

Pueblos indígenas y extensión:

consideraciones para el trabajo desde el diálogo de saberes

José María Bompadre' | jomabom@yahoo.com.ar | Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Recepción: 01/07/20

Aceptación final: 28/08/20

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre cómo problematizar nuestras prácticas extensionistas con pueblos indígenas, sus alcances y límites, las incomodidades que atravesamos y los desafíos a la hora de converger en proyectos donde muchas veces se intersectan modalidades de ser y estar en el “mundo” diversas.

En estas coordenadas, propongo situar la extensión en contextos históricos precisos, desde donde se pueden identificar dispositivos biopolíticos que territorializan a los pueblos indígenas en planos de subordinación y subalternización. A través del reconocimiento de diversas modalidades de autoadscripción y lucha, que visibilizan las capacidades de agencia que ponen en juego en sus prácticas cotidianas, me focalizo en explicitar algunas consideraciones que atienden a visibilizar la construcción histórica de alteridades por parte de las disciplinas científicas y agentes estatales, a la vez que discusiones epistemológicas y ontológicas a tener en cuenta en la praxis extensionista desde el diálogo de saberes.

Palabras clave: pueblos indígenas, extensión, alteridades históricas, discusiones epistemológicas y ontológicas

1 Antropólogo (FFyH/ICA). Secretario de Extensión FFyH. jomabom@yahoo.com.ar

Resumo

O objetivo deste trabalho é refletir sobre como problematizar nossas práticas extensionistas com os povos indígenas, seus alcances e limites, os incômodos por que passamos e os desafios na realização de projetos onde muitas vezes se cruzam modalidades de ser e estar no “mundo” de diversidade.

Nessas coordenadas, proponho situar a extensão em contextos históricos precisos, a partir dos quais é possível identificar dispositivos biopolíticos que territorializam os povos indígenas em planos de subordinação e subalternização. Através do reconhecimento de várias modalidades de autorreferência e luta, que tornam visíveis as capacidades de agência que colocam em jogo em suas práticas cotidianas, procuro explicitar algumas considerações que tendem a tornar visível a construção histórica de alteridades por parte das disciplinas científicas e agentes estaduais, bem como discussões epistemológicas e ontológicas a serem levadas em conta na práxis de extensão a partir do diálogo de saberes.

Palavras-chave: povos indígenas, extensão, alteridades históricas, discussões epistemológicas e ontológicas

Introducción

Al mapear las prácticas extensionistas en las universidades públicas de nuestro país, se observa una ausencia paradigmática de proyectos con comunidades y organizaciones indígenas, a excepción de casos puntuales, muchas veces articulados con proyectos de investigación.

Un punto de partida necesario para problematizar al respecto, refiere a genealogizar e historizar las economías políticas de producción de la diversidad cultural a nivel global y local, atendiendo a los mecanismos de constitución de alteridades históricas (Segato, 2007) situadas, en las que las universidades ocupan un papel significativo, a través de sus agendas extensionistas, de investigación o bien de su curricularización en los planes de grado y posgrado. En estas coordenadas, las universidades muchas veces contribuyen a la visibilización y reconocimiento de los pueblos indígenas, pero también participan en complejos procesos

de otrificación, coadyuvando a la producción de borramientos o producción de ausencias (Santos, 2010) en tanto sujetos políticos de derechos.

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre cómo problematizar las prácticas extensionistas con pueblos indígenas, sus alcances y límites, las incomodidades que se revelan en los relacionamientos y los desafíos a la hora de converger en proyectos donde muchas veces se intersectan modalidades de ser y estar en el “mundo” diversas. Importa señalar que establecer conexiones permanentes entre reflexión teórica y extensión, me permiten definir inicialmente que no estamos estudiando una “cultura”, una comunidad o grupo, sino que esta forma de conocer y saber, se estructura(n) como problema(s) social(es) (Lenoir, 1993), o sea no de un colectivo que “existe” *a priori*, sino en relación a las complejas formas en que la aboriginalidad se entreteje en prácticas, discursos y representaciones, coexistiendo en territorios y temporalidades múltiples, cada uno con sus propios desafíos.

Biopolítica y alteridades históricas

Las problemáticas vinculadas a los pueblos indígenas son fundacionales en la historia disciplinar de las ciencias sociales en general y en particular en la antropología desde la segunda mitad del siglo XIX. En el marco de los enfoques evolucionistas, los pueblos no europeos se constituyeron como su “objeto de estudio” a partir de procesos complejos de alterización por las diferencias (Boivin, M; Rosato, A. y Arribas, V., 2004), siendo clasificados racialmente como “primitivos”, “bárbaros”, “salvajes” –entre otras denominaciones- y ubicados en un estadio de inferioridad, próximo al de la naturaleza. Esta relación de alteridad o de reconocimiento de “otros”, en base a criterios de superioridad (hombres blancos, heterosexuales, racionales *versus* indios irracionales, sodomitas, salvajes) constituyó una de las claves para definir las lógicas de las relaciones sociales coloniales (Quijano, 2000; Lander, 2000). A su vez, fueron el fundamento para la constitución de clasificaciones sobre la humanidad, dando como resultado una tipología de colores a partir de la noción de “raza”, que habitualmente conocemos como blanca, negra, amarilla y colorada.

Esta racialización implicó la naturalización de que la humanidad se compone de razas, y en la cúspide, se encuentra la denominada “blanca”. Al respecto, Aníbal Quijano (2000) afirma que

“La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. (...) Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (p. 202).

Estos saberes coloniales y euromodernos (la forma de vida de los europeos se hegemoniza como el modelo “natural” a seguir), se consagran como el patrón de poder mundial (Quijano, 2000), pero también del saber/poder sobre los otros (Lander, 2000) que justifica la diferencia colonial².

A modo de ejemplo, propongo observar detalladamente la tapa del libro *Zoológicos humanos*, que recupera fotografías de indígenas de finales del siglo XIX, los que fueron retratados, expuestos, animalizados y racializados en el Jardín d’Acclimatation de París, como salvajes y antropófagos.

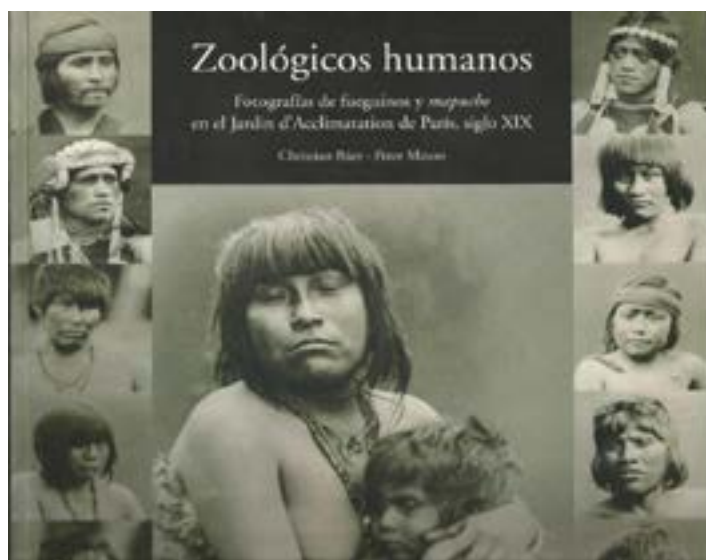


Figura n° 1. Indígenas fueguinos y mapuches³

2 Al respecto, Mignolo afirma que la colonialidad del poder “remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (aesthesis)” (2010, p.12).

3 En la clasificación utilizada por los autores, se distingue la categoría autoadscriptiva *mapuche* en cursiva, en relación y contraste a “fueguinos”, impuesta por las fuentes coloniales. Al respecto puede consultar: Baez, C. y Mason, P. (2006). *Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuches en el “Jardín de Acclimatation de París”, siglo XIX*. Pehuén Editores, Santiago, Chile

Estas producciones de saber/poder eurocéntrico, implicaron una tipologización racial de la humanidad, en cuyas clasificaciones reconocemos diferentes formas de subordinación. Aún cuando en las distintas etnografías producidas desde el siglo pasado se los designa como “indígenas”, también se observa que se los nombra de acuerdo a sus propias autoadscripciones (Azande, Nuer, Guaraní, Mapuche), con categorías impuestas por los colonizadores (Comechingon, Matacos, Araucanos) o bien, incluso, desde el sentido común, como “indios”⁴.

En estas coordenadas, importa considerar que en las prácticas extensionistas resulta fundamental reconocer las modalidades de autoadscripción que utilizan los grupos con los que trabajamos. El autorreconocimiento implica garantizar el derecho político a la identidad, aún cuando este dispute sentidos con las formas de denominación estatales o producidas en ámbitos académicos. Al respecto, Bartolomé (2006) advierte sobre las operaciones históricas de nominación y clasificación social a tener en cuenta, atendiendo a la superposición de denominaciones a lo largo del tiempo:

“No existían entonces en el pasado las ‘naciones’ wichí o toba del Gran Chaco, mapuche en el sur de los Andes, aymara del altiplano boliviano, nahua de México o tupí-guaraní de las selvas tropicales, tal como lo entenderían las ópticas nacionalistas decimonónicas, sino grupos etnolingüísticos internamente diferenciados en grupos étnicos organizacionales” (p. 199).

Otro aspecto importante a señalar al emplazar propuestas extensionistas, refiere a reconocer los usos indistintos de las nociones que se ponen en juego: indígenas, aborígenes, originarios e “indios”. Al respecto, el siguiente cuadro puede aclarar esta complejidad:

4 Si bien la categoría colonial “indio” se usa habitualmente, importa considerar que los grupos kataristas de Bolivia la han resignificado en sus luchas contemporáneas a partir de recuperar los trabajos de Fausto Reinaga. En este sentido, afirman: “como indios nos esclavizaron y como indios nos liberamos” (Cruz, 2013).



Figura n° 2: Indios, indígenas, aborígenes y pueblos originarios⁵

Pueblos indígenas en contexto

En el mundo y particularmente en América Latina, podemos reconocer una coyuntura de visibilización y reemergencia de los pueblos indígenas, al menos desde la década de 1970. Las distintas explicaciones sobre estos procesos, sugieren identificar las interrelaciones existentes entre los planos globales y los contextos nacionales y regionales diferenciales, en donde se territorializan dinámicamente las alteridades históricas y las identidades políticas (Briones, 2005; Segato, 2007), metodología que advierte *a prima facie*, la tarea de no generalizar para todos los territorios, los análisis respecto a las políticas indigenistas y las formas variadas de organización y movilización social.

5 Bompadre, J. y Equipo de Producción de Materiales en Línea. (2019). P. 7.

Si bien distintos países reconocen la existencia de pueblos indígenas en su componente poblacional, los mismos no son igualmente alterizados por las políticas estatales o la población no indígena. Al respecto, Claudia Briones afirma que “las condiciones de reproducción material y existencia de los Pueblos Indígenas varían de país a país, no sólo en términos socioeconómicos sino también de reconocimiento, re-presentación política y simbólica, o juridización de su alteridad” (2004, p. 73).

En los relatos historiográficos de la Argentina del siglo XX se observa la escasa presencia, o bien la ausencia del componente sociocultural indígena (Lenton, 2010; Delrío, 2005). En las explicaciones de tales procesos, cobra centralidad el discurso hegemónico de la Argentina blanca, “hija de los barcos”, como obturación a cualquier narrativa que sostenga una presencia contundente de aboriginalidad.

Al analizar el caso argentino, Segato sostiene que la identidad cultural homogénea de la narrativa fundacional del Estado como nación, es resultante de un proceso de fabricación de la identidad nacional a partir de “la vigilancia cultural de las élites” y de la imposición de un “terror étnico” ante el pánico a la diversidad. La identidad hegemónica, en este caso, portadora de una supuesta neutralidad étnica, se consolidó a partir del accionar de “máquinas de aplanar” las diferencias como lo fueron la escuela, el ejército o las oficinas de salud (2007:51-62). Estas operaciones de borramiento, realizadas a partir de complejos procesos de “blanqueamiento”, “mestización”, “pérdida de rasgos fenotípicos y culturales” o bien “campesinización” (Bompadre, 2015, p. 22) no sólo (re)clasificaron las formas de pertenencia nacional y provinciales, sino que vertebraron modalidades de organización de la alteridad en el marco de diseños políticos de identidad. En este sentido, “las formaciones nacionales de alteridad” (Segato, 2007; Briones, 2005) implicaron e implican un proceso de construcción discursiva y de praxis política de (re)ubicación permanente de la otredad indígena en los relatos sobre el origen y constitutivos nacionales.

A partir de estas consideraciones, un punto de partida necesario para el trabajo extensionista, requiere por un lado reconocer el trabajo disciplinar de producción histórica de alteridades, pero también las lógicas biopolíticas de los Estados nacionales y provinciales en ellos al definir su política indigenista.

Al respecto Diana Lenton denomina como política indigenista:

“A toda política de Estado referida a los que hoy llamamos Pueblos Originarios, independientemente de su contenido axiológico. En este sentido, la política indigenista argentina abarca no sólo las últimas normativas reconocedoras de derechos colectivos de los Pueblos Originarios, sino tam-

bién, por ejemplo, las históricas leyes 215/1867 y 947/1878 que autorizaron la llamada “Campaña del Desierto”. De esta manera, evito llamar política indígena a la política de Estado (pese a que suele ser el término utilizado por el discurso estatal), para diferenciarla de la política indígena en tanto política de representación y estrategias de participación y/o autonomización de las organizaciones de militancia y/o colectivos de pertenencia de los Pueblos Originarios” (2010, p. 58).

En estas coordenadas, resulta importante focalizarnos en las relaciones y modalidades en que el Estado como nación definió, representó y propició políticas para los pueblos indígenas hasta el presente, enmarcando las mismas en discusiones varias, entre otras aquellas que discurren en la continuidad del negacionismo y el genocidio (Lenton, 2014).⁶ De esta manera, importa señalar que interesa reconocer, por un lado, las modalidades de alterización de los pueblos indígenas en la historia argentina y en los territorios provinciales, pero también, visibilizar la políticas que los constituyeron como “otros internos” (Briones, 2004), y que conjugan tanto las lógicas de exterminio, como de animalización, inferiorización, proletarización y racialización.

A modo de ejemplo sobre los procesos de racialización y subordinación de las agencias estatales, reproducimos una página de un texto de zoología utilizado en escuelas primarias de nuestro país durante la primera mitad del siglo pasado, adaptado a los programas de tercero, cuarto, quinto y sexto grado de la escuela primaria) donde pueden observarse procesos de alterización por las diferencias, de animalización y de “re-presentación simbólica”, que reconocemos siguiendo a lo precedentemente mencionado por Briones.

6 Al respecto se puede consultar el facebook de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena <https://www.facebook.com/RedDeInvestigadoresEnGenocidioyPoliticaIndigena/>. También se puede consultar el dossier sobre genocidio de la *Revista Corpus*, Vol 1, No 2 (2011), Julio/Diciembre. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/51/showToc>



Figura n ° 3: Fauna Argentina: EL INDIO⁷

Ontologías en juego en el diálogo de saberes

Al inicio de este trabajo hice referencia a la escasa presencia de propuestas extensionistas vinculadas a pueblos indígenas. A su vez, las existentes, muchas veces se articulan con interrogantes derivados de proyectos de investigación, que sostienen –entre otras cuestiones– propuestas políticas de visibilización de sus prácticas y saberes, a la vez que los desafíos de reconocerlos como potencialmente significativos para la transformación social.

La creciente visibilización pero también el creciente interés por reconocer las formas de vida de los pueblos indígenas encuentran explicaciones de diferente tipo. Una de ellas señala los límites explicativos provenientes de la teoría social moderna (Escobar, 2012) especialmente ligados a la preservación de los equilibrios ecológicos ante el avance del capitalismo extractivista de alcance global (Ishizawa, 2016), el que se asocia también a la representación exotizada de que estos grupos son los custodios naturales de la biodiversidad, sin considerar las históricas formas de despojo de sus territorios y su subordinación, en algunos casos, a contextos de pobreza.⁸

7 Ricotti, R. *Cartilla elemental de zoología*. Crespillo Editor. P. 46-47.

8 Al respecto, puede consultar los alcances de las investigaciones de Astrid Ulloa (2004), sobre la construcción de la noción de “nativo ecológico” por parte de movimientos ambientalistas en Colombia.

En este sentido, Boaventura de Sousa Santos afirma que “tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Los problemas modernos de la igualdad, de la libertad y la fraternidad persisten con nosotros. Pero las soluciones modernas no son para nosotros” (2010, p. 20). Esta afirmación refiere a la caracterización del conocimiento euro-moderno como un pensamiento abismal⁹, en tanto concede a la ciencia el monopolio de la distinción entre lo que es verdadero y falso, o sea, en las arenas de la discusión epistemológica, enfatiza que la ciencia tiene el reconocimiento de la validez universal de las explicaciones sobre el mundo, por sobre cualquier otra. En ellas, los conocimientos indígenas no tienen nada que aportar a la hora de transformar la realidad.

Estas consideraciones ponen de relieve los desafíos a tener en cuenta cuando las relaciones que se construyen desde la extensión, se desplazan desde una perspectiva asistencialista, a otra emplazada en el diálogo de saberes.

Un buen punto de partida para identificar los desafíos del diálogo de saberes lo podemos reconocer en la utilización de la noción “lo impensable”¹⁰ que recuperan Mario Blaser y Marisol De la Cadena (2009, p. 3)), para comprender los alcances de los “términos conceptuales” necesarios que intentan explicar las lógicas políticas en los movimientos indígenas contemporáneos. Al respecto, señalan la existencia de límites explicativos en las disciplinas científicas a la hora de dar cuenta de modalidades de ser y estar en el mundo de estos colectivos, lo que muchas veces se muestra o traduce en desconcierto, rupturas y conflictos para quienes quieren comprenderlas y explicarlas.

En estos señalamientos, los autores identifican que habitualmente se utiliza la noción “cultura” para describir prácticas específicas que los constituyen como diversos o diferentes del resto de la población. Esto presupone que nuestros interlocutores en las prácticas extensionistas tienen distintividades discretas que los distinguen de nosotros y, en el desafío para avanzar en el diálogo de saberes, implicaría reconocerlas. Esta mirada relativista sobre culturas diversas que se encuentran y reconocen en proyectos extensionistas, bien vale ser examinada, a la luz de las perspectivas que vengo señalando.

Como sostuve en la primera parte de este trabajo, el pensamiento moderno occidental eurocentrado, se caracteriza –entre otros aspectos– por establecer un sistema clasificatorio sobre la realidad a partir de dicotomías, las que no están exentas de valoraciones y jerarquías

9 El pensamiento abismal moderno se basa en la construcción de distinciones entre formas de conocimiento y en la radicalización de las mismas. Su visibilidad hegemónica genera como contraparte la invisibilidad de los saberes no académicos, los que habitualmente son degradados como opiniones, magia, idolatría o simplemente comprensiones subjetivas e intuitivas, usadas como materia prima para la investigación científica.

10 Los autores la recuperan del antropólogo haitiano Michel Rolph Truillot (1995) para explicar los desafíos y alcances en la comprensión de las lógicas políticas indígenas.

en las que unas aparecen subordinando a otras. Entre las más reconocidas encontramos civilizados/primitivos, hombre/mujer, cuerpo/alma, religión/magia, naturaleza/cultura. Los límites de estos binarismos han sido ya señalados por investigadores y movimientos sociales, entre ellos los movimientos LGTB, queer y transfeministas, quienes cuestionan los alcances clasificatorios de femenino/masculino.

En lo que respecta a los pueblos indígenas, y a los efectos de avanzar sobre las conflictividades y los desconciertos señalados, me interesa centrarme en el binarismo naturaleza/cultura, en tanto punto de inflexión para establecer algunos límites y desafíos del diálogo de saberes.

En esta línea “el concepto de cultura obtiene significado en oposición al concepto de naturaleza y la dicotomía que estos dos términos organizan es central a la ontología moderna” (Blaser y De la Cadena, 2009, p. 7) o al pensamiento moderno eurocentrado como hemos afirmado. No obstante, bien vale señalar que, en particular, los pueblos indígenas no siempre son y están siendo en el mundo a partir de esta dicotomía.

En el pensamiento moderno se concibe la existencia de un mundo único, también denominado universo (Escobar, 2012) que se basa en la unicidad de la naturaleza y su existencia empírica *per se*. El universo en tanto referente empírico, es comprendido y explicado desde las diferentes lógicas disciplinares que reconocemos genéricamente como ciencias. Pero más allá de los distintos enfoques teóricos que reconocemos en dichas disciplinas, subyace en ellos la misma matriz epistémica dicotómica configurada en la modernidad: un mundo o naturaleza (animales, plantas, fenómenos meteorológicos, montañas, ríos, etc.) y diversas culturas (prácticas humanas).

Esta epistemología hegemónica ha comenzado a interpelarse desde diferentes perspectivas, entre ellas las provenientes de discursos descolonizadores/críticos¹¹, como también desde un movimiento teórico y metodológico nacido en el campo de la antropología en la década de 1990, denominado el “giro ontológico”¹² (González Varela, 2015) u “ontología relacional” (Blaser y de la Cadena, 2009).

11 Uno de los más importantes en América Latina es el grupo Modernidad/Colonialidad integrado por Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Lander, Anibal Quijano, entre otros, quienes proponen un enfoque crítico decolonial a las de las alternativas de la modernidad eurocéntrica, especialmente desde una mirada epistemológica transdisciplinaria que reconoce como relevante el aporte de los saberes históricamente subordinados, como lo son los de los pueblos indígenas, afrodescendientes y feministas.

12 Esta mirada reconoce diferentes vertientes y discusiones, entre otras los aportes del antropólogo francés P. Descola y el brasileño E. Viveiros de Castro. Al respecto se puede consultar el texto de Gonzalez Varela (2015).

En esta perspectiva, los planos humanos, biológicos, físicos y supranaturales se relacionan entre sí, co-construyendo relaciones permanentes mediadas por jerarquías, las que van más allá de las concebidas por la tradición moderna donde los humanos están por encima de todo lo que existe. A su vez, les actuantes de esas relaciones se conciben con agencia, o sea, con la capacidad de incidir, transformar y operar en esa realidad, más allá de si son humanos, o bien cerros, lagos o entidades. Se trata de sujetos sintientes que se relacionan a través de protocolos específicos y situados para cada territorio/contexto.

Un principio clave de esta mirada, siguiendo a Escobar (2012) es que la realidad está hecha de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen, o sea, que sólo existen a partir de las relaciones que formalizan en su devenir. Esta dimensión relacional constituye una comunidad epistémica que comparte la idea de que tanto los cerros, las piedras, los manantiales y los humanos, “todos saben” (Ishizawa, 2015, p. 143). En estas relaciones, se configuran diferentes mundos o universos (y no ya sólo uno), de allí la importancia de reconocer las diversas formas de relacionalidad que distinguen –no sin conflictos- la interacción de los mundos, denominada pluriverso (Escobar, 2012).

En esta mirada, las ontologías indígenas son relacionales. Lo humano no está separado de lo no-humano, ni la cultura lo está de la naturaleza. Por lo tanto, la comprensión no pasa por aislar y analizar objetos, nociones o prácticas (cuerpos, cultura, economía, etc.), ya que estos no tienen existencia por sí mismos, sino en el devenir de las relaciones que se co-constituyen comunitariamente en los mundos, revelando a su vez lo que acontece en esos mundos. En estas relacionalidades es posible entonces reconocer saberes que operan en el estar siendo (Kusch, 1999) cotidianos, de allí que en algunos territorios, por ejemplo, determinados animales, cerros o entidades comunican acontecimientos. Tal es el caso de algunas comunidades indígenas del área andina, en las que “cuando llueve y las gotas hacen burbujas al caer en los charcos o las aves se mojan, significa que habrá más lluvia” (Pari Rodríguez, 2006, p. 113), conocimiento fundamental para garantizar las prácticas agrarias. O bien, en relación a las lógicas de género en comunidades *mapuce*, Cristina Valdez afirma:

“Existen conceptos *mapuce* que permitirían caracterizar el género, tales como: dualidad, complementariedad y reciprocidad. Estos caracterizan las relaciones de género pero no le son específicos, dado que sirven para hablar de las relaciones en general en las que están incluidas las personas o *ce* y los demás *newen* (fuerza) que conforman el *waj mapu* (territorio)” (2017, p. 4).

En estas complejidades, no son menores los conflictos ontológicos devenidos de las prácticas extractivistas que afectan los equilibrios ecológicos, a la vez que a humanos y no humanos que en ellos habitan. Dichos conflictos explicitan las diferencias ontológicas (y sus relacionalidades), en tanto un cerro, por ejemplo, se constituye para el pensamiento moderno como un recurso a ser explotado, mientras que para una comunidad indígena, es una entidad sentipensante, con la cual se relacionan sus miembros por generaciones.¹³

El gráfico siguiente nos orienta a distinguir las distintividades de la ontología moderna occidental y las relacionales:

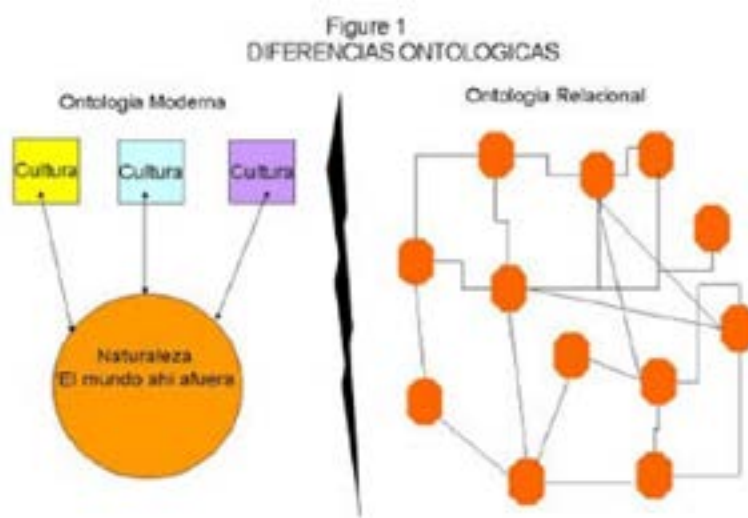


Figura n° 4: Diferencias ontológicas¹⁴

A partir de lo expuesto, el desafío de las prácticas extensionistas con pueblos indígenas desde el diálogo de saberes implica repensar las condiciones dialógicas entre los conocimientos provenientes de las ciencias y aquellos devenidos de las ontologías relacionales. En este sentido, la mutua escucha y la disposición al aprendizaje colectivo, se constituyen como punto de partida (Ishizawa, 2016).

A su vez, otro aspecto no menor a atender en el diálogo de saberes lo constituyen las modalidades de comunicación que, en general, caracterizan a los pueblos indígenas. En ellas,

¹³ Al respecto, y para ilustrar lo referido, sugiero consultar el trabajo de Marisol de la Cadena (2009) donde analiza un caso de explotación minera en el Perú, del cerro Ausangate. La autora refiere que “es una entidad sensible, la fuente de vida y muerte, de riqueza y miseria, que dependen de mantener relaciones adecuadas con él y sus alrededores, otras montañas, entidades menos sensibles” (p. 151). Los indígenas lo llaman Apu, que refiere a “divinidad” o “señor” en lengua quechua.

¹⁴ Recuperado de Blaser y De la Cadena (2009, p.7)

importa considerar los alcances de oralidad, tanto en lo que respecta a no condicionarla a las lógicas de la escritura académica, como también a las problemáticas de la traducción de nociones que se ponen en juego, especialmente cuando en las lenguas hegemónicas no hay conceptos que sí existen en las indígenas, o viceversa.

Las lenguas indígenas son orales, y aunque reconozcamos la existencia de gramáticas y gramafemarios, los mismos se han realizado a partir de las lenguas hegemónicas, entre otras el castellano. En muchas de ellas existen categorías y nociones que refieren a saberes específicos, y que no siempre reconocemos en nuestras prácticas cotidianas, por lo que el desafío se inscribe en la comprensión del alcance de las mismas y de las relacionalidades a las que remiten, entre las que no están eximidos los pensares, sentires e intuiciones que se ponen en juego en esas relaciones.

A modo de ejemplo, Ishizawa nos comparte su experiencia con comunidades indígenas andino-amazónicas, a partir de la pregunta “¿Qué debe saber el profesional formado en el diálogo de saberes?”. Al respecto afirma:

- “Saber escuchar la sabiduría de los abuelos, poniendo en suspenso sus habilidades profesionales y su pretendida autoridad cognitiva en su relación con los que acompaña (desprofesionalización);
- saber desaprender, es decir, saber poner en cuestión lo que da por sentido para reflexionarlo con los colegas y con los que acompaña (descolonización);
- tener conciencia de que se mueve constantemente entre cosmovisiones radicalmente distintas y que esta situación exige saber en cada situación desde qué cosmovisión se encuentra actuando y cuáles son las consecuencias de las elecciones conscientes o inconscientes que está haciendo” (2016, pp. 163-164).

Conclusiones

Como afirmé al inicio de este trabajo, el mismo tiene como objetivo reflexionar sobre cómo problematizar nuestras prácticas extensionistas con pueblos indígenas, sus alcances y límites, las incomodidades que atravesamos y los desafíos a la hora de converger en proyectos donde muchas veces se intersectan modalidades de ser y estar en el “mundo” diversas.

En este sentido, y como punto de partida para pensar nuestras prácticas extensionistas, explicité algunas coordenadas que nos sirven para emplazar a los pueblos indígenas como sujetos históricos y políticos. En ellas podemos reconocer genealogías sobre los procesos de alterización resultantes de relaciones coloniales de alcance mundial, el papel de las narrativas estatales en la producción de borramientos sobre el componente indígena nacional, y las operaciones de racialización que refuerzan imaginarios y prácticas de animalización e inferioridad de estos colectivos.

La inscripción de la perspectiva del diálogo de saberes en tanto desafío no exento de rupturas e incomodidades, no puede desagendar estas formas históricas de subordinación. A su vez, debe contemplar los alcances y límites de los conocimientos y modalidades que se ponen en juego en los desencuentros entre las epistemologías que reconocemos en las tradiciones disciplinares resultantes del pensamiento euromoderno, con aquellas que caracterizamos desde las miradas de las ontologías relacionales.

La escucha y el aprendizaje mutuo tiene como horizonte revisar permanentemente las condiciones dialógicas en que se emplaza dicho diálogo. Estas vigilancias implican desaprender colectivamente y avanzar en acuerdos permeados por las maneras en que lidiamos con las diferencias, diversidades y desigualdades emergentes de los proyectos extensionistas, a la vez que con las normalizaciones disciplinares que naturalizan la existencia de un mundo, donde es posible separar analíticamente los planos de la naturaleza y la cultura.

Resulta oportuno en el epílogo de este trabajo, abrir el juego de los desafíos por venir, recuperando las palabras de Stavenhagen:

“Se puede decir con razón que las organizaciones indígenas, su liderazgo, objetivos, actividades e ideologías emergentes, constituyen un nuevo movimiento social y político en la América Latina contemporánea, cuya historia y análisis detallados quedan por hacerse” (2010, p. 39).

Bibliografía

- Bartolomé, M. (2006). Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. Siglo XXI.

- Blaser, Mario y De la Cadena, Marisol (2009). Introduction. En *World Anthropologies Network (WAN)*. (pp.3-10). Red de Antropologías del Mundo (RAM), N° 4.

- Boivin, M; Rosato, A. y Arribas, V. (2004). Constructores de Otridad. Una introducción a la Antropología social y cultural. Eudeba.

- Bompadre, J. (2015). (Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba. Tesis doctoral inédita. Doctorado en Ciencias Antropológicas, FFyH-UNC.

- Bompadre, J. y Equipo de Producción de Materiales en Línea. (2019). Clase 2. Módulo: Espacio, tiempo y sociedad. Pasado y presente de los pueblos originarios de Córdoba. Especialización Docente de Nivel Superior en la Enseñanza de Ciencias Sociales en la Educación Primaria. Córdoba: Instituto Superior de Estudios Pedagógicos - Ministerio de Educación de la Provincia de Córdoba.

- Briones, C. (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina. En *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin* 68, pp. 73-90.

- Briones, C. (2005). Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad. *Antropofagia*.

- Cruz, G. (2013). Los senderos de Fausto Reinaga, filosofía de un pensamiento indio. CIDES-UMSA y Plural editores.

- Delrío, W. (2005). Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, (1872-1943). Bernal. Universidad Nacional de Quilmes.

- De la Cadena, M. Política indígena: un análisis más allá de “La Política”. *World Anthropologies Network (WAN)*. Red de Antropologías del Mundo (RAM). Electronic journal, No 4 January/Enero 2009. Pp. 139-171.

- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. En Walekeru, Revista de Investigación de Cultura y Desarrollo, 2. Pp. 8-29.
- González Varela, S. (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemas y desafíos para el análisis de la cultura. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Época III, Vol. XXI: 38-64.
- Ishizawa, J. (2016). Comunidades epistémicas para el diálogo de saberes. En Delgado, F. y Rist, S (eds.). Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico-metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo (pp. 137-168). Plural editores.
- Kusch, Rodolfo. América profunda. Biblós.
- Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.(pp. 1-23). CLACSO.
- Lenoir, R. (1993). Objeto sociológico y problema social. En Champagne, P.; Lenoir, R.; Merllie, D. y Pinto, L. Iniciación a la práctica sociológica. (pp. 57-102). Siglo XXI.
- Lenton, D. Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico* [Online], 1 | 2010. URL: <http://journals.openedition.org/aa/781>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.781>
- Lenton, D. (2014). Apuntes en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios. En Lanata, José (comp.). Prácticas Genocidas y Violencia Estatal en Perspectiva Transdisciplinar. (pp. 32-51). Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. Bariloche.
- Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Ediciones del Signo.
- Pari Rodriguez, A.(2006). Epistemología del conocimiento científico andino: Yachaymanta yachay”. En Yapu, M. Memoria y pensamiento descolonizador. (pp. 105-118). PIEB.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. (pp. 201-246). CLACSO.

- Santos, B. (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Trilce Extensión Universitaria.
- Segato, R. (2007). La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Prometeo.
- Stavenhagen, R.. Los Pueblos Originarios: el debate necesario. Clacso.
- Trouillot, M. (1995). Silencing the Past. Power and the Production of History. Beacon Press.
- Ulloa, A. (2004). La construcción del nativo ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y ambientalismo en Colombia. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, (25), 174-176. [Fecha de consulta 29 de junio de 2020]. ISSN: 1390-1249. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=509/50918253016>
- Valdez, M. Aportes *mapuce* para pensar el género, Corpus [En línea], Vol. 7, No 1 | 2017. Publicado el 30 junio 2017. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/1825> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.1825



Licencia Creative Commons

Este artículo se distribuye bajo una Licencia CCReconocimiento SinObraDerivada 4.0 internacional.