' acá?, no, dicho no". La permanencia en el lugar de origen es resistencia, resistencia al abandono de lo más sagrado para el indio que es su tierra y resistencia a las imposiciones culturales.

² Nota de campo



Como Gabriel, Ramiro tiene hermanos, parientes, tíos y sobrinos en la ciudad, que se fueron en busca de respuestas a sus necesidades no pudieron volver más a vivir al pueblo, este es el temor de Ramiro y se pregunta *¿Qué voy a hacer en Salta yo?*, tiene muy claro que no está su vida en la ciudad. Gabriel y Ramiro viven de formas muy parecidas sin radio, ni televisión, su entretenimiento es el pastero de las ovejas, la charla con el hermano árbol o la hermana flor.

*Yo siempre vengo y hablo con todas las plantas. Digo buen día a todas las plantas (...) digo buen día pomelo, buen día a todos los duraznos, buen día a la viña...*³ la relación de proporcionalidad es una forma de vincularse en el que todos los seres del cosmos tienen vida y son respetados. El andino y la naturaleza son dos pares que se complementan, ninguno es superior al otro y por lo tanto ninguno avasalla el derecho de existencia del otro. *“viene un arroz para matar los pájaros, [pero] a mí no me gusta matar los pajaritos, los pájaros van comiendo y van quedando ahí no más, no yo no quiero hacer eso”*⁴. Al igual, Ramiro, si bien cría ovejas para el consumo, este sostiene que las ovejas para matarlas se les pide permiso al grupo, pero por sobre todo a la Pachamama.⁵

La relación de hermandad y de enamoramiento que tiene Gabriel con sus plantas es como la que tiene Ramiro con las ovejas. Los otros seres son el par que conforman el “pariverso” donde se desarrolla la vida.

El cuidado de la tierra y su preservación es muy significativo. Hay investigaciones, como las realizadas por los Mabel Manzanal (2007) en las que describen que los agricultores del valle siguen sosteniendo formas de cultivo semi-extensivas. La resistencia ante la imposición de semillas o formas de cultivo son muy claras, dice Gabo, *“Visto’ que en el hospital ¿te dan semillas? No sirven esas semillas” (...)* *“[esas semillas] tienen una enfermedad”* y propuso *“hace la prueba, trae las semillas y siembra, ahí te va a da cuenta. Vo’ siembra por separado. Por ejemplo de la caña para allá, en ese pedacito pongo verdura, esa verdura sale y esta, cuando ya está tirando semilla ya no sirve. Yo todas esas plantas le arrancao’ todo, le arrancao’ y puesto nueva. Mira como esta tiran’me la caña” (...)* *“esa después florece y contagia el durazno”*⁶. Con respecto a la fertilización de la tierra y al uso de químicos Gabriel dice: *[para fertilizar la tierra uso] ceniza, si” “ceniza de la cocina. antes de sembrar, tira blanco ahí y después fanga, busca guano de oveja, algún guano, tira encima y de ahí que salga todos los montes” (...)* *“chau gusano, chau polillas, todo”, “no, no me gusta [echar químicos], si vo’ usa eso te da cáncer” “a mí no me gusta echar ningún remedio, nada a la tierra, ti hace c... todas las plantas de durazno, las ciruelas todo, quema”* recalcando reiteradamente que es su abuelo quien le dijo eso, nos aclara que él sabe muy bien lo que dice porque está por cumplir cien años. Esto a diferencia de la opinión de muchos técnicos, no es una forma de atraso o una negación al progreso, sino que es parte de la resistencia cultural que planten los agricultores concedores de la

³ Entrevista a Gabriel

⁴ Op. cit.

⁵ Nota de campo de la entrevista realizada a ramiro

⁶ Entrevistas a Gabriel



pachamama. Las comunidades andinas eran concededoras del territorio y de la tierra. Tuvieron una tecnología muy avanzada en cuanto a las formas de riego, de cuidado y distribución del agua.

En las investigaciones del libro “territorios en construcción” (Arqueros, 2007; Mnazanal, 2007; Villareal, 2007) los investigadores pudieron evidenciar en la organización de los consorcios de agua, formas primitivas de vincularidad entre los agricultores lo que hacía que estas organizaciones administradoras funcionaran aun sin la intervención de la empresa encargada del servicio. Sin embargo ante estas organizaciones (los consorcios, propiamente dichos) los casos que se tomaron en esta investigación tuvieron posturas disímiles a la de los agricultores de San Carlos. Ante la llegada de la propuesta del consorcio, Ramiro acudió a algunas reuniones en representación de la comunidad. Estas reuniones según la apreciación del joven estaban arregladas y no consideró que tuviera ningún tipo de beneficio para los agricultores de la zona. Por su parte Gabo sostuvo *[el consorcio de agua]* “no me está gustando, no mi gusta” “no, por el tema tenemos que pagar todos los meses el agua, por eso no hay agua en el canal, vos tene’ que ir a buscar el agua, te reclaman... no (...) y no sé de donde son estos, un quilombo hacen estos” “yo por eso he dicho no me voy a meter” y culmina diciendo “de esta banda ya estamos todos *[organizados]*” mientras explica la forma de organización: todos riegan de noche, se hace la toma y todos respetan los días y horarios que les toca, sin ningún tipo de conflicto. *Pareciera que los acuerdos tradicionales (usos y costumbres que vienen de los antepasados) está vigente al interior de los consorcios, donde existen mecanismos informales para solucionarlos, atravesado por relaciones vecindad y parentesco* (Arqueros, 2007:154). En este caso podríamos decir, que no se adquiere ni el nombre de “consorcio”, simplemente se respetan formas ancestrales de distribución del agua. Es decir el consorcio como tal es innecesario y hasta un perjuicio. En este sentido, la resistencia viene dada por la resistencia a las prácticas de cultivo y administración de los recursos occidentales.

La relación de complementariedad con la naturaleza se evidencia en las relaciones que estos arrendatarios construyen con las aves, y el resto de los animales, con los ríos y las plantas. El saludo a las plantas en cada amanecer, la llegada del día y la distribución del tiempo a partir del canto de las aves, ‘el pedido de permiso al llegar a cualquier sitio sagrado’, la resistencia al uso de químicos que ‘le hacen mal a la tierra’ para el cultivo, la ceremonia a la Pachamama cada día de Agosto, la reunión con otros para compartir las vivencias de abuelos y los ancestros en cada festividad que la iglesia impuso, solo son algunas de las prácticas que se pudieron evidenciar en la localidad.

Algunas reflexiones finales

El ensañamiento de los españoles hacia los indígenas por ofrecer resistencia ante la colonización (Zaffaroni, et.al., 2011) aún siguen vigentes, y se evidencian en las practicas, las formas de relacionarse en la que se marca constantemente las diferencias “raciales”. La bronca y el odio que se imparte por parte de los herederos de los colonizadores que reproducen actitudes arcaicas contra los pobladores indígenas, muestran que la lucha y la resistencia indígena tiene vigencia y necesita



fuerzas para resistir a las distintas formas u horizontes de colonización (Quijano, 1988; Rivera Cusicanqui, 2010)

El retorno en la comunidad de Angastaco no solo tiene que ver con el regreso al territorio, sino con el retorno cultural. Es decir, el reconocimiento en esas prácticas cotidianas, heredadas, a una cultura ancestral que sigue vigente. Comprender ese “hacer” como parte de la cultura diaguita es reconocerse como parte de esa cultura y heredero de los saberes. Esto es recuperación de la memoria. Y aunque se sigue insistiendo con el extrañamiento en sus formas modernas, hay formas de resistencia que sobrepasan la razón o la explicación, si es que se quiere encontrar una lógica occidental a estas prácticas.

El colonialismo se reconfigura con el paso del tiempo en sus diversas formas. El horizonte Liberal ha dejado arrasada las tierras, lo que ocasionó la migración de grandes cantidades de familias y de jóvenes

“Todos sabemos de la presencia de Tobas, Diaguitas, Aymaras, Guaranies, etc., que habitaban en los barrios de Buenos Aires, Rosario de Santa Fe, Córdoba, Mendoza, Salta, Resistencia, etc. Todos sabemos también que allí llegaron, víctimas de un modelo capitalista que de a poco los fue expulsando de sus lugares. Antes, a cañonazos; hoy en razón de un orden económico que los empobrece y los obliga a emigrar a las grandes ciudades.”
(Zaffaroni, et al., 2011: 129)

Esta es una forma de extrañamiento moderno reconfigurado, que bajo la promesa del progreso generan cada vez más destierro y pobreza.

La experiencia de estos jóvenes fue tomada en cuenta por el grado de arraigo con su territorio y la defensa incansable por la preservación del equilibrio cósmico (por el que lucharon sus ancestros); y aunque no se tenga muy presente esto, sus prácticas lo demuestran claramente. Sin embargo muchas veces estas condiciones de vulnerabilidad o pobreza en las que se encuentran son aprovechados por los patrones mal intencionados.

¿Por qué los descendientes diaguitas son los más contratados o los buscados para “hacer las plantas” y cuidarlas? Hay un conocimiento de que estos saberes son más “productivos” que los grandes avances tecnológicos, sin embargo, esto no es reconocido como tal. Hay una negación por parte de los patrones, pero, como le es rentable y productivo, prefieren hacer la vista gorda. Estos nunca van a reconocer el trabajo, ni los conocimientos ancestrales del peón indígena.

El retorno cultural, que viene dado de los hijos de madres que, a pesar de que les cortaron sus lenguas para que no reprodujeran el kakan, a través del hacer mantuvieron viva la memoria de los ancestros. Comprender el “saber hacer” como parte de la cultura diaguita es reconocerse como parte de la misma y heredero de esos saberes. Esto es recuperación de la memoria, es recuperación de la identidad, es el eterno retorno del diaguita, el Kay Pacha que retorna, se reproduce en el presente y se recrea en el futuro.



El mestizaje fue una de las formas más brutales de colonización en la zona. Quizás se debe a esto que Gabriel no se reconozca como Diaguita, y si como mestizo o criollo. Esto de todas formas es valioso. El reconocimiento de algunos comuneros como mestizos permite de alguna forma el reconocimiento de la *indianidad que los habita* (ver nota al pie).

Reconocer nuestra parte india es reconocer parte de nuestro pasado y asumir el compromiso de descolonización. Es decir permite dar lucha ante las formas de opresión que se impartió por siglos “*superar esos complejos es reconocer dos raíces o fuentes que pueden tener una forma emancipadora y descolonizadora*”⁷.

En la comunidad Diaguita Calchaquí Pucara Angastaco, son estos mestizos que prefieren denominarse diaguitas, los que pretenden recuperar los conocimientos ancestrales y otorgarles el valor de conocimientos legítimos. Esto es parte de la resistencia, de la lucha y de la descolonización.

Bibliografía

- Arqueros, M. X. (2007). Territorios y tramas locales en San Carlos. En Manzanal, Arzeno, & Nussbaumer, *Territorios en construcción. Actores, tramas y gobiernos: entre la cooperación y el conflicto* (págs. 135-166). Buenos Aires: CICCUS.
- Bazan, A. R. (1986). Las Guerras Calchaquíes. En A. R. Bazan, *Historia del Noroeste Argentino* (págs. 48-74). Buenos Aires: Plus Ultra.
- Lajo, J. (2003). *Qhapaq Ñan la ruta Inka de sabiduría*. Quito: Abya Yala.
- Mata de López, S. E. (1990). Estructura agraria. La propiedad de la tierra en el valle de Lerma, valles Calchaquí y la frontera este (1750-1800). *Andes*, 47-88.
- Manzanal, M. (2007). Prologo. En Manzanal, Arzeno, & Nussbaumer, *Territorios en construcción*. Buenos Aires: CICCUS.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.
- Reinaga, F. (1970). *La revolución India*. Bolivia: Fundación Amaútica "Fausto Reinaga".
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Piedra Rota.
- Villareal, F. (2007). Participación y control político. ¿un resultado de la descentralización? En Manzanal, Arzeno, & Nussbaumer, *Territorios en construcción, tramas y gobiernos: entre la cooperación y el conflicto*. Buenos Aires: CICCUS.
- Zaffaroni, A., Lajo, J., Choque, G., & Chaile, F. (2011). *Kaanchic, Pajaro de las tormentas: la resistencia del pueblo Quilmes*. Salta: MILOR.

⁷ Cita extraída del video “conversa el mundo” en dialogo de Silvia Rivera Cusicanqui con Boaventura de Sousa Santos el 16 de octubre, en el Valle de las Ánimas en la ciudad de La Paz (Bolivia)