

LA DESCOMMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

EDITORIAL

Juanjo PULIDO

El año cero
no existe p03

María Gómez Javaloyes

Experiencia y
reflexiones del
taller POSTALES RELATO p80

Cristian Caradeuc

Planificación ambiental,
estratégica y comunitaria,
experiencia de autogestión y
desarrollo rural sustentable
en territorio mapuche, región
de la Araucanía, Chile p70

Fran G. Quiroga

Comunes,
acontecimientos y
desbordamientos p24

Soledad Castro

Federico Mancera

Epistemología local y
descolonización del
Patrimonio inmaterial de
los saberes y conocimientos
tradicionales p31

Leonardo Faryluk

Adela Vázquez

+ Pelucas Aka Pilas Bubbles

BIC

Un superhéroe
patrimonial
p93



Sabah Walid

El sOpA que pasó...
el sOpA que viene
p07



SOPA con
gress
3-8
noviembre
2015
BENITO
JUÁREZ
PROVINCIA DE
BUENOS AIRES
ARGENTINA

"La Luna no alumbrá más".
Memorias enterradas y una
vidala de aparecidos p58

EL GRITO
DESCOMMUNAL p100

Pasado, propiedad y
poder: Crítica desde una
Arqueología anarquista a la
construcción Estatal y
Académica del Patrimonio
Arqueológico en Argentina
p11

José M^a Señorán + J. Jesús Sánchez Alcón

El asociacionismo como elemento
clave en la protección del Patrimonio
Cultural. El caso de la Asociación
Tremal, Montehermoso (Cáceres)



CC science
commons



Créditos

equipo editorial

María Gómez Javaloyes España
Sabah Walid España_maquetación
Soledad Castro Argentina
Fran G. Quiroga España
Leonardo Faryluk Argentina
María José Muriel España
Juanjo Pulido España_coordinación+comunicación
Federico Mancera-Valencia México
Cristian Caradeuc Chile
Adela Vázquez México_España
Leonardo La Rosa Venezuela
Carla Boserman España
José María Señorán España

edita



La DESCOMMUNAL

ISSN: Pendiente

Calle Arrieros, 4
10181 Sierra de Fuentes (Cáceres)
ESPAÑA
www.ladescommunal.org
info@ladescommunal.org

La DESCOMMUNAL, Revista Iberoamericana de Patrimonio y Comunidad es una publicación independiente de periodicidad semestral, promovida por mentes inquietas y comprometidas con un patrimonio, un territorio y una comunidad. Se permite cualquier explotación de la obra, incluyendo una finalidad comercial, así como la creación de obras derivadas, la distribución de las cuales también está permitida sin ninguna restricción. Es decir, todos los artículos están a tu disposición para leerlos, compartirlos y utilizarlos en tus publicaciones y proyectos, pero acuérdate de mencionar su origen y sus autores. Gracias!!

 science
commons



índice

EDITORIAL

El año cero no existe/Juanjo Pulido **España** pp03-06

CONGRESO SOPA

El SOPA que PASÓ... el SOPA que viene/Sabah Walid **España** pp07-10

DIALÉCTICAS PATRIMONIALES (de la idea a la práctica y de vuelta)

Pasado, propiedad y poder: Crítica desde una Arqueología anarquista a la construcción estatal y académica del Patrimonio arqueológico en Argentina /Leonardo Faryluk **Argentina** pp11-23

Comunes, acontecimientos y desbordamientos/Fran G. Quiroga **España** pp24-30

Epistemología local y descolonización del Patrimonio inmaterial de los saberes y conocimientos tradicionales/Federico Mancera-Valencia **México** pp31-57

PATRIMONIO CON TACTO

"La luna no alumbra más". Memorias enterradas y una vidala de aparecidos/Soledad Castro **Argentina** pp58-69

IBEROAMERICANA DE PROYECTOS

Planificación ambiental, estratégica y comunitaria, experiencia de autogestión y desarrollo rural sustentable en territorio mapuche, Región de la Araucanía, Chile /Cristian Caradeuc **Chile** pp70-79

EL RECORTABLE

Experiencia y reflexiones del taller POSTALES RELATOS/María Gómez Javaloyes **España** pp80-92

EL COMÚN EXQUISITO

BIC, un superhéroe patrimonial/Adela Vázquez +Pelukas Aka Pilas Bubbles **México_España** pp93-99

EL GRITO DESCOMMUNAL

El asociacionismo como elemento clave en la protección del Patrimonio Cultural. El caso de la Asociación Tremal, Montehermoso (Cáceres) /José M^a Señorán + J. Jesús Sánchez Alcón **España** pp100-108

EL AÑO CERO NO EXISTE

JuanjoPulido

JuanjoPulido
UNDERGROUND
Arqueología.

No, esta revista no tiene un año cero. Tiene un número cero pero no un año cero. Esto quiere decir que no salimos de la nada, que no empezamos una nueva era, que no pretendemos dar una nueva visión sobre el patrimonio. Desde hace años son numerosas las gentes y las iniciativas que vienen trabajando en patrimonio y comunidad desde múltiples frentes en territorio iberoamericano. Darle visibilidad a ese trabajo y a esa forma de reflexionar en común es el principal objetivo que pretendemos afianzar con esta publicación semestral.

El de *La Descomunal*, es un equipo de mentes inquietas y comprometidas con un territorio, con un patrimonio y con una cultura, pero también somos comunidad y ese es el mensaje principal que queremos lanzar con esta publicación. Porque aunque siempre se lleva la teoría a la práctica, nosotros queremos llevar también la práctica a la teoría, porque solo delante de una computadora no se socializa, no se divulga y no se trabaja el patrimonio en comunidad.

En *La Descommunal* publicaremos artículos, reflexiones, experiencias, críticas y proyectos. También entrevistas, manifiestos, historias y pensamientos. A través de distintas secciones, más o menos fijas, iremos presentando todas esas inquietudes patrimoniales y sociales que se irán canalizando a través del equipo de redacción. La primera de esas secciones será la que haga referencia al *SOPA: Congreso Internacional sobre Educación y Socialización del Patrimonio en el Medio Rural*, del que *La Descommunal* es la revista oficial. En cada número, iremos presentando tanto los resultados del congreso anterior como todos los detalles del congreso siguiente. En este número cero, por ejemplo, haremos un repaso de lo que fue la segunda edición, celebrada en Celanova, España, el pasado mes de septiembre. También en *La Descommunal* publicaremos las actas de cada congreso, en números especiales que hemos llamado "*monogrãfiks*".

Todas las reflexiones, fundamentos teóricos y metodológicos, así como los pensamientos y procedimientos para comprender y explicar las acciones y procesos de investigación y estudio del patrimonio cultural y su relación con las comunidades a las que está vinculado tendrán visibilidad en una sección que hemos llamado *Dialécticas Patrimoniales (de la idea a la práctica... y de vuelta)*.

Otro de los apartados es el de *Patrimonio con[TACTO]*. Aquí os mostraremos pequeñas historias, narraciones o experiencias concretas relativas a la relación de las personas con su patrimonio pero con un enfoque más emocional.

Iberoamericana de Proyectos es el nombre de la sección en la que os mostraremos el trabajo que actualmente se está realizando tanto en Latinoamérica como en España y Portugal relativos a la implicación comunitaria en la gestión de su patrimonio cultural. Conocer los distintos enfoques culturales así como las múltiples formas en las que las comunidades se relacionan con su patrimonio en ambas orillas posibilitará el enriquecimiento de nuestros proyectos e iniciativas.

Con **El Recortable** queremos mostraros acciones, acercamientos, actividades que puedan ser adaptables a cualquier proyecto como herramientas didácticas, de diagnóstico, o de discusión, o simplemente como dinámicas para potenciar el trabajo colaborativo.

Debido a que **La Descommunal** es una publicación semestral queríamos darle una vuelta dinámica por lo que utilizaremos el blog de nuestra web para poneros al tanto de noticias, eventos, encuentros, opiniones y todo aquello que nos queráis hacer llegar. Del mismo modo, todos aquellos colectivos que estéis desarrollando algún proyecto y tengáis algún tipo de necesidad relacionada con la gestión, la logística o la comunicación, podemos ayudaros desde aquí, haciéndolas también visibles desde el blog.

Otra forma de dinamizar la espera entre número y número será la sección que hemos llamado **El Común Exquisito**. Basado en el juego del *Cadáver exquisito*, técnica usada por los surrealistas en 1925, en la cual los jugadores escribían por turno en una hoja de papel, la doblaban para cubrir parte de la escritura, y después la pasaban al siguiente jugador para otra colaboración, con nuestro *Común Exquisito* queremos crear microrrelatos patrimoniales desde lo experiencial. A modo de propuesta se planteará como un juego para todos los redactores como parte de un relato colaborado desde lo digital, de no más de 100 palabras por persona o un dibujo, imagen o ilustración. Y la forma de presentarlo seguramente sea a través del mismo blog, aunque también podremos utilizar las posibilidades que nos ofrecen las redes sociales.

Y finalmente, daremos voz con nuestro **Grito Descommunal** a aquellas denuncias sobre políticas, decisiones y acciones que afecten al patrimonio y a la comunidad al que este esté vinculado.

Todo este contenido queremos ofrecérselo desde un enfoque multidisciplinar y desde todos los ámbitos culturales y sociales: desde el mundo científico, el académico, el de la gestión cultural en general y patrimonial en particular, el de la Arquitectura, la Arqueología, desde el ámbito asociativo, el educativo, el del trabajo con comunidades rurales, el del procomún o el de los movimientos sociales. Es complicado que la ciudadanía pueda participar de este tipo de proyectos editoriales, y más cuando muchas veces ni siquiera es el público objetivo, y si lo es, en contadas ocasiones recibe la información. Por este motivo, desde **La Descommunal** trabajaremos para propiciar ese contacto real. Desde nuestra experiencia en el trabajo colectivo y mano a mano con la ciudadanía, motivaremos la incorporación de la comunidad para que también ese “público objetivo”, antes solo mero lector, pueda también formar parte de la revista aportando conocimiento, experiencias y opiniones.

Un aspecto importante es cómo hacer llegar esta publicación a todas aquellas personas que podrían estar interesadas en todo lo que queremos contar. Siendo una publicación digital, lo normal es haciendo un buen proyecto de comunicación en las redes, pero también tenemos que tener en

cuenta que mucha gente tiene dificultades a la hora de acceder a este tipo de información. Otras publicaciones, por origen, por trayectoria o por medios, tienen la posibilidad de imprimirla, lo que facilita su distribución, gratuita o no, por diversos territorios. Nosotros no podemos hacerlo de momento, pero hemos pensado en una solución intermedia, que la gente pueda descargársela e imprimírsela. Y diréis: “claro, eso lo podemos hacer con cualquier publicación”. Y razón no os falta, sin embargo hemos decidido crear la misma publicación pero en formato “impresión económica”, que no es otra cosa que la misma revista pero eliminando todo aquello que pueda mermar la tinta de vuestra impresora, que es un gasto. En definitiva, solo contiene texto y sin florituras gráficas y cromáticas. Con este formato, al que hemos llamado **La Descomunal CON [GRAPA, GRAMPA, CORCHETE, GANCHO, PRESILLA, BROCHE]**, lo que queremos es que la revista llegue a todas las personas, colectivos, instituciones, bibliotecas, centros culturales, colegios y cualquier lugar donde comunidades y patrimonios vayan de la mano...y tengan una impresora con tinta en blanco y negro.

También hemos decidido no indexar la revista. A priori, es una decisión que podría dificultar su difusión, aunque por otra parte pensamos que ya hay suficientes obstáculos para que este tipo de mensajes, reflexiones o proyectos lleguen a la comunidad con total libertad de opinión, pensamiento y crítica, como para tener que depender de condicionantes externos que evalúen, corrijan o disientan tanto de contenidos, como de formatos o de la capacidad científica o literaria tanto de los redactores como de los colaboradores. Esto no quiere decir que **La Descommunal** no tenga la calidad o interés científico, académico o social suficiente como para aparecer en los principales buscadores de publicaciones, si no que no dependerá de terceros esa evaluación sino de vosotras y vosotros como lectores.

En definitiva, esta es **La Descommunal**. Creceremos, mutaremos y ofreceremos contenidos más o menos interesantes, pero seguro que todo lo que publiquemos lo haremos desde el compromiso y el cariño, y esperamos que nos acompañéis en este viaje para trabajar en colectivo con el patrimonio y con la comunidad.

Empezamos!!!



JUANJO PULIDO

Licenciado en Historia del Arte (UEX). Arqueólogo profesional y gestor del patrimonio, ha participado en varios proyectos de investigación sobre el estudio del arte rupestre en Extremadura, y ha trabajado y dirigido múltiples proyectos arqueológicos en Castilla la Mancha, Andalucía y Extremadura (España). Como co-responsable de la empresa UNDERGROUND ARQUEOLOGÍA, se especializa en el diseño de proyectos relacionados con la gestión social del patrimonio cultural. En este sentido, en 2012 coordina el Proyecto Maila: gestión social del yacimiento romano de Los Barruecos, en Malpartida de Cáceres, y en 2013, co-dirige el proyecto CINETÍNERE.: cine itinerante por la recuperación social del patrimonio en el medio rural. También es secretario del SOPA: Congreso Internacional sobre Educación y Socialización del Patrimonio en el Medio Rural., en el que además desempeña labores de imagen y comunicación.



+info: <http://es.linkedin.com/pub/juanjo-pulido/27/878/26>
<http://www.underground-arqueologia.com/>

contacta: juanjo@underground-arqueologia.com

sigue: [@underground_arq](https://www.facebook.com/UNDERGROUND.ARQUEOLOGIA)
<https://www.facebook.com/UNDERGROUND.ARQUEOLOGIA>

El sOpA que pasó... El sOpA que viene

SabahWalid



SabahWalid
UNDERGROUND
Arqueología.



SOPA14, Celanova, España. Ponencias y propuestas.

sOpA
Congreso Internacional
sobre Educación y
Socialización del Patrimonio
en el Medio Rural
@sopacongress

El **sOpA** nació como una necesidad que muchos teníamos de hablar sobre qué tipos de gestión del Patrimonio Cultural estábamos haciendo. A mi entender necesitábamos ponernos en nuestro sitio,

ordenar nuestras herramientas, pero sobre todo conocernos, discutirnos y respetarnos.

Cuando en 2012 estábamos preparando el **Proyecto Cinetínere** nos plateamos la necesidad de presentar los resultados que obtuviéramos, tanto a los vecin*s que iban a participar en él, como a todas las personas que quisieran conocerlo, replicarlo, mejorarlo. A raíz de esa inquietud empezamos a ver que queríamos conocer a otros colectivos que estuvieran haciendo proyectos similares, proyectos de **socialización del patrimonio cultural** pero, ¿quiénes eran?, ¿en qué estaban trabajando?, ¿cómo podíamos compartir nuestras inquietudes? Y así, de querer ofrecer nuestros resultados pasamos a necesitar conocer los de los demás.

La primera sorpresa fue que muchas personas, profesionales y amateurs, una ciudadanía inquieta, quería participar de este proceso colaborativo y abierto. Y gracias a tod*s surgió nuestra sOpA en Malpartida de Cáceres (Sept2013_Cáceres) y Celanova (Sept2014_Ourense), lo que para mí le dio sentido a la palabra serendipia, un sentimiento de complicidad compartida. Nos reunimos con ganas hacer y ganar de compartir. De forma inesperada se creó un colectivo de “soper*s” que ha ido aumentando y que espero que siga sorprendiéndome.

El sOpA es un nuevo formato de congreso que busca fomentar la participación a través de dinámicas que generalmente no tienen cabida en este tipo de eventos. Además de las conferencias, en formato presencial, en papel o digital, incorpora otros vehículos de comunicación como los T-Cuento, conferencias impartidas por los vecinos de las localidades sede del congreso; exposiciones de artistas y productores vinculados al patrimonio rural; mesas de trabajo; talleres; intervenciones artísticas, como música, teatro y audiovisual; comidas colaborativas; y todo ello en el espacio público. Pero, quizás lo que más identifique al sOpA es la participación activa de los vecin*s, que se incorporan a todas las dinámicas, participando en el diseño, la gestión y el proceso de todo el congreso, fomentando así, la acción real y directa de la ciudadanía sobre su patrimonio.

Este año nos enfrentamos a un nuevo reto, el sOpA se va a celebrar por primera vez en Latinoamérica. **Benito Juárez, Argentina**, será nuestra sede este noviembre. Nuestro camino nos lleva a incorporar nuevos conocimientos, a asumir otras formas de gestión, y otras memorias. La implicación de las comunidades latinoamericanas en mantener su legado cultural es un referente en muchos de los proyectos que desarrollamos al otro lado del Atlántico y queremos seguir aprendiendo en ese sentido. Es por eso que queremos que el **sOpA15** sea una mezcla de los conocimientos, proyectos, dinámicas y haceres de las dos orillas, para que entre tod*s generemos una visión global sobre cómo afrontar los problemas del Patrimonio cultural en el rural y cómo compartir los nuevos procesos que se están generando.

Serendipia

es un descubrimiento o un hallazgo afortunado e inesperado que se produce cuando se está buscando otra cosa distinta. También puede referirse a la habilidad de un sujeto para reconocer que ha hecho un descubrimiento importante aunque no tenga relación con lo que busca. En términos más generales se puede denominar así también a la casualidad, coincidencia o accidente.

Teatro
Exposiciones
Visitas
Fiestas
Conjueros
Acciones
T-Cuentos
Cine
Talleres
Artesanía
Gastronomía



SOPA14, Celanova, España. El otro congreso.

SOPA15

III congreso internacional
sobre educación y
Socialización del
Patrimonio en el
medio rural

Cartel del SOPA15,
que este año se
celebrará en la
localidad de Benito
Juárez, Argentina.



+ seminario
PATRIMONIOS
RUR
URBANOS

SOPA
con
gress

3-8
noviembre
2015
BENITO
JUÁREZ
PROVINCIA DE
BUENOS AIRES
ARGENTINA

SABAH WALID

Licenciada en Historia (UAM), inicia su labor investigadora en el Instituto de Historia del CSIC (IH-CSIC). Y obtiene una beca de postgrado I3P de departamento de Prehistoria del IH-CSIC. Ha trabajado en proyectos de investigación del IH-CSIC, del Instituto de Arqueología de Mérida (IAM-CSIC), de la Hispanic Society of America (New York), de L'Ecole Normale Supérieure, Unité Mixte de Recherche 8546 del Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) y en proyectos arqueológicos internacionales, como el de Tell Beydar (Hassake, Siria) o el de Hoping Dao (Taiwán). En 2009 cofunda la empresa UNDERGROUND ARQUEOLOGÍA y crea el Laboratorio de Arqueológica Creativa desde el que diseña proyectos de gestión social del patrimonio en el ámbito de la didáctica y del trabajo colaborativo. Es, además, directora del SOPA: Congreso Internacional sobre Educación y Socialización del Patrimonio en el Medio Rural.

+ info: <http://independent.academia.edu/SabahWalidSbeinati>
<http://es.linkedin.com/pub/sabah-walid/41/a13/a67>
<http://www.underground-arqueologia.com/>

contacta: sabah@underground-arqueologia.com

sigue: @sopacongress

<https://www.facebook.com/SOPACONGRESO>



PASADO, PROPIEDAD Y PODER crítica desde una arqueología anarquista a la construcción estatal y académica del patrimonio arqueológico en Argentina

LeonardoFaryluk

Si tomamos una publicación cualquiera que refiera al “patrimonio arqueológico”, es muy probable que leamos una definición surgida a partir de su significado etimológico, como “herencia” o “propiedad” que se extiende a una comunidad determinada y se transmite de generación en generación. Esta concepción, más o menos complejizada o incluyente, se repite y valida de forma constante en la producción académica argentina, como se desprende del análisis llevado a cabo por Pupio y Salerno (2014) respecto a los trabajos presentados en los congresos nacionales de arqueología argentina; así como de las legislaciones nacionales y provinciales de esta región del mundo. Es así que, Academia y Estado se encuentran embarcados en una relación que a lo largo de la última centuria ha servido para generar estrategias de ejercicio de poder sobre el campo identitario, y más recientemente de forma directa sobre el económico, a través de la apropiación y control de la materialidad arqueológica y sus significados. Desde una perspectiva anarquista de la arqueología, intentaré argumentar que el concepto de “patrimonio arqueológico” no es adecuado para una práctica que pugne por visibilizar y aportar a las múltiples formas de construcción de relaciones simétricas de reconocimiento y conexión con el pasado por parte de los diversos colectivos y agentes que integran una comunidad. Para alcanzar este objetivo, comentaré brevemente el surgimiento de la Arqueología Anarquista y delinearé algunas de sus propuestas generales como punto de partida para analizar a través de la legislación argentina, de la provincia de Catamarca – territorio que habito – y del discurso científico, la forma en que se concibe el patrimonio arqueológico y sus usos desde principios del siglo XX hasta la actualidad. Luego procuraré cuestionar esta construcción basándome en ¿Qué es la propiedad? de J. R. Proudhon (2005 [1840]), considerado el texto fundacional de la teoría anarquista moderna; para finalmente proponer el concepto de “referente arqueológico”, adecuando la noción de “referente” de la semiótica y de “referente cultural” acuñado por Teresa San Román (1996) desde la antropología.

LeonardoFaryluk

Estudiante de
Licenciatura en
Arqueología. Escuela de
Arqueología-Universidad
Nacional de Catamarca,
Argentina.

**Alejandra Pupio y Virginia
Salerno (2014)**

“El concepto de patrimonio
en el campo de la
arqueología argentina.
Análisis de los trabajos
presentados en los
congresos nacionales de
arqueología (1970-2010)”,
en Intersecciones en
Antropología Núm. 15:115-
129. Buenos Aires.

**Pierre-Joseph Proudhon
(2005 [1840])**

¿Qué es la Propiedad?
Colección Utopía Libertaria.
Libros de Anarres. Buenos
Aires.

**Teresa San Román
(1996)**

Los Muros de la
Separación. Ensayo
sobre alterofobia y
filantropía. Servei de
Publicacions de la
Universitat Autònoma de
Barcelona, Madrid, Ed.
Tecnos. España.

Si tenemos en cuenta que el anarquismo es la teoría social y política que más profundamente ha analizado y criticado la construcción del poder y las jerarquías, a la vez que ha desarrollado diversas formas de organización simétricas y no autoritarias entre los miembros de una comunidad; no resulta sorprendente lo poco evidente que ha sido su impacto en los espacios de construcción académica del conocimiento. Pese a ello, en sus más de 170 años de trayectoria, cuenta con un sinnúmero de pensadores, teorías, métodos y prácticas que aportaron y aportan no sólo a quienes adhieren al movimiento, sino a la gran mayoría de las teorías sociales contemporáneas. En los últimos años el anarquismo, como posicionamiento ético y estrategia de cambio social, está retomando una fuerza que no se le adjudicaba desde las circunstancias del Mayo de 1968, además de estar siendo adoptado como marco teórico por científicos de diversas ciencias, con caracteres cada vez más explícitos.

Los efectos del posmodernismo, cuya interpretación superficial significó para muchos un relativismo extremo en el que “todo vale”, y la caída del Muro de Berlín que pareció decretar la muerte de las ideologías bajo su bloque de concreto más pesado; parecen estar disipándose en las circunstancias sociales actuales. Quienes están insertos en mayor o menor medida en los espacios académicos comienzan a percatarse que pueden intentar aportar a la construcción de nuevas formas de organización social, o simplemente seguir reproduciendo el *status quo* que, sin embargo, a escala global se observa cada vez más polarizado, tenso y asimétrico. El conocimiento científico de ninguna manera es neutral y apolítico, aunque muchas veces no nos percatemos de ello y en nuestros textos sigamos reproduciendo categorías e interpretaciones, que si nos detuviéramos un momento a pensar en sus implicancias y repercusiones actuales, nos producirían rechazo inmediato. Personalmente, creo que nos quedan muchas cosas por desnaturalizar y deconstruir; pero teniendo en cuenta que todo proceso destructivo necesariamente conlleva un proceso creativo.

Es así que a lo largo de la última década, algunos antropólogos comenzaron a indagar cómo sería una práctica anarquista de la disciplina, y a experimentarla. Entre ellos destaca David Graeber, quien alcanzó un alto reconocimiento desde Fragmentos de Antropología Anarquista (2004), su participación en Occupy Wall Street y otros movimientos sociales. Actualmente lleva publicado un nutrido cúmulo de libros y artículos con esta perspectiva. En España, Roca Martínez (2008) ha coordinado el libro Anarquismo y Antropología (relaciones e influencias mutuas entre la Antropología social y el pensamiento libertario), en el cual se compilan trabajos de diversos autores que delinean ideas y prácticas en pos de aunar fuerzas desde un marco teórico que no desea caer en dogmatismos, pero que necesita explicitar sus principios generales. Sin embargo, el antecedente más claro de la Antropología Anarquista, corresponde a los trabajos de Pierre Clastres, desarrollados en comunidades

David Graeber
(2011[2004])
Fragmentos de
Antropología Anarquista.
Virus Editorial. España.

Beltrán Roca Martínez
(2008)
Anarquismo y Antropología:
Relaciones e influencias
entre la Antropología Social
y el pensamiento libertario.
B. Roca Martínez (Coord.).
La Malatesta. España.

originarias de América del Sur, en la década de 1960-1970, donde observó las prácticas de “sociedades contra el Estado” (1977).

El arribo de nuevos aires teóricos en arqueología siempre se produce con un cierto desfasaje respecto a otras disciplinas sociales, y el caso del anarquismo no es una excepción. Sin embargo, se debe subrayar una aplicación bastante temprana de las propuestas de Clastres –y también de Foucault, considerado por muchos un anarquista postmoderno– por parte de Criado Boado en su proceso de constitución de la Arqueología del Paisaje (CRIADO BOADO, 1989, 1993, 2013). Recién dos décadas más tarde, en el año 2009, desde el Radical Archaeological Theory Symposium (RATS '09) y The 31st Annual Meeting of the Theoretical Archaeology Group of Durham University, se comenzaron a dar a conocer los trabajos de varios investigadores quienes están implementando la teoría anarquista en diferentes ámbitos de la práctica arqueológica. Entre ellos cabe mencionar a Angelbeck, Birmingham, Gomez-Coelho, González Tennant, Graves-Brown, Richter, Aguado, Marshall, entre otros. Algunos colectivos que activaron espacios de discusión en torno a esta propuesta son Encuentro Anarquía ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia–México), quienes realizaron una mesa de discusión en el año 2013, y De La Roca al Metal, un grupo de investigación y difusión auto-gestionado, radicado en tierras españolas.

Teniendo en cuenta los aportes de estos investigadores y colectivos de trabajo, me atrevo a sintetizar unas cuantas transectas temáticas de amplio espectro, que identifico como base para la construcción teórica, metodológica y ética de una Arqueología Anarquista:

- La Teoría Anarquista como marco para el análisis e interpretación de sociedades pasadas (buscando observar estrategias de auto-organización, descentralización del poder, ayuda mutua, acción directa, resistencia al poder institucionalizado, etc.).
- El análisis e interpretación de la materialidad en contextos pre-actuales y contemporáneos donde se produjeron y se desarrollan actividades por parte de colectivos anarquistas así definidos por sus actores (comunidades, fábricas recuperadas, huelgas, la Guerra Civil Española, el Territorio Libre de Ucrania, por mencionar sólo algunos ejemplos destacados).
- La construcción de relaciones académicas y de praxis profesional basadas en principios anarquistas (formas de asociacionismo y redes de intercambio de experiencias, proyectos auto gestionados, prácticas de ayuda mutua, etc.).
- El rol social del arqueólogo como agente involucrado junto a una multiplicidad de actores en los procesos de significación y usos de la materialidad arqueológica; no como vanguardia que lo construye, valida e instituye hegemónicamente.

Pierre Clastres (1977)

La Sociedad contra el Estado.

La société contre l'Etat (título original). Ana Pizarro (traducción). Fernando Dárim (corrección)/The Anarchist Herald.

Felipe Criado Boado (1989).

“Megalitos, Espacio, Pensamiento”, en Trabajos de Prehistoria. Núm. 46:75-98. España.

<http://tp.revistas.csic.es>

(1993)

“Límites y Posibilidades de la Arqueología del Paisaje”, en SPAL (2):9-55. España.

(2013)

“Clastres, ayer, hoy, siempre”, en M. Campagno (Ed.). Pierre Clastres y las sociedades antiguas. Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila.

<http://hdl.handle.net/10261/82505>.

RATS (2009)

Radical Archaeology Theory Symposium: Building an Anarchist Archaeology. Binghamton University. USA.

The 31st. Annual Meeting of the Theoretical Archaeology Group (2009)

Abstract Book. Department of Archaeology, Durham University. USA.

Este trabajo se enmarca en este último aspecto, el cual considero transversal a toda la práctica arqueológica entendida como disciplina social. Me remitiré exclusivamente a las circunstancias del espacio que habito, el territorio argentino, y particularmente a la provincia de Catamarca.

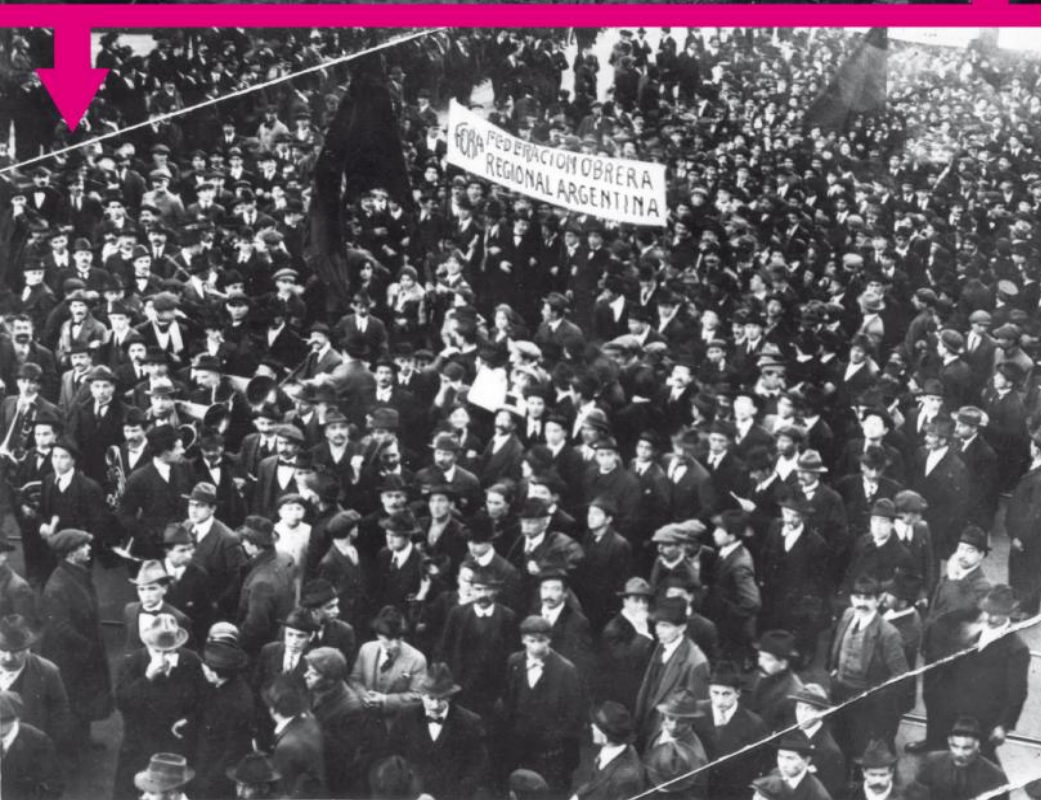
El patrimonio arqueológico como discurso científico y figura legal comenzó a ser constituido a finales del siglo XIX en estrecha relación a las primeras investigaciones llevadas a cabo en el noroeste del país. Dichas investigaciones fueron impulsadas por el Estado nacional, que requería definir las características del “ser argentino” en el marco de un proyecto político y económico que no se identificaba con una filiación a la España colonial, pero que admiraba y quería alcanzar un nivel de “prosperidad” equiparable al de las clases dominantes de Europa. A la vez, era necesario crear una distinción, un parámetro de diferenciación respecto a la gran cantidad de población migrante, mayormente campesinos y obreros de clases bajas que estaban ingresando al país en las últimas décadas del 1800 y primeras del 1900. Para ello se debía definir una “identidad nacional” que demostrase que los habitantes del territorio argentino poseían dicho potencial de progreso, el cual había quedado reflejado en los restos materiales de las sociedades prehispánicas que lograron, en los términos evolucionistas de la época, llegar a la cúspide de los desarrollos culturales. En el proceso de configuración del patrimonio arqueológico, operaron mecanismos de homogeneización ideológica, mediante los cuales se buscó enaltecer a determinados pueblos originarios pretéritos, a la vez que se invisibilizó y sometió a las comunidades indígenas contemporáneas. Por otra parte, se negó la memoria histórica y la participación de la población inmigrante como parte de aquel constructo identitario. Este posicionamiento situaba claramente al indígena como parte del pasado, que ya no existía o que debía desaparecer porque atentaba contra el progreso; mientras que el inmigrante era la mano de obra para producir la materialidad apropiada por el sector poblacional que detentaba el poder político y económico. Así, se buscó suprimir la diversidad cultural por una visión homogénea constitutiva de “la patria”.

En este contexto, y asociado a la apertura de los primeros museos nacionales, es que en el año 1913 se promulga la ley 9080, primer documento legislativo de protección del patrimonio arqueológico del país.



“(...) De allí partían los sobrevivientes hacia el puerto de Buenos Aires en una larga y penosa travesía, cargada de horror para personas que desconocían el mar, el barco y los mareos. Los niños se aferraban a sus madres, que no tenían explicaciones para darles ante tanta barbarie.

Un grupo selecto de hombres, mujeres y niños prisioneros fue obligado a desfilan encadenado por las calles de Buenos Aires rumbo al puerto. Para evitar el escarnio, un grupo de militantes anarquistas irrumpió en el desfile al grito de ‘dignos’, ‘los bárbaros son los que les pusieron cadenas’, en un emocionado aplauso a los prisioneros que logró opacar el clima festivo y ‘patriótico’ que se le quería imponer a aquel siniestro y vergonzoso ‘desfile de la victoria’.



Desde el puerto los vencidos fueron trasladados al campo de concentración montado en la isla Martín García. Desde allí fueron embarcados nuevamente y ‘depositados’ en el Hotel de Inmigrantes, donde la clase dirigente de la época se dispuso a repartirse el botín, según lo cuenta el diario El Nacional que titulaba ‘Entrega de indios’: ‘Los miércoles y los viernes se efectuará la entrega de indios y chinas a las familias de esta ciudad, por medio de la Sociedad de Beneficencia’ (...)”

F. Pigna en Los Campos de Concentración de la Conquista del Desierto, www.elhistoriador.com.ar

En ella se define la propiedad del Estado Nacional sobre las ruinas y yacimientos arqueológicos y paleontológicos, en razón de su interés científico. Por medio de esta alianza, la arqueología dio legitimidad con su discurso científico a la tutela y control Estatal de tales materialidades entendidas como “bienes”, a la vez que el Estado garantizó la exclusividad de los científicos como únicos relatores autorizados del pasado (FARYLUK y CASTRO, 2013). En 1984, se promulga en Catamarca, la ley 4218, de protección del Patrimonio Arqueológico y Antropológico, la cual sigue vigente hasta nuestros días. En ella se define al patrimonio como el constituido por vestigios, restos y/o yacimientos existentes en su territorio, atribuyéndose sobre él la propiedad exclusiva. Prohíbe expresamente la explotación, el estudio y la documentación de los mismos, siendo las instituciones o los investigadores registrados y autorizados, nacionales o extranjeros, los únicos facultados para realizar estas actividades, otra vez, solo con un fin científico. Retomando la escala nacional, en el 2005 se pone en funcionamiento la Ley Nacional 25743, que viene a sustituir, casi 100 años después, a la 9080. La misma posee características muy similares a la de la provincia de Catamarca antes mencionada, y ratifica la atribución de propiedad estatal sobre el patrimonio.

Estas dos leyes en vigencia, tanto la nacional como la provincial, imponen definiciones hegemónicas y excluyentes sobre qué es el patrimonio, a quién pertenece, para qué sirve y qué tipo de relaciones son válidas entre él y los diversos actores sociales. Pero, ¿cuál es el provecho de declararse propietario del patrimonio arqueológico? Una posible respuesta se halla en la necesidad de asegurar la afirmación corporativa, en particular, la legitimidad del gobierno. El poder del mismo se garantiza mediante el dominio de los recursos económicos, ideológicos y la amenaza del uso de la fuerza (GARCÍA MORIYÓN, 2009). Así, las instituciones gubernamentales, en concordancia con la federalización sancionada por la ley nacional y particularizada en la ley provincial, participan de las tareas desarrolladas por el ente de regulación para el cumplimiento de las mismas en función de una “colaboración” que tiene carácter obligatorio. La colaboración es sinónimo de ayuda, asistencia, cooperación, reciprocidad, apoyo, etc. ¿Cabe entonces que sea obligatoria, impuesta, forzosa, coercitiva? Las personas físicas o jurídicas, los vecinos particulares, las comunidades, las organizaciones de la sociedad civil tienen la obligación de denunciar los hallazgos de objetos y pueden ser expropiados en virtud de la presencia de yacimientos, restos o vestigios emplazados en sus territorios que merezcan una puesta en valor por parte del Estado Provincial o que contengan elementos útiles para el enriquecimiento de los museos provinciales. Al mismo tiempo, queda prohibida toda intervención (entendida como excavación, manipulación, tenencia particular o fotografía) sobre los restos patrimoniales sin autorización del Estado, siendo quien transgreda esta normativa, pasible de ser sancionado mediante apercibimiento, multa o prisión. A pesar de esto, los restos materiales de las sociedades que habitaron el territorio catamarqueño, sufren graves deterioros debido a tres causas principales, una definida por su

Leonardo Faryluk y Soledad Castro (2013)
Políticas Culturales, intervención estatal y agencia de las pequeñas comunidades en la gestión del patrimonio cultural de la Provincia de Catamarca. II Encuentro Iberoamericano en Políticas, Gestión e Industrias Culturales. General Roca, Río Negro. Argentina. 22, 23 y 24 de Mayo de 2013.

Félix García Moriyón (2009)
Senderos de Libertad. Los anarquistas en los movimientos sociales. Colección Utopía Libertaria. Libros de Anarres. Buenos Aires.

ilegalidad; otra legal, desarrollada por el sector privado pero atendida a contralor estatal; y una que rara vez se discute, porque es ejercida desde el mismo Estado. La primera corresponde a la manipulación no científica y la comercialización de bienes arqueológicos; la segunda a las obras civiles de explotación de recursos naturales a gran escala, principalmente la megaminería; y la tercera, a las obras de carácter público, como la ejecución de rutas y caminos. En los dos primeros casos, el patrimonio arqueológico queda enmarcado en la lógica del beneficio económico en términos del sistema capitalista, mientras que la tercera, se sustenta tácitamente en un “puedo hacer lo que quiera con lo que me pertenece”.

Amparado en la concepción de propiedad, actualmente el patrimonio arqueológico no sólo es considerado importante por su utilidad en términos de la configuración de un discurso identitario por parte de quienes lo detentan, proceso en el que los arqueólogos poseen gran responsabilidad; sino también por los potenciales beneficios económicos, asociados a su explotación como bienes de la industria turística. De este modo, el discurso patrimonial se inserta en una lógica capitalista, como un mero recurso mercantil. En este negocio se privilegian los espacios caracterizados por cierta monumentalidad, reflejos del florecimiento de las sociedades a las que se atribuyen, a través del poder ejercido por sus élites gobernantes. Es así que en Catamarca, la mayoría de los sitios arqueológicos activados con fines turísticos -como por ejemplo el “Fuerte Quemado de Yocavil”, el “Shincal de Quimivil”, o más recientemente el “Pukará de Aconquija” y su relación con tramos del qhapaq ñan, declarado Patrimonio de la Humanidad- corresponden al período de dominación Inkaica, única sociedad estatal presente en la región antes de la colonización y conquista castellana. Este uso económico del patrimonio arqueológico refuerza su faceta ideológica, al exponernos a imágenes, iconografías, paisajes, rasgos fenotípicos, etc., que buscan sustentar una forma de ser esencial. Este tipo de discurso es el armazón que sostiene a los nacionalismos, que en sus expresiones más extremas propician el racismo y la xenofobia, ya que la afirmación al grupo de pertenencia lleva la preservación del “nosotros” a costa del “ellos” (GARCÍA MORIYÓN, 2009).

Todo lo mencionado hasta aquí es legitimado por el discurso científico, por acción u omisión de los arqueólogos, que encuentran en la legislación un respaldo para validar la disciplina. El arqueólogo es un agente que recrea el pasado mediante discursos e interpretaciones que protegen los intereses del Estado, mientras que éste asegura su autoridad indiscutible sobre el mismo. Esto no es igual de evidente para cada caso en particular, sino que posee grados, matices y sutilezas. El amplio rango de formas en que el arqueólogo se relaciona con el patrimonio depende en gran medida del marco teórico desde el cual aborda su investigación, elección que es, indefectiblemente política. Quienes utilizan conceptos de corte histórico-cultural emplean términos que caracterizan a las sociedades del pasado en relaciones de superioridad/inferioridad esencialista. Así, un determinado grupo

es portador de una cultura superior, reflejando mayor inteligencia y capacidad por sobre los demás, que son primitivos, pauperizados, y a lo sumo receptores de rasgos que no les son propios, sino adoptados por contacto. Esta forma de concebir a las sociedades y a las personas, condice con un posicionamiento político nazi-fascista. Por otro lado, quienes interpretan la evidencia desde perspectivas evolutivas, consideran que la cultura es un modo de adaptación al medio, que se ve reflejada en su capacidad de producir mayor energía sobre la explotación de los recursos ambientales. Este control sobre la explotación de los recursos se esquematiza en la caracterización de formas de organización política y económica, en cuyo estadio superior se encuentra el Estado. Aquí vemos legitimado por medio de la investigación científica, una hipotética superioridad del modelo económico capitalista y la organización política estatal. Por su parte, los arqueólogos de orientación marxista son quienes realizan los mayores esfuerzos para lograr empoderar a la sociedad del patrimonio arqueológico. Sin embargo, realizan una interpretación lineal de la historia, que se dirige hacia la eliminación del sistema económico capitalista; pero no se cuestiona la legitimidad del Estado como herramienta que puede llegar a representar los intereses del “pueblo”, ni a ellos mismos como una “vanguardia” intelectual. Asumen su praxis como formas de acercamiento a las comunidades, un canal para brindar conocimiento científico a la sociedad y, mediante proyectos que en última instancia son desarrollistas, lograr emancipar a quienes están subalternizados.

Estas y algunas otras formas de interpretar la evidencia arqueológica y sus correspondientes abordajes de gestión, conviven en la academia y en las instituciones públicas argentinas sin una revisión ética firme respecto a sus medios y sus fines. En trabajos anteriores apuntábamos que, sólo en Catamarca, se encuentran radicados más de 30 proyectos de investigación arqueológica, impulsados desde agencias científicas y universidades de éste y otros países; por lo cual se podría esperar que el trabajo realizado gozara de una amplia difusión y reconocimiento por parte de los habitantes de la región, algo que en general no ocurre. Por una parte, la información generada es casi exclusivamente compartida entre colegas; mientras que por otro lado, sirve para justificar políticas como las comentadas en las páginas anteriores. Esta situación llevó a que comencemos a cuestionarnos, siguiendo en primeras instancias a García Canclini (1999), sobre los usos sociales del patrimonio arqueológico (FARYLUK y CASTRO, 2011; CASTRO y FARYLUK, 2014). A estos fines, es de gran utilidad el trabajo realizado por Pupio y Salerno (2014), quienes analizan el concepto de patrimonio en la arqueología, a través de las publicaciones de todos los Congresos Nacionales de Arqueología Argentina, desde sus inicios en 1970 hasta el año 2010. Ellas concluyen que los estudios sobre el patrimonio arqueológico conforman un campo cada vez más diversificado en el que, sin embargo, las discusiones siempre están centradas en los procesos de objetivación y naturalización de los materiales arqueológicos dentro de un marco legalista, aunque se construyan perspectivas críticas sobre

Néstor García Canclini (1999)

“Los usos sociales del patrimonio cultural”, en Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.

Leonardo Faryluk y Soledad Castro (2011)

La experiencia del MAHMM como herramienta para la protección, divulgación y conservación del patrimonio arqueológico local. Mutquín, Dpto. Pomán, Provincia de Catamarca. Encuentro Nacional de Trabajadores de Museos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. 23 y 24 de Septiembre de 2011.

Soledad Castro y Leonardo Faryluk (2014)

“‘Habitar el patrimonio’. La construcción del patrimonio cultural en Mutquín, Catamarca, Argentina”, en Revista Tejuelo, Monográfico Núm. 9: 919-939. España.

dichos procesos; situación que advierte sobre las contradicciones involucradas en el concepto. De esta manera, llaman la atención sobre la importancia epistemológica de reflexionar sobre los vínculos de poder que median entre los profesionales y las comunidades locales.

De lo comentado hasta el momento, se desprenden algunas cuestiones a considerar, y que tienen su eje en la definición misma de “patrimonio”. Etimológicamente se asocia al concepto de “propiedad”, que fue analizado profundamente por Proudhon. Pese a los años que han pasado desde la publicación de su obra, y de las redefiniciones realizadas al término para con ello perpetuar su vigencia, los resultados de ¿Qué es la propiedad? (PROUDHON, 2005 [1840]) continúan siendo pertinentes. El autor observa que la propiedad ha sido definida desde dos perspectivas, la legalista y la economista. Como sintetiza D'Auria (2007), desde la primera, la propiedad deriva de la ocupación efectiva inicial de un bien y, con ello, fundando un derecho en un hecho; mientras que desde la segunda ésta se origina en el trabajo. Para ambas, la propiedad se perpetúa transgrediendo generaciones a través de la herencia. Al remitirnos al patrimonio cultural, y específicamente al arqueológico, la propiedad se expande para definir un bien colectivo. Esta idea de que el patrimonio arqueológico es una herencia de todos los habitantes del país, deriva en la propiedad del mismo por parte del Estado, entendiéndose al mismo como constituido por tres elementos: el territorio, la población y el poder; y que se estructura como el poder sobre la población que habita un territorio.

Proudhon dice que el principio de propiedad por primera ocupación sólo puede ser legítimo si es recíproco y universal; cosa que no ocurre, ya que no todos los habitantes del territorio argentino pueden definir, manipular, acceder o empoderarse del patrimonio arqueológico de forma simétrica: sólo los poderes estatales pueden definirlo, sólo los científicos especializados pueden manipularlo, y el “público general” sólo puede acceder a él de la forma que lo establezcan los dos grupos previos, a la vez que se apropian del mismo sí y solo sí concuerdan con las interpretaciones, usos y significados construidos por aquellos. Teniendo esto en cuenta, vemos que la ocupación no puede engendrar un derecho absoluto y excluyente sino que debería ser permanentemente reformulada de manera igualitaria para todos. En este oxímoron que es la “propiedad de todos”, queda claro que el patrimonio, o no es propiedad, o es propiedad de un sector de la sociedad. Si el patrimonio es de todos, el derecho de ocupación más que originar propiedad, la niega, dado que la sociedad siempre ocupa antes que cada individuo, hace uso pero no posee. Si en cambio, pertenece a un determinado sector de la sociedad, entonces se aplica la conclusión del trabajo fundante del anarquismo: la propiedad es un robo, ya que impide y sanciona su utilización por parte de otros sectores de la misma. El otro argumento en defensa de la propiedad asevera que la misma se origina en el trabajo. Nuevamente Proudhon muestra que esto no es posible, ya que a lo sumo podría fundar la

Aníbal D'Auria (2007)
“El Anarquismo ante la
Propiedad”, en El
Anarquismo frente al
Derecho. Grupo de
Estudios sobre el
Anarquismo (Coord.).
Colección Utopía Libertaria.
Libros de Anarres. Buenos
Aires.

propiedad de los resultados del trabajo, pero no de la tierra y de los recursos que hay en ella, y por ende tampoco de la materialidad arqueológica, que es producto del trabajo colectivo a lo largo de múltiples generaciones. Incluso quienes prefieran defender la propiedad en términos de primera ocupación o producto del trabajo, y asumiendo que ésta fuese heredable (cuestión que Bakunin y Kropotkin critican, por considerarla parte y causa central de la desigualdad, a nivel económico y social), tendrían que admitir que la propiedad de los bienes arqueológicos de momentos prehispánicos y coloniales correspondería exclusivamente a las comunidades originarias, o a los descendientes de los conquistadores españoles, o a los descendientes de los esclavos africanos traídos al continente. Sin embargo, esto no se considera así en la legislación, por lo que la idea de propiedad tal como existe en la sociedad capitalista, requiere algo más que el simple trabajo; y ese algo más nunca es explicado ni fundamentado, sino simplemente impuesto por quienes detentan el poder económico y político. En resumen, ambas líneas argumentativas llevan a la negación de la propiedad, porque propiedad e igualdad son términos excluyentes.

A estas instancias, y desde una Arqueología Anarquista, creo pertinente cuestionarnos la conveniencia del concepto de patrimonio arqueológico en sí mismo, así como de la legitimidad de sus usos y sus fines. Habiendo visto que las fórmulas legalistas atribuyen un rol pasivo y altamente restringido en los procesos de “patrimonialización” a los diversos agentes que conforman la sociedad; considero que podría ser de utilidad la introducción de la idea de “referente arqueológico”. Umpiérrez (2002) observa que desde una perspectiva clásica de la semiótica, los referentes son los objetos concretos a los cuales se atribuye significados, y dice que la lingüística moderna considera al significado y al significante como aspectos recíprocos, por lo que nunca la materialidad se puede convertir en un mero objeto físico. Por otra parte, desde la antropología, Teresa San Román – reconocida por sus trabajos sobre la marginalidad, y comprometida con una antropología aplicada e implicada- introduce el concepto de “referente cultural” (1996), el cual le permite criticar la noción de la antropología clásica desde la que se postula que el etnocentrismo y el juicio negativo a la diferencia cultural es una característica humana universal. Los referentes culturales son, para ella, las maneras de interpretar el mundo que le dan sentido a nuestras vidas y ordenan nuestro espacio social (CHIRIGUINI y MANCUSI, 2008). Partiendo de estas definiciones, con “referente arqueológico” me refiero a la materialidad producto de la acción humana, las relaciones entre dicha materialidad y el entorno mediante los cuales se constituye el paisaje, sus significaciones sociales a lo largo del tiempo, y su reconocimiento por parte de los diversos grupos humanos actuales. Las relaciones entabladas entre la materialidad arqueológica y las personas, son recíprocas: Definimos lo arqueológico desde el presente, y todo lo que esas definiciones conciben, refleja quienes somos como colectivo. Esta noción acepta y promueve su polisemia, cuestiona la hegemonía del patrimonio arqueológico como constructo estatal que impone una

Mijaíl Aleksándrovich Bakunin

(30 de mayo de 1814-1 de julio de 1876) fue un anarquista ruso. Es posiblemente el más conocido de la primera generación de filósofos anarquistas y está considerado uno de los padres de este pensamiento, dentro del cual defendió la tesis colectivista y el ateísmo.
http://es.wikipedia.org/wiki/Mija%C3%ADl_Bakunin

Piotr Alekséyevich Kropotkin

(Moscú, 9 de diciembre de 1842-Dmítrov, 8 de febrero de 1921) fue geógrafo y naturalista, aparte de pensador político ruso. Es considerado como uno de los principales teóricos del movimiento anarquista, dentro del cual fue uno de los fundadores de la escuela del anarcocomunismo, y desarrolló la teoría del apoyo mutuo.
http://es.wikipedia.org/wiki/Piotr_Kropotkin

Francisco Umpiérrez (2002)

Reflexiones sobre Semiótica.

María Cristina Chiriguini, M. C. y Mariana Mancusi (2008)

“El Etnocentrismo: Una clase particular de sociocentrismo”, en M.C. Chiriguini (Compil.). Apertura a la Antropología: alteridad, cultura, naturaleza humana. Proyecto editorial, Buenos Aires.

sola forma de entenderlo, y permite el análisis de los significados y las diversas formas de empoderamiento al percibirlo como una arena de discusión, siempre en conflicto y en reconfiguración.

La propuesta de los “referentes arqueológicos” conlleva el replanteo del rol del arqueólogo: Como expresan Graeber y Grubacic (2007), hay que propiciar el abandono del pedestal de lo prescriptivo, el posicionamiento de quien “da lecciones” o “sienta cátedra”, despojándose incluso del ego que supone pensarse como profesor, intelectual o experto. Más bien, un arqueólogo anarquista debe escuchar, explorar y descubrir las motivaciones e intereses de quienes buscan construir un discurso autoritario de la historia y de quienes buscan revertir esta situación; además de poner en relieve aquellas prácticas y formas de organización ya experimentadas por las sociedades en el pasado que puedan servir de modelo para los colectivos actuales que buscan alternativas más simétricas de relacionarse y proyectarse (GRAEBER, 2004). La teoría debe adecuarse a la práctica, son los medios quienes justifican los fines y no al revés. Dado que es imposible propiciar relaciones sociales más libres por medios más coercitivos, considero que las preguntas de investigación, sus objetivos y sus posibles implicancias, deberían estar puestas en diálogo constante con todos los actores implicados; a la vez que las opiniones, ideas y conclusiones que son responsabilidad exclusiva del investigador precisarían volver a la sociedad no como preceptos sino como colaboraciones, opciones a considerar, y opiniones en un marco de ayuda mutua y cooperación entre los interesados. Desde esta perspectiva, se torna imperante apoyar toda forma de asociación libre que cuestione la imposición de un solo modo de relacionarse con los referentes arqueológicos.

Por el momento, esta es mi modesta invitación a experimentar alternativas de organización, gestión comunitaria, autogestión e investigación, donde los protagonistas sean todos aquellos actores para los cuales los referentes arqueológicos poseen algún sentido. Formas alternativas que necesariamente serán adaptables a cada contexto particular; y muchas de las cuales han sido desarrolladas por autores y colectivos anarquistas a lo largo de su historia como teoría crítica y radical del poder, idea antropológica alternativa de sociedad y herramienta de emancipación social. No existe una receta para garantizar llevarlo a cabo de forma exitosa, y posiblemente no debería existir. Quizás intentarlo, sea un éxito en sí mismo.

David Graeber y Andrej Grubacic (2007)

El Anarquismo, o el movimiento revolucionario del siglo XXI. Sonia Martínez (traducción). Alfred Sola (revisión). ZNet en Español

<http://zinternational.zcommunications.org/Spanish/index.htm>

Para saber más

AA.VV. (2009).

Conferencia sobre Anarquismo y Arqueología

www.anarkopunk.org

Birmingham, J. (2013).

“From Potsherds to Smartphones: Anarchism, Archaeology and the Material World”, en *Without Borders or Limits: An Interdisciplinary Approach to Anarchist Studies*. Cap. 11. Cambridge Scholars Publishing.

Josué Molina Neira, Joana Ricart Sala y Elisabet Rodríguez Piñero (2007)

“Teresa San Román, Antropóloga”, en *Periferia*. Núm. 7. España.

www.periferia.name

Ley Nacional N° 25.743

de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (Promulgada en 2003).

Ley Nacional N° 9080

de Protección del Patrimonio Arqueológico (Promulgada en 1913–Derogada en 2003).

Ley Provincial N° 4.218

de Protección del Patrimonio Cultural, Arqueológico y Antropológico de la Provincia de Catamarca (Promulgada en 1984).

LEONARDO FARYLUK

Es estudiante de Licenciatura en Arqueología en la Universidad Nacional de Catamarca (Argentina). Lleva trabajando desde hace diez años en la gestión de museos, y ha colaborado en la puesta en funcionamiento de distintos espacios culturales del territorio que reside. Desde el año 2002 se ha desempeñado en diversos equipos de investigación, mayormente orientados al desarrollo de estrategias de apropiación social del conocimiento arqueológico. Actualmente continúa trabajando, de forma independiente, respecto a la construcción del denominado “patrimonio arqueológico” desde lo local; al tiempo que se encuentra desarrollando su tesis de licenciatura, titulada “Paisaje y cultura material en el área central de la vertiente occidental de la Sierra de Ambato (Catamarca). Una aproximación desde la Arqueología Anarquista”, línea a la que adscribe.



+info: <https://independent.academia.edu/Faryluk>

contacta: lfaryluk@gmail.com

sigue: [@lfaryluk](https://twitter.com/lfaryluk)

COMUNES, acontecimientos y desbordamientos

FranG.Quiroga

“Todo el mundo está forzado a abrirse al acontecimiento, es decir, a la esfera de nuevas preguntas y de nuevas respuestas. Aquellos que ya tienen las respuestas listas (y son muchos...) dejan escapar el acontecimiento. Es el drama político que ya hemos vivido después de 1968. Tener respuestas ya hechas (maoísmo, leninismo, trotskismo) a nuevos problemas es dejar escapar el acontecimiento.

El acontecimiento insiste, es decir que se continúa actuando, produciendo sus efectos: las discusiones sobre qué es el capitalismo y qué es un sujeto revolucionario hoy, a la luz del acontecimiento, se aceleran en el mundo entero”. Lazzarato, Maurizio (2006:53).

Fran G.Quiroga

Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad de Santiago de Compostela co-coordinador del proyecto Montenoso, Gestor del CulturaLab del Máster de Servicios Culturales de la Universidad de Santiago de Compostela y de la red REVOLTA. España

Mauricio Lazzarato (2006)

Políticas del acontecimiento. Tinta Limón. Buenos Aires.
<http://tintalimon.com.ar/libro/POLITICAS-DEL-ACONTECIMIENTO>



Manifestación en defensa del monte vecinal de Cabral (Vigo)

Foto: GalizaContrainfo

El “monte vecinal de Cabral no se vende se defiende”, así se manifestaban los vecinos de esa comunidad de montes (Vigo, Galicia) en contra de la propuesta de instalar un macro centro comercial en el monte que llevan gestionando de forma comunal los vecinos que allí residen.

O los/as campesinos/as argentinos/as del Movimiento de Campesinos de Santiago del Estero (MOCASE-VC), la Organización Campesina Unida del Norte de Córdoba (OCUNC), la Asociación de Pequeños Productores del Noroeste Cordobés (APENOC), y otras organizaciones en defensa de la soberanía alimentaria que vienen alertando del proceso de desmantelamiento de los bienes comunes.

También los/as vecinos/as de la provincia de León en España que han emprendido toda una serie de acciones como las impulsadas desde la Plataforma para la Defensa de las Juntas Vecinales de Omaña y otros muchos colectivos que han reivindicado la importancia de los bienes comunales en las cosmovisiones de las comunidades en las que se insertan.

O la misma Guerra del Agua en Bolivia, quienes en el 2000 reivindicaban el carácter comunal del agua, así como la necesidad de un acceso justo a la misma, entendiéndola como un bien universal, como aquello que tantas veces se ha afirmado, de los que es de todas/os y a la vez es de nadie.

También la Declaración en defensa de la Tierra Comunitaria de Origen Itika Guasu en Bolivia o la **Declaración de Valdeavellano de Tera por la defensa y el reconocimiento de los usos comunales en España** viene a manifestar toda un efervescencia, un acontecimiento en torno a la defensa y futuro de los bienes comunales.

Estos procesos de resistencia se han caracterizado por una defensa de los bienes comunes como lugares de posibilidades, de esas otras formas de relacionarnos entre nosotras/os y con nuestro entorno. Estas luchas diversas, dispersas comparten ya no solo una defensa de lo común desde su ámbito más material, bien sea el agua, los montes o las juntas vecinales sino que a la vez suponen una defensa de esos comunes inmateriales, que serían esas formas de relación internas, esos mecanismos de apoyo, esos afectos que se generan en esas comunidades y todos esos saberes que se han ido dando a lo largo del tiempo; que nos permiten hablar de toda una ecología de saberes que lucha por reivindicar otras formas de comprender lo que nos rodea.

Ya alertaba David Harvey (2004) de los procesos de acumulación por desposesión provocados por la mercantilización y privatización de las tierras, esos nuevos *enclosures* que van cercando estos recursos naturales, así como desnaturalizando esas formas de producción más cooperativas. Norma Giarraca (2010) también ha ilustrado como en Argentina el modelo extractivo, sobre todo en lo referente a la minería, está sustituyendo los sistemas de producción agrícolas, poniendo en

Cabral: ¿Monte comunal o macrocentro comercial?
http://www.eldiario.es/galicia/Cabral-Monte-comunal-macrocentro-comercial_0_124588019.html

desmantelamiento de los bienes comunes

El corazón del agronegocio sojero (Argentina/2010)
<http://www.iconoclasistas.net/post/el-corazon-del-agronegocio/>

Plataforma para la Defensa de las Juntas Vecinales de Omaña
<http://www.juntasdeomana.org/>

Guerra del Agua (Bolivia)
[http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_del_agua_\(Bolivia\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_del_agua_(Bolivia))

Declaración en defensa de la Tierra Comunitaria de Origen Itika Guasu
<http://www.derechos.org/nizkor/bolivia/doc/apgig174.html>

Declaración de Valdeavellano de Tera
http://www.iccaconsortium.org/?page_id=1769

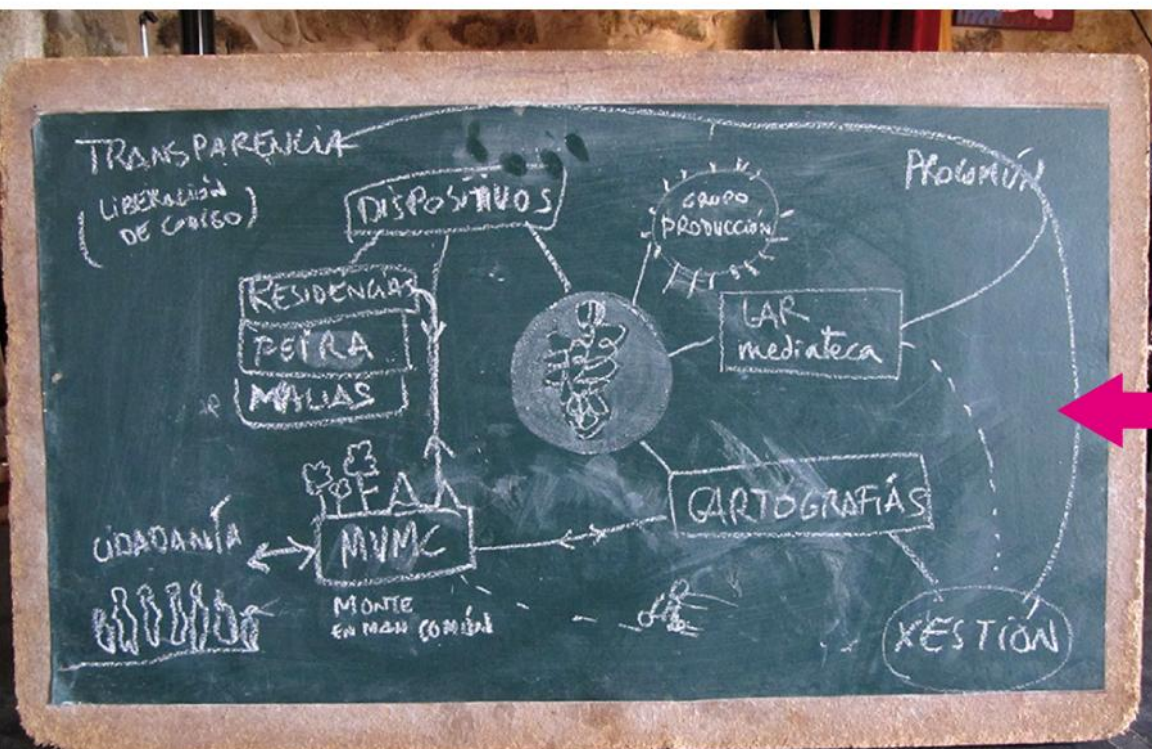
David Harvey (2004)
 El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión. CLACSO, Buenos Aires.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D8555.dir/harvey.pdf>

Norma Giarraca y Miquel Teubal, Miguel (2010)
 “Disputas por los territorios y recursos naturales: el modelo extractivo”, en REVISTA ALASRU nueva época. Núm. 5-Análisis Latinoamericano del Medio Rural:113-134.
<http://www.alasru.org/wp-content/uploads/2011/06/Giarraca-y-Teubal.pdf>

riesgo la seguridad de muchas comunidades.

De alguna manera este texto pretende hacer hincapié en como estas revueltas y procesos de resistencia suponen ese acontecimiento, esa chispa de posibilidad de construcción de futuros, que no termina de llegar y que tampoco se sabe cómo se materializará. Pero lo que sí sabemos es que los comunes representan una alternativa a la modernidad, en la que nos situamos y que existe una explosión de recuperación del común, manifestándose desde una diversidad sin precedentes. Porque como ha manifestado Lazzarato (2006:45):

“un acontecimiento no es la solución de un problema, sino la apertura de posibles”



Mapa ontológico del proyecto



Paseo por la comunidad de montes de Argozón (Chantada)



Parte de la instalación "Xeografías do Mancomún"

En uno de los proyectos en los que colaboro Montenoso, que trabaja en torno a los montes vecinales en mano común gallegos, una de las frases que más usamos es que estos comunes son hacedores de posibilidades y de futuros. De la primera porque vemos que es posible crear lugares de encuentro y cooperación y de futuros porque tienen porvenir y que frente a estos procesos/intentos de desmaterialización de lo común surgen fuertes procesos de resistencia y de nueva construcción de comunes como pueden ser todo lo relativo al software libre o a la cultura libre, que facilitan el impulso de redes transversales entre diferentes comunidades de afectados.

Montenoso
<http://montenoso.net/>

Estas manifestaciones de procomún vienen a reivindicar estos espacios de encuentros en los que es posible construir esos lazos de confianza y solidaridad a través de estas estructuras de autoorganización social. Si en muchas ocasiones desde ámbitos más urbanos se habla de las plazas como espacios de socialización, es necesario que hagamos esa traslación hacia esos ámbitos más rurales, donde a través de las asambleas, que gestionan estos bienes comunales, se dan una serie de lugares de encuentro. Porque en definitiva uno de los ataques que estamos sufriendo, como ciudadanos, es la desaparición de estos lugares de socialización donde poder dirimir soluciones a problemas de la gestión de nuestras convivencias. De ahí la importancia de vindicar estos comunes no solo como espacios garantes de biodiversidad, sino ir más allá y ser capaces de entender como a través de este procomún las comunidades son capaces de ir construyendo formas de relacionarse más allá de las lógicas dominantes del capitalismo. Es decir, hay más espacio fuera del capitalismo.

Decía Amador Fernández Savater en *Notas para una política no estadocéntrica* que “[...] el neoliberalismo no es en primer lugar un discurso, sino una práctica cotidiana cristalizada en hábitos y afectos. Por tanto, se trata de abrir espacios donde podamos hacer otras experiencias de la vida donde el otro aparezca como un cómplice y un igual [...]”, es por ello por lo que los bienes comunes suponen, o cuanto menos, podrían suponer esos espacios del gobierno de lo múltiple, y aún a riesgo de poder resultar exagerado, podríamos preguntarnos si este procomún no podría convertirse en ese espejo en el que mirarnos.

Amador Fernández
Savater
Notas para una política no
estadocéntrica
[http://www.eldiario.es/interfe-
rencias/Notas-politica-
estadocentrica_6
248535164.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Notas-politica-estadocentrica_6_248535164.html)

¿Podemos extraer de estas experiencias modelos de gobernanza que nos permitan tejer otra serie de relaciones en las que no siempre sufran los/as mismos/as?

A la vez que nos encontramos en esta situación de *impasse* en este “[...] presente que se revela entre la ironía del eterno retorno de lo mismo y la preparación infinitesimal de una variación histórica [...]” como bien dicen desde el Colectivo Situaciones y en los que el sistema representativo pierde a marchas forzadas su legitimidad, nos encontramos con estos comunes que se significan como esas democracias de proximidad, de lo cercano, en los que la toma de

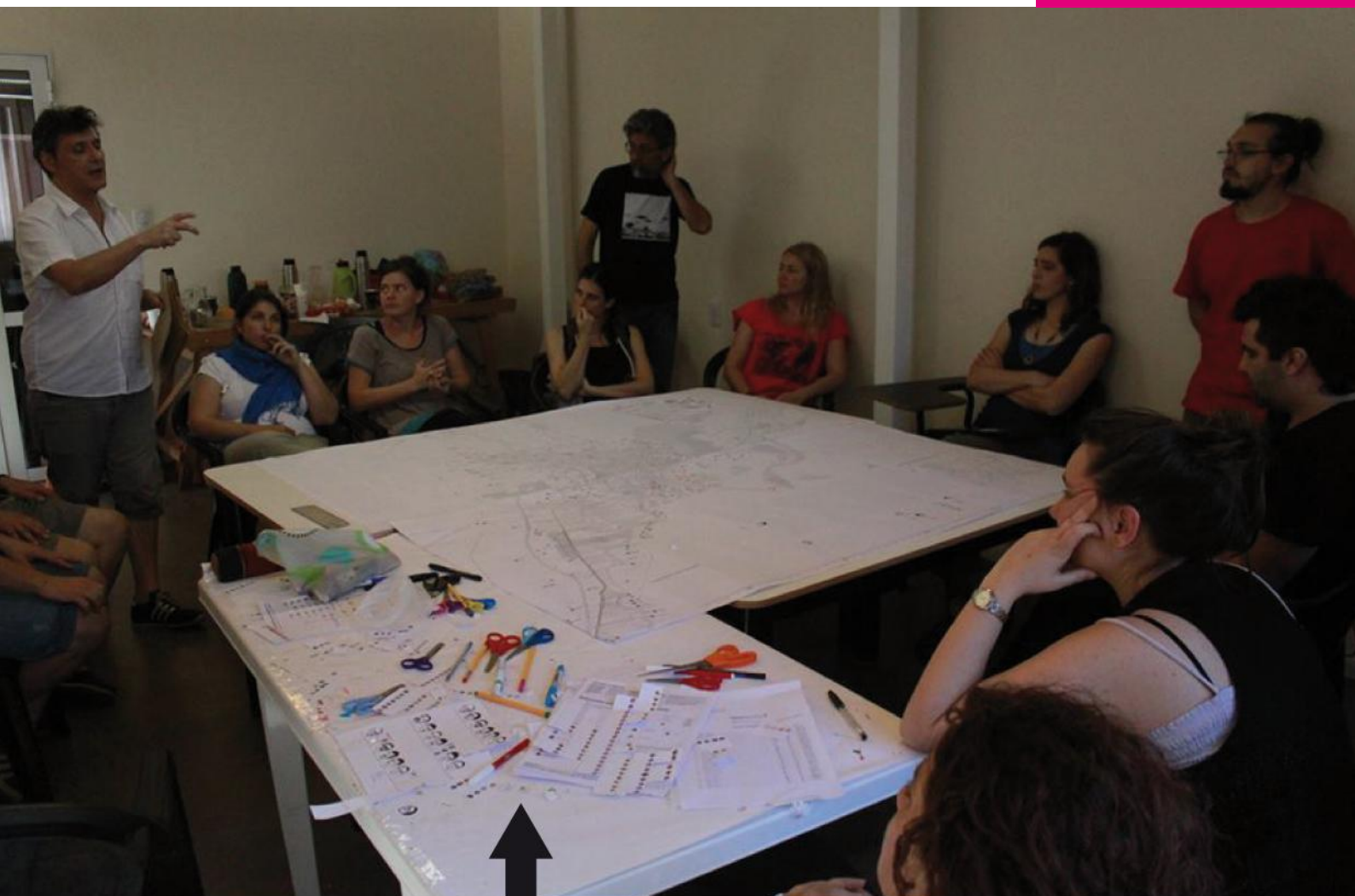
Colectivo Situaciones
Conversaciones en l'impasse
[http://tintalimon.com.ar/libro/
CONVERSACIONES-EN-
EL-IMPASSE/](http://tintalimon.com.ar/libro/CONVERSACIONES-EN-EL-IMPASSE/)

decisiones se toma un nivel más micro. Estos espacios son la manifestación de la posibilidad de decidir a un nivel cercano. Cuanto más se desplacen los espacios de toma de decisión, más nos estaremos alejando de la capacidad de participar en la democracia, ya que esta, como sabemos, no es solo el resultado de un voto cada cuatro años, sino que se va materializando en múltiples ámbitos de nuestra cotidianidad. Cuanto más se nos aleja de los lugares de toma de decisión, más difícil es que a nosotros/as se nos escuche, por eso es necesario reivindicar estas democracias de lo micro, de lo cercano. Estos comunes y la defensa que en tantos lugares se está fraguando son la representación de como la clases subalternas hemos sido capaces de ejercer procesos autónomos de democracia.

Es preciso por tanto ya no solo reivindicar estos lugares de encuentro y de toma de decisiones e ir más allá, porque la clave radica en la capacidad de transformar las relaciones de dominación de las élites dominantes y para ello es preciso romper-transformar todo el aparato subjetivo de poder tradicional. La cuestión aquí está en el cómo,

¿cómo podemos revertir estas asimetrías de poder?

Iconoclasistas
<http://www.iconoclasistas.net/>



Pues primordialmente, superando la interiorización de subalternización ya que como García Linera (1998:267) tiene afirmado “[...] sólo cuando la comunidad sale en rebelión, es capaz de derogar de facto la fragmentación en la que hasta hoy ha sido condenada a languidecer, y rehabilita los parámetros comunales de la vida cotidiana como punto de partida expansivo de un nuevo orden social autónomo”. Esa *autodeterminación en marcha* de la que habla García Linera (1998:267) está muy relacionada con la revolución molecular de Guattari (GUATTARI y ROLNIK, 2005:60) quien nos explica que frente a esos procesos de subjetivización, en la que el capitalismo todo lo impregna, hay una serie de resistencias frente a esos procesos, en la que se están construyendo esas otras subjetividades, y en estas luchas por la defensa de lo común se dan esas subjetividades no dominadas por la lógica de la mercantilización.

Estas luchas/acciones diversas en torno al común como lugares de cooperación suponen una manifestación de deseos, del deseo consciente de que la sociedad es capaz de construir sus propios procesos y de leer sus propias realidades y que frente a esos viejos poderes, los ciudadanos podemos trazar otros caminos autónomos. A propósito de esta cuestión Sören Hauser (2014) ha afirmado que “[...] ese deseo es *buscar el común que nos une sin unificarnos, manteniendo nuestra singularidad e independencia, pero sin por eso dejar de trabajar por el común, por aquello que nos une: el deseo de democracia. Y ese deseo –el común– no es algo por descubrir, es algo por producir, por crear*” (traducción Fran G. Quiroga).

Las múltiples revueltas y manifestaciones en defensa de los comunes son, por tanto, procesos de construcción, de producción y de activación de subjetividades otras. No comparten solo la lucha en sí, de defensa de lo común, sino la capacidad de defender haciendo comunes y de por tanto mantener vivo ese deseo de posibilidad, de acontecimiento, ese desbordamiento de lo “normal”, “lo natural”, “lo eficiente”, de que sólo existe una forma de vida. Estos procesos de agenciamiento en defensa de los bienes comunales evidencian la necesidad de resituar esas otras formas del estar juntos. Hacemos nuestra la anotación de Comité Disperso cuando afirman que Caffentzis considera que es preciso ver a los comunes “[...] como una *multiplicidad, es decir, pensar juntos la necesidad de recursos, prácticas de resistencia y la experimentación y anticipación de las nuevas formas sociales. Si no se hace esto, el riesgo es que el discurso sobre los commons se convierta en una retórica del gobierno que apunta a reducir aún más las prestaciones del sector público*”

La potencia del agenciamiento de lo común permite constituir nuevos imaginarios sociales, nuevos relatos y simbolismos que nos permitirán acercarnos a esa institución imaginaria de la sociedad de la que habla Cornelius Castoriadis (1975). Para ello es necesario reivindicar la diferencia, lo múltiple, lo abyecto, lo raro, ya que al final estas luchas dispares están creando nuevos dispositivos e instituciones que permiten, de alguna manera, transformar las relaciones de poder.

Álvaro García Linera (1998)

“Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política”, en Memoria de la XI Reunión Anual de Etnología, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore (musef), 1998. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/linera/5.1.pdf>

Félix Guattari y Sueli Rolnik (2005)

Micropolíticas. Cartografías del deseo. Traficantes del Sueño. Madrid, 2005. <http://www.traficantes.net/libros/micropolitica>

Hauser, Sören

“A declaración do común, o acontecemento das revoltas”, en Revista Derritaxes, Cartografías das resistencias, 12, Decembro 2013. <http://proxectoderriba.org/a-declaracion-do-comun-o-acontecemento-das-revoltas/>

Comité Disperso

“Commons contra y más allá del capitalismo”, en Informe de un debate con Silvia Federici y George Caffentzis <https://comitedisperso.wordpress.com/2014/04/08/commons-contra-y-mas-alla-del-capitalismo/>

George Caffentzis

es un filósofo político y un marxista autonomista. Fundó La Medianoche. Notas colectiva, es miembro fundador de la coordinadora del Comité para la Libertad Académica en África y un profesor de filosofía en la University of Southern Maine. http://en.wikipedia.org/wiki/George_Caffentzis [Traducción S. Walid]

Cornelius Castoriadis (1975)

La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets, Madrid.

La potencia radica en la diferencia y sólo si somos capaces de trabajar desde la alteridad y lo múltiple seremos capaces de construir esos futuros que están por llegar en los que el estado empiece a desapropiarse de los procesos de decisión en favor de lo común.

Para saber más

Peter Pál Pelbart (2009).

Filosofía de la deserción Nihilismo, locura y comunidad. Tinta Limón, Buenos Aires.

http://tintalimon.com.ar/archivos/file/pdfs/pdf_978-987-25185-2-3.pdf

Paolo Virno (2011).

Ambivalencia de la Multitud. Entre la innovación y la negatividad. Tinta Limón. Buenos Aires.

<http://tintalimon.com.ar/libro/AMBIVALENCIA-DE-LA-MULTITUD/>

Fran G. Quiroga

Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad de Santiago de Compostela y Máster Internacional en Sociedad de la Información y Desarrollo Económico por la Universidad de Santiago de Compostela. Co-coordina junto a otros colectivos el proyecto Montenoso, y gestiona el CulturaLab del Máster de Servicios Culturales de la Universidad de Santiago de Compostela, junto a otras muchas actividades que tiene como objetivo facilitar procesos de mediación en el ámbito de los comunes, las ruralidades y la cultura en general.

+ info: <https://semillasdeinnovacion.wordpress.com/>

sigue: @fran_quiroga
@agricultor2_0

contacta: fran.g.quiroga@gmail.com



EPISTEMOLOGÍA LOCAL y DESCOLONIZACIÓN del Patrimonio Inmaterial y de los Saberes y Conocimientos Tradicionales

Federico Mancera Valencia

Federico Mancera Valencia
Centro de Investigación y
Docencia. Cuerpo
Académico
Multiculturalismo,
Diversidad y Educación.

Introducción

Actualmente la discusión sobre descolonización del conocimiento en América Latina y de otros países que han vivido la hegemonía occidental, está tomando importancia, ya que múltiples saberes, conocimientos, epistemes surgidos en las clases populares, campesinos o indígenas o bien otros saberes sometidos, contienen diversas respuestas que la ciencia occidental no ha podido dar. Es la pragmatidad de este conocimiento, la principal crítica, a este ámbito del conocimiento humano. De igual forma la escasa o nula taxonomía y sistemática de dicho conocimiento, hace que esté por debajo de los estándares de competitividad y calidad, que requiere la educación oficial, para ser integrada a los currícula.

No obstante, surgen iniciativas que dan ya lugar a estos epistemes. Podemos decir, que la página www.compartiendosaberes.org, posibilita compartir, conocer, difundir la diversidad de los etnoconocimientos. La Academia Mexicana de Ciencias y el Seminario de Investigación sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de México, impulsaron el desarrollo de un proyecto de investigación, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología llamado “Conservación, protección, aprovechamiento social y desarrollo de los conocimientos y recursos tradicionales en México”.

Por otra parte, en el Congreso Internacional de Pueblos Indígenas en América Latina del 2013 (www.congresopueblosindigenas.org), es notable que en la diversidad de simposios, existentes halla múltiples temáticas. Por ejemplo, en la mesa de Educación, existe los simposios: “Dialogo de saberes en la escuela: enseñanza de las ciencias y el reconocimiento de la diversidad cultural”,

“Epistemologías y humanidades de pueblos originarios en la educación formal del siglo XXI”, “Conocimientos indígenas y educación superior indígena. Perspectivas interculturales”; por su parte en la mesa de Estudios poscoloniales se presentan los simposios: “Epistemologías y metodologías desde los pueblos originarios: retos y avances”, “Epistemologías indígenas contemporáneas”, “Historias, colonialismos y epistemologías: debates comparativos desde pueblos originarios”.

También, es de reconocerse la importancia que tiene la iniciativa del Centro Universitario AGRUCO (Agroecología Universidad Cochabamba, www.agruco.org), Bolivia, con el ofertar del primer Programa de Doctorado en “Diálogo de Saberes, Agroecología y Nuevos Paradigmas de las Ciencias y el Desarrollo”, en donde se privilegia la episteme local para la construcción de opciones del desarrollo local.

Por lo anterior, resulta importante abundar en las discusiones que contribuyan al análisis transdisciplinario de las epistemes locales, que como saberes sometidos están en la posición de liberación. En este sentido se ha retomado las aportaciones de la filosofía de la liberación, también las reflexiones filosófico-epistémicas desarrolladas por Michel Foucault, las aportaciones del pensamiento latinoamericano como Orlado Fals Borda, Hugo Zemelman, de antropólogos-biólogos mexicanos como Arturo Argueta, Guillermo Bonfil, entre otros. La intención es dar fortaleza y defensa de las epistemes locales, que hoy en día siguen estando presentes en múltiples áreas del conocimiento y del quehacer humano por la sobrevivencia. Finalmente, las argumentaciones aquí presentadas, forman parte de un proyecto académico más extenso y que será integrado al documento de tesis doctoral que se sustentará ante un sínodo del Instituto de Pedagogía Crítica, México.

Filosofía de la liberación, educación oficial y la crítica a la opresión de las epistemes locales.

“La realidad desde la cual surgió dicha filosofía, es hoy más acuciante que nunca, en continua y desesperante espiral de subdesarrollo: la miseria, la pobreza, la explotación de los oprimidos de la periferia mundial (en América Latina, África o Asia), de las clases dominadas, de los marginales, de los “pobres” en el “centro” y los negros, hispanos, turcos, etc. Hay que agregar a la mujer “objeto” sexual, a los ancianos acumulados sin “uso” en la miseria o en los asilos, a la juventud explotada y enviciada, a las culturas populares y nacionales silenciadas [...], a todos los “condenados de la tierra”, como expresaba Frantz Fanón, que esperan y luchan por su liberación”. (DUSSELL, 1990).

Enrique Dussell (1990)
Filosofía de la liberación:
desde la praxis de los
oprimidos. Universidad
Autónoma Metropolitana y
Universidad Autónoma de
México.

Hoy al 2014, este contexto latinoamericano, aún está presente. Hoy, la filosofía de la liberación sigue siendo por mucho una filosofía que

posibilita la crítica desde y por latinoamericana. Lo que implica, visualizar la importancia de su pensamiento concreto, que surge de su gente y su pueblo. De aquello, que se erige de manera cotidiana, es decir, desde lo simple y lo real, de la miseria, de la violencia, de la corrupción o, bien la actitud gentil, afable y generoso de su pueblo; también de sus sujetos sociales críticos, académicos o científicos. La filosofía de la liberación, es no sólo una crítica frontal al liberalismo, no solo económico, sino también filosófico, antropológico e histórico.

La liberación alusiva es un cuestionamiento a las categorías que el liberalismo y neoliberalismo occidental ha dado como sustento al capitalismo contemporáneo. Tiene que verse desde una perspectiva emancipadora, de reconocimiento los derechos culturales, al sustento legítimo de ser distinto y de perfilar una historia propia. Negarse a las actitudes y acciones hegemónicas, dominadoras y excluyentes. Es por sí mismo una autocrítica a lo que se ha aceptado como verdadero y como inamovible. Es reconsiderar la pedagogía, no como aprendizaje de derivada de la certeza, sino la pedagógica de los errores, las omisiones y de las ingenuidades ¹.

Entre la primeras nociones analizadas por la filosofía de la liberación es el de la *exterioridad* y de la *totalidad*.

Emanuel Levinas desarrolla la categoría de exterioridad, revisada en América Latina por filósofos argentinos, pioneros de la filosofía de la liberación en la década de los 60's y 70's ². Levinas, desde la propia experiencia, como judío recluido en un campo de concentración, elabora la exterioridad como punto crítico para repensar la condición europea de totalidad: sufrir la totalidad alemana-europea como exterioridad y como condición de totalidad, fue un acto de manifestar y reconocer la inconformidad y la irreverencia ante la hegemonía del absolutismo europeo.

Dicha experiencia fue contundente, ya que, constituyó la reflexión ontológica de concebirse en "ser el otro", paradójicamente dentro de lo que a él le significaba "ser totalidad" opresora, en el propio continente europeo. Es decir, cayó en cuenta que dejó, fenomenológicamente "ser totalidad", y pasó a "ser otredad". Previo a ello, al percibirse "ser totalidad", se consideraba distinto, pero dentro

¹ El análisis crítico y autocrítico del liberalismo, resulta hoy muy importante. Existe una claro enfrentamiento ante la posición liberal occidental por parte del pensamiento progresista, por considerarlo, parte del individualismo extremo que proclama su posición filosófica. Tan solo la perspectiva neoliberal donde el estado deja de incidir en la política social, y las consecuencias inmediatas de hacer de toda la política pública una acción económico-privada, resulta muy criticable. Sin embargo, del pensamiento liberal el anarquismo se fortalece, surge la crítica al nacionalismo y la necesidad de una democracia participativa, es parte de ella, también, el reconocimiento posmoderno de la diversidad. Ya en otro momento, Octavio Paz sugirió que del liberalismo y del socialismo surgiera una nueva posibilidad ideológica. No se confundan, no se expone una posición liberal, se menciona la necesidad de una análisis serio de la aportación y crítica al liberalismo. Ser críticos desde la pedagogía crítica se ha convertido en una tradición y sostengo que no hay tradición sin crítica y renovación. Recientemente la revista Letras Libres en el mes de abril del presente año, publico una serie de artículos, referentes a la autocrítica liberal, el cual, resulta hoy un verdadero atropello, para algunos teóricos críticos, a la dignidad progresista latinoamericana.

² Enrique Dussel, Hugo Assmann, Juan Carlos Scannone, Daniel E. Guillot. También, puede citarse al peruano Augusto Salazar Bondy y al mexicano a Leopoldo Zea. (SOLIS, et al. 2009: 401).

Noemí L. Solis Bello Ortíz,
Jorge Zúñiga, M.S.
Galindo y M.A. González
Melchor. (2009)
"La Filosofía de la
Liberación"; en E. Dussel,
E. Mendiata y C.
Bohórquez, El Pensamiento
Latinoamericano, del Caribe
y "Latino" (1300-2000).
CREFAL y Siglo XXI
Editores. México, D.F.:399-
433.

del “ser totalidad”, y no se dio cuenta que el absolutismo hegemónico occidental no poseía tanta amplitud en su tolerancia, al aceptar a judíos dentro de la “amplitud occidental europea”.

Enrique Dussell, recupera esa condición ontológica en un “oikos”, es decir, regionaliza y territorializa en “la casa”, en Latinoamérica y otros continentes como África y Asia, dicha posición crítica a la exterioridad y totalidad occidental. Dicho de otra forma, los posiciona, en “el mundo de la periferia, (desde donde) hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al “centro”, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya con-siderado bárbaro, no-ser, in-culto” (DUSSELL y GUILLOT, 1975: 5).

Pero es desde esta condición, de reconocerse en “ser-periférico”, de dominado y colonizado, que se presume una nueva posición, que no implica sólo oponerse a ello; significa una filosofía de liberación y de descolonización, fundada en una re-significación epistemológica de “sujeto-sujeto”, no más de “sujeto-objeto”. Visto desde el propio Levinas, implica tener una actitud de “cara-a-cara” (DUSSELL y GUILLOT, 1975, 8) de “sujeto-a-sujeto”, lo cual epistémicamente, ya no es la condición “ilustrada del positivismo” de superioridad y hegemonía de “ser-objeto” del “sujeto occidental”.

De esta manera, la posición es de *interpelación*, posición política de liberación. Levinas pone luz como primera experiencia, la condición de “otredad” en la totalidad absolutista de occidente, pero sin mediación. Contrario a ello, desde la propuesta de la filosofía de la liberación, la mediación es de *interpelación*, “que provoca, clama” hace “saberse oír” como otro y que exige condición de sujeto social y justicia.

Por ello, la relación del sujeto-sujeto, es la posibilidad, desde fuera, desde la periferia de las relaciones de producción y desde las funciones de la misma producción, donde se identifica un contexto de dualismos, no en mediación o dialogo, sino en condiciones y relaciones hegemónicas del “exterior para el interior”, de lo “central a lo periférico” de lo “culto a lo inculto”, de “lo masculino a lo femenino”. Es decir, la exterioridad es también, la condición externa de lo que se considera interno, indisoluble y homogéneo y, por tanto, totalizante.

Así la exterioridad es reconocimiento de esa condición colonizadora o neocolonizadora por la condición central hacia la periferia. La descolonización³, es un giro o ruptura epistemológica que posibilita,

³ Este proceso de descolonización se puede ver en diversos campos del conocimiento. Por ejemplo, la sociología económica y la teoría de la dependencia, fueron los primeros giros interdisciplinarios descolonizadores creados desde América Latina (véase los ya clásicos CUEVA, 1986; CARDOSO Y FALETTO, 1986; STEIN y STEIN; 1981). A esta iniciativa se suman otras, también libertarias y progresistas, todas ellas diversas: por ejemplo el trabajo de Orlando Fals Borda con su sociología de la liberación, la investigación acción-participativa y la educación popular; Gustavo Gutiérrez Merino y Camilo Torres con la Teología de la Liberación; el trabajo de Paulo Freire con la Pedagogía del Oprimido; la influencia de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. A ello, se suman procesos políticos motivados por este “sentido de liberación” como fue la revolución cubana (1959); las ideas de la democracia socialista encabezada por Salvador Allende en Chile, la revolución socialista de Nicaragua (1979), la zapatista en el Sur de México (1994), la boliviana (2006) y la paraguaya (2008), los movimientos sociales internacionales como “los globalifóbicos”,

Enrique Dussell y Daniel E. Guillot (1975)
Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas. Enfoques Latinoamericanos Núm.3. Sección Filosofía y Teología. Serie: Filosofía. Editorial Bonum. Buenos Aires Argentina.

Enrique Cardoso y Enzo Faletto (1986)
Dependencia y Desarrollo en América Latina. Siglo XXI. 20ª. Edición. México. D.F.

Agustín Cueva (1986)
El Desarrollo del Capitalismo en América Latina. Siglo XXI Editores 10ª. Edición. México. D.F.

Stanley J. Stein y Bárbara H. Stein (1981)
La herencia colonial de América Latina. Siglo XXI Editores. 13ª. Edición. México D.F.

en un primer momento, el autoreconocimiento de ese sometimiento que proviene del conocimiento del centro a la periferia, como ejercicio del absolutismo totalizante de occidente.

¿Pero cómo se logra afianzar esta forma de hegemonía? ¿Qué dispositivos o instituciones posibilitan este sometimiento? Prematuramente diremos que la exclusión y sometimiento del *conocimiento local* latinoamericano es tan frecuente y aceptado (léase los saberes tradicionales geohistóricos, biofisicoculturales, del derecho consuetudinario, médico-geobotánicos humano o veterinario, agroecológico, agroforestal, astroagroecológico, etc.), que cuando son puestos al relieve de occidente, son considerados como folklorismos, tradiciones y prácticas culturales coyunturales. Esta actitud y posición epistemológica no sería posible sin las instituciones transmisoras del conocimiento occidental, aquellas que se encargan de mantener dicho proceso tanto en formación de profesionales como de continuar con la hegemonía absolutista de la ciencia, ya sea a través de las instancias de la educación formal básica o de nivel superior.

Dicho de otra forma, el sentido común de este marco crítico, nos dice que existe un conocimiento hegemónico absolutista y, por tanto, conocimientos disciplinarios colonizadores, entre ellos una pedagogía colonizadora que estructura y sirve para “una”⁴ educación igualmente colonizante⁵. Afirma Ivan Illich, que para lo anterior se recurre al escamoteo de las verdaderas intenciones del curriculum oficial, hoy de calidad y competencia, a principios del siglo XIX, orden y progreso:

“[...] en el mito de que algunas burocracias guiadas por el conocimiento científico son eficientes y benevolentes. Por doquiera, este mismo curriculum inculca en el alumno el mito de que la mayor producción proporcionará una vida mejor. Y por dondequiera crea el hábito –que se contradice a sí mismo– de consumo de servicios y de producción enajenante, la tolerancia ante la dependencia institucional, y el reconocimiento de los escalafones institucionales. [...], en otras palabras, las escuelas son fundamentalmente semejantes en todos los países, sean estos fascistas, democráticos o socialistas, grandes o

Iván Illich (1986)
La sociedad
desescolarizada. Joaquín
Mortiz. México, D.F.

“los indignados”, “yo soy 131”, etcétera. La descolonización también está en el marco del conocimiento, gestado en los pueblos campesinos e indígenas, haciendo respetar su saber y conocimiento del entorno. De tal manera, que la liberación no es un asunto trasnochado, setentero está presente a nivel mundial.

⁴ Decimos una por es homogénea y homogeneizante, es una educación nacional, aunque exista una “supuesto” mandato constitucional del respeto al multiculturalismo y pluralismo nacional y, exista una política educativa indígena, bilingüe y pluricultural, para el caso de México.

⁵ Ante este neocolonialismo educativo oficial, se interponen contradicciones que no son capaces de resolver la burocracia institucional educativa, como son las prácticas de la cultura popular que ante una educación laica, sigue practicando y llevando a cabo sus procesos culturales religiosos dentro y fuera de la escuela colonizadora. Así la educación formal mexicana, a pesar de su laicismo ha educado por casi 100 años en un mundo sociocultural religioso que acepta el positivismo o neopositivismo más ortodoxo, pero que se alimenta y bebe de la vida cotidiana que no tiene “nada que ver” con estos conocimientos occidentales hegemónicos. Por lo que resulta obvio, la escuela esta desligada del contexto. No está demás decir que todo el currículo no oculto, el evidente, el que se aplica todos los días en la vida escolar mexicana, está en este proceso contradictorio. Lo que valdría preguntarse si esta situación puede considerarse como resistencia sociocultural, no consensuada ante la hegemonía occidental.

pequeños, ricos o pobres. La identidad del sistema escolar nos obliga a reconocer la profunda identidad en todo el mundo, del mito, del modo de producción y del método del control social, pese a la gran variedad de las mitologías en las cuales encuentra expresión el mito. En vista de esta identidad, es ilusorio pretender que las escuelas son, en algún sentido profundo, unas variables dependientes. Esto significa que el esperar un cambio social o económico concebido convencionalmente, es también una ilusión". (ILICH; 1986: 106).

La educación formal, entonces, es hoy un gran atractor de recursos que se pierden en una masa multiforme compuesta de docentes, alumnos, padres de familia, sistema educativo, un sindicato-partido político⁶ y una red compleja de necesidades productivistas (producción-distribución-intercambio-consumo) vinculadas a su propia red de virtudes y sistema de valores, que el propio discurso hegemónico absolutista posibilita lograr, mediante la paciente actitud neoliberal de *la ritualización del progreso*. Progreso, en el que entra todo lo moderno como es el propio modelo de desarrollo global del que "nadie debe de escapar".

Por lo tanto, la periferia queda excluida por la propia educación oficial. De esta forma, podemos comprender, porque se sigue fomentando la lógica de la epistemología científica occidental (centro) y se dejó a un lado los saberes y conocimientos locales (periferia), lo que también permite comprender por qué se alejó tanto la educación formal del desarrollo humano.

El conocimiento local y saberes sometidos vs conocimiento individual solipscista.

La crítica del pensamiento pragmático desarrollado por Dussell (2005), permite ubicarnos desde una posición geopolítica en el terreno epistemológico⁷, porque no está en la búsqueda de legitimización teórica del conocimiento sometido por el inconsciente, el cual es asunto de la sociogenética y psicogenética (ELIAS, 1989). Está en el auto-reconocimiento que se gesta en *la praxis* que se

⁶ Como es el caso mexicano del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) que crea el Partido de Nueva Alianza. Que para el 2013, se constituye como fuerza política del orden centro-derecha, sin declinar y cuestionar los procesos homogeneizantes de la política económica internacional neoliberal, y utilizando este mismo ejerció político partidista para encadenar los intereses propios laborales con los intereses de partido.

⁷ Rigoberto Martínez Escárcega (2011: 139-176), hace un análisis interesante de las categorías de campo y terreno desde la perspectiva psicoanalítica para la renovación crítica del conocimiento, posibilitando desde esta crítica una epistemología rupturista ante la hegemonía del conocimiento occidental. "El terreno como objeto de estudio no es empíricamente observable, solo un acercamiento clínico lo convierte en un objeto epistemológicamente visible, en tanto que está gobernado por el inconsciente, por lo profundo, por las obsesiones psicopatológicas que constituyen al sujeto sujetado a su ilusión de libertad en el pesar" (p.144). "[...] El campo científico se define como espacio específico donde cobra forma una lucha entre los agentes que ocupan diferentes terrenos epistemológicos en torno a la imposición y/u oposición a los criterios de legitimidad científica. El campo es una lucha entre posiciones y, en tanto que lucha, es una relación social objetiva que cobra especificidad como objeto de estudio" (p.146).

Enrique Dussell (2005)
Pensar el mundo desde la Filosofía de la Liberación".
UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Programa de Posgrado. Centros de Estudios Básicos de Teorías Social, Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina, A.C.
<http://www.youtube.com/watch?v=ZJgoZKAe4rq>

Norbert Elías (1989)
El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Fondo de Cultura Económica. México. D.F.

Rigoberto Martínez Escárcega (2011)
La epistemología rupturista. Reflexiones sobre un psicoanálisis del objeto. Instituto de Pedagogía Crítica y Plaza y Valdés. México, D.F.

desarrolla en la hegemonía y la praxis político-ética que se desarrolla contradictoriamente en la hegemonía. Es decir, la praxis no como acción solipsita de conocimiento, sino como praxis del auto-reconocimiento comunitario, generador del conocimiento colectivo.

La colonización establecida por la educación, las fuerzas del consumo y de la producción capitalista, gesta socialmente, la representación de la verdad por medio de los principios básicos y lógicos de la epistemología occidental de la certeza y del orden; por el contrario, la comunidad, la sociedad, el colectivo, se agrupa dentro de la hegemonía, bajo un contexto de incertidumbre y de caos. Por eso, en la praxis del conocimiento colectivo, se vislumbra una crítica al pensamiento pragmático solipsista, y de descolonización, que perfila no sólo una posición liberal mercantil del conocimiento, sino también enarbola un conocimiento fundado en el avance individual y, por tanto, en un conocimiento solipsista. Por el contrario, el pensamiento pragmático es concreto y colectivo, puesto que no responde a una necesidad individual, responde a cubrir la necesidad concreta colectiva. La praxis, como parte constituyente de las epistemologías locales se convierte en la contundente prueba colectiva de su eficacia y respuesta concreta al sistema de necesidades⁸ de orden objetivo y subjetivo:

“La crítica del pensamiento pragmático, es muy importante desde el punto de vista epistemológico. Porque el pragmatismo nos permite situarnos en una comunidad y no en sujeto solipsista, no desde la conciencia de un sujeto cognoscente, sino desde un sujeto en comunidad que habla y, lo dialógico, se hace constitutivo de la ciencia” [...] “En la epistemología (hegemónica) esto no se refleja, de que la comunidad sea el punto de partida donde el sujeto científico o pensador, o productor de conocimiento, parte de la comunidad, no como una conciencia solipsista, sino como una conciencia colectiva parte del hecho de que hay que hablar y es a partir de los consensos, en que se construye la ciencia, y los consensos son comunitarios. Entonces, ese tipo de epistemología pragmática no ha sido usado en el giro descolonizador, porque ahora es descolonizador de la periferia, de los pueblos oprimidos y el pueblo oprimido, pero desde su comunidad histórica hablando intersubjetivamente, llegando acuerdos como punto de partida para hacer ciencia”. (DUSSELL, 2005).

La descolonización epistémica aludida plantea que el desarrollo del conocimiento desde la periferia no es un conocimiento “consigo mismo” y de su “experiencia científica” dialogada con sus homólogos científicos. Esta epistemología, episteme local, se desarrolla desde un sujeto-comunidad que dialoga “consigo mismo” y con “la comunidad”. Posición geopolítica en el campo epistemológico muy distinta a la epistemología del centro, ya que, el sujeto es la comunidad y lo

⁸ Esta noción es trabajada por el sociólogo y epistemólogo Hugo Zemelman Merino.

dialógico del conocimiento y la comunicación del conocimiento, es en el consenso. Sin embargo, como expresa Dussell, pretende ser inteligible para otros, pero el centro no escucha, no comprende este conocimiento sometido, debido a la no-experiencia, de lo que es el “vivir-sufrir” desde la periferia del conocimiento, no obstante:

“[...] pensar desde el sufrimiento de las ‘víctimas’ donde [...] lo importante no sería la experiencia compasiva del sufrimiento y el consiguiente empuje utópico para superarlo, sino ante todo y sobre todo, la posibilidad de ejercer el derecho a la diferencia frente a cualquier proyecto universalista”. (BEORLEGUI, 2006: 846).

Negar la autocrítica que realizan los intelectuales occidentales de su epistemología construida desde su contexto, significaría, sin duda, inmadurez, un radicalismo mudo o como diría Edgar Morín al referirse al pensamiento epistémico lógico-razional, una “inteligencia ciega”, incapaz de ver y escuchar, el otro y sus conocimientos. Michel Foucault, en la *Genealogía del Racismo* (1992), en su primera conferencia “Erudición y Saberes Sometidos”, nos deja en claro que su genealogía -la contrahistoria de occidente- conduce a “[...] la lucha justamente contra los efectos de un discurso considerado científico” (FOUCAULT, 1992:23).

Foucault, Identifica dos tipos de conocimientos “sometidos o sepultados”; el primero, los eruditos, aquellos “*saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de conjuntos funcionales y sistemáticos [...]*”, dicho de otra forma “*serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos. Jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o cientificidad requerido [...]*”, “*un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que le circunda*”. (FOUCAULT, 1992: 21-23).

Los ejemplos que plantea son los que se gestan en el psiquitizado es decir, el del enfermo, del enfermero, del “médico que tiene un saber paralelo y marginal respecto del saber de la medicina”. Este último ejemplo sugiere, un sin número de saberes sepultados y escamoteados, por el ejemplo, los saberes de los “profes”, que conocen y poseen conocimientos de erudición pedagógica y didáctica derivados de la experiencia docente y que son negados y sepultados tras cada cambio de política educativa sexenal. Los gestados por aquellos profesionistas marginales que desarrollan su actividad fuera del ámbito en el cual fueron formados, me refiero los abogados que se convierten en excelentes lingüistas, en músicos de cámara que se profesionalizan en la música popular, en enfermeros o pedagogas que trabajan en contextos de educación inicial, en hospitales con enfermedades terminales y que desarrollan destrezas y competencias gestadas en el praxis y en el dialogo cara-cara. El de los investigadores sociales, que recurren a procesos heurísticos para lograr explicaciones e interpretaciones de procesos sociales antes de conocer al detalle un problema sociocultural, y que por estar lejos de la actitud positiva del

Carlos Beorlegui (2006)
Historia del pensamiento
filosófico latinoamericano.
Una búsqueda incesante de
la identidad. Bilbao,
Universidad de Deusto.

Michel Foucault (1992)
Genealogía del Racismo.
La guerra de las razas y el
racismo de Estado. Las
Ediciones de la Piqueta.
Núm. 21. Madrid, España.

objeto estudiado, evitan comunicar dicho camino. Estos conocimientos de erudición, paralelos al conocimiento “formal y científico”, están aún sepultados.

El segundo saber sometido, son aquellas genealogías “precisamente anti-científicas” las que realmente salen de las rigurosidad epistemológica occidental, esos que son “discontinuos, descalificados, no legitimados, no jerarquizados, no ordenados en nombre de un conocimiento verdadero” (FOUCAULT, 1992: 23). Son los que ubicamos (que han estado ajenos, total o parcialmente del gran discurso de la ciencia), como conocimientos tradicionales o saberes tradicionales indígenas o campesinos. Conocimientos que, Foucault no identifica, por estar muy ajeno a la “periferia”, que hoy estamos descolonizando, pero que estos saberes requieren de su genealogía, pues trata de la insurrección de estos saberes “[...] y no tanto contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (FOUCAULT, 1992: 23). Que como lo mencionamos anteriormente, es la educación formal y sus instancias legitimadoras (discursos de modernidad y progreso, calidad y productividad, la burocracia, la tecnología, etc.), lo que someten, descalifican, disminuyen y sepultan dichos saberes.

Epistemologías y conocimientos locales, saberes tradicionales: la insurrección del conocimiento sepultado.

Gran parte de los pueblos indígenas y algunas comunidades campesinas de México y de otras regiones del mundo, por distintos motivos -colonización, explotación y sustitución económica familiar por la regional- se refugiaron en áreas inaccesibles, en donde se establecen complejas formas de interrelación cultura-naturaleza, demostrando vitalidad, pertinencia y una extraordinaria capacidad de sobrevivencia. *“Además mostrando un alto grado de conservación de sus ecosistemas, sin haberlos destruido y sí, por el contrario, habiendo contribuido a la diversificación por la vía de la domesticación de animales y de plantas cultivadas”* (ARGUETA, 1997).

Al respecto se ha reconocido que esos pueblos, comunidades y ranchos, como es el caso del los pueblos indios de la Sierra Tarahumara, se han convertido en “centros de diversificación de muchas plantas cultivadas y, en ellos, se practican sistemas de cultivo de bajos insumos, pero aptos para seguir creando y manteniendo la diversidad genética de muchos cultivos”. (MARTÍNEZ-ALIER, 1994).

Es decir, en los paisajes culturales ⁹ específicamente en los agrícolas es la gente quien crea y maneja la diversidad biológica. Este proceso

⁹ Los paisajes culturales se constituyen como obra combinada de la naturaleza y lo humano: ilustran el dinamismo de la sociedad y los asentamientos humanos a través de la historia, bajo la

Bertus Havrkort y David Millar (1994)

“Constructing diversity: the active role of rural people in maintaining and enhancing biodiversity”; en *Etnoecológica*. Vol.1. (3).

Arturo Argueta Villamar. (1997)

Epistemología e historia de las etnociencias. La construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de la sabiduría ecológica de los pueblos indígenas. Tesis. Postgrado en Ciencias Ambientales. Facultad de Ciencias. UNAM. México D.F.

Joan Martínez-Alier (1994)

“The merchandising of biodiversity”; en *Etnoecológica*. Vol.1. (3):69-87.

Mancera-Valencia, F.J. (2000)

“Historia de Sequías: saberes y prácticas culturales en torno al agua del desierto y de la sierra de Chihuahua”, en *Memoria del Seminario Internacional de Historia Oral*, 9-11 de Noviembre Guanajuato, Gto. México.

(2009b)

“Los paisajes: nuestro reflejo en el espejo de la naturaleza”; en *Solar*. Revista del Instituto Chihuahuense de la Cultura. Año 17. Núm. 66. Septiembre. Chihuahua, Chih.: 34-38.

creativo implica la experimentación y adaptación del conocimiento ambiental. Haverkort y Miller (1994) mencionan que “[...] en estos sistemas de cultivo, la diversidad biológica solamente puede ser mantenida o favorecida en la medida que los sistemas de cultivo que prevalecen en estas áreas sean mantenidos o reforzados. El papel de los sistemas de cultivo y la importancia del conocimiento indígena y campesino de los agrosistemas locales de manejo de los recursos naturales, justifican la necesidad de emplear en la conservación un enfoque constructivista, en el cual, la capacidad de la gente para cambiar y adaptarse al ambiente en que vive es apoyada al mismo tiempo que se mantienen los valores básicos y las instituciones tradicionales”.

Estas interpretaciones que manifiestan una armonía de la relación entre diversidad biológica y diversidad cultural, se han multiplicado en las últimas dos décadas. Confirmando que no se puede negar el hecho de que existe una relación esencial entre conocimiento local, su entorno natural y sus elementos culturales.

Respecto al conocimiento local, la insurrección se está manifestando a través de distintas experiencias genealógicas desarrolladas por diferentes disciplinas. En México¹⁰, se les ha denominado como: sabiduría popular, saber local, folklore, ciencia indígena, ciencias nativas, conocimiento campesino, sistemas de conocimiento tradicional o sistemas de saberes indígenas (PÉREZ y ARGUETA, 2011: 33), en conjunto podría etnociencias que son “[...] la suma total de conocimientos que una cultura tiene sobre su universo natural y social y sobre sí misma” (ARGUETA, 1997). Específicamente, la etnoecología es aquella área encargada de estudiar aquella porción del conocimiento tradicional sobre la naturaleza. Hay otros autores que la

influencia de las presiones y/o desventajas presentadas por su medio ambiente y las fuerzas socioeconómicas sucesivas, las que pueden ser, en ambas, internas o externas. Por otra parte dichos paisajes culturales pueden ser evaluados por su valor universal excepcional y de su representatividad en términos de región geocultural claramente definida y de su capacidad para ilustrar los elementos culturales esenciales y distintos de una región (MANCERA-VALENCIA, 2000, 2009b).

¹⁰ En México ha existido una enorme tradición de estudios y análisis de la cultura en relación al medio ambiente. En el siglo XIX Miguel Othón Mendizabal hace patente la relación de las condiciones geográficas y su relación con la evolución de las sociedades humanas. Por otra parte, uno de los primeros ensayos desde una perspectiva multidisciplinaria esta manifestado en los trabajos de Manuel Gamio con la Población del Valle de Teotihuacan (1922); las observaciones Carl O. Sauer y Robert West (1940, 50 y 60's) en relación a la geografía histórica y cultural de diversas regiones de México; los trabajos de Arturo Gómez Pompa y Alfredo Barrera (1960) en relación a los Mayas y selvas tropicales; el geógrafo Jorge A. Vivó analiza las relaciones del medio natural y las poblaciones desde la antropogeografía, la cual es vinculada con la ecología cultural desarrollada por Julián Steward (50's) y difundida por Paul Kirchhoff, Pedro Armillas y los diversos trabajos de Ángel Parlem y Erik Wolf, respecto a la tecnología agrícola y los ecosistemas de mesoamérica y también de los estudios de William Sanders (60's y 70's) en Teotihuacán y Valle de México; en los 70's su importancia se promueve desde instituciones universitarias como la UNAM y Chapingo, de esa última es de gran importancia mencionar a los agrónomos Efraín Hernández Xolocotzi y Alberto Ramos Rodríguez, Pedro Álvarez Icaza; de instancias de investigación y de la promoción cultural del gobierno federal como es el INAH y la DGCP se promovió e impulso la etnobotánica y de las etnociencias, en general por Carlos García Mora, Leonel Duran Solís y Alfredo Barrera Marín; En la Tarahumara los estudios etnoecológicos se pueden mencionar a Lumholtz, Bennett y Zinng, Pennithon, Kennedy, R. Bye. El conjunto de estos espacios y tradiciones surgen los actuales impulsores de las etnociencias; Arturo Argueta, Víctor Manuel Toledo, Javier Caballero, Narciso Barrera Bassols, Cristina Mapes, Luisa Pare, Carlos Toledo, Grupo GEA, Alfredo Núñez Palacio, Julia Carabias, Nemesio Rodríguez, Cuauhtémoc González Pacheco, etc. Tan solo por mencionar algunos sin distinguir las diversas corrientes, interpretaciones teóricas y metodológicas que se aplican.

Maya L. Pérez Ruiz y
Arturo Argueta Villamar.
(2011)

“Saberes Indígenas y
Diálogo Intercultural”; en
Revista Electrónica Cultura
y Representaciones
Sociales. UNAM. Instituto
de Investigaciones
Sociales. Año 5. Núm. 10.
Marzo. México, D.F.:31-56.

explican como “[...] *la manera (en que) los agricultores tradicionales conceptualizan los ecosistemas de los cuales dependen*” (BROSIUS, et al. 1986, citado en TOLEDO, 1992) también “[...] *las percepciones indígenas de las ‘divisiones naturales’ del mundo biológico y las relaciones que los humanos establecen con ellas*” (POSEY, et al. 1984, citado en Toledo 1992), o “las bases ecológicas de las interacciones y relaciones humanas con el ambiente”. (BYE, 1981). En suma, los estudios de las etnociencias (etnoecología, etnozología, etnobotánica, etnobiológicos, etnogeográficos, etc.) han aportado distintos estudios y temas agrupándose de acuerdo con Argueta (1997) y Toledo (1980) en:

1. Anatómicos;
2. Nomenclatura y taxonomía;
3. Cosmovisión, universo simbólico;
4. Relaciones psicológicas y arte vegetal y animal;
5. Cultivo y domesticación;
6. Procesos ecológicos y utilización de recursos naturales;
7. Animales y plantas manejados y usados en la medicina tradicional.

En Colombia Orlando Fals Borda lo llama conocimiento popular, ciencia de pueblo o ciencia emergente (FALS BORDA, 1981).

Por su parte, Claude Lévi-Strauss los llama ciencias de lo concreto que desarrolla en su texto “el pensamiento salvaje” (1997), realizando diversos análisis del lenguaje y el sistema clasificatorio de la naturaleza y los recursos que utilizan de ella, dando significado y sentido cultural a su vida cotidiana y su propia existencia.

“Cada civilización propende a sobreestimar la orientación objetiva de su pensamiento, y es porque nunca está ausente. Cuando cometemos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche y de que, a él, su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el nuestro” (LEVI-STRAUSS, 1997:13-14)

Hoy en la escuela norteamericana se desarrolla el concepto de bioculturalidad, también, local and indigenous knowledge systems y non western knowledge, conocimiento ecológico tradicional, conocimiento ambiental y traditional ecological knowledge. En el marco de las ciencias de la salud, medicina indígena, medicina tradicional, medicina herbolaria, non western medicine, folk medicine (PÉREZ y ARGUETA, 2011: 33).

J. Peter Brosius, George W. Lovelace y Gerald G. Marten. (1986)

“Ethnoecology: an approach to understanding traditional agricultural knowledge”; en G. G. Marten (Ed). Traditional Agriculture in Southeast Asia: a human ecology perspective. Westview Press.:186-192.

Víctor Manuel Toledo (1992)

“What in ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline”; en Etnoecológica. Vol.1. Núm.1.: 5-21.

(1980).

“La ecología del modo campesino de producción”, en Antropología y Marxismo. Núm. 3.:35-56.

Darrell A. Posey , John Frechione, et al. (1984)

Ethnoecology as applied anthropology in Amazonian development. Human Organization. 43:95-107

Robert Bye. (1981)

“Quelites-ethoecology of greens-past, present and future”, en Journal of Ethnobiology. 1:109-123

Orlando Fals Borda (1981)

“La Ciencia del Pueblo”; en O. Fals Borda, Ciencia Propia y colonialismo intelectual. Los nuevos Rumbos. Carlos Valencia (Ed.).

http://www.google.com.mx/search?sourceid=navclient&hl=es&ie=UTF-8&rlz=1T4SNYR_esMX450_MX450&q=Orlando+Fals+Borda+%e2%80%9cLa+Ciencia+del+Pueblo+%e2%80%9d%2c

Lévi-Strauss, C. (1997)

El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

En relación a las ciencias agrícolas se conocen como conocimiento campesino, saberes agrícolas locales, conocimiento tecnoproductivo campesino (PÉREZ y ARGUETA, 2011: 33).

En general, las “ciencias del guarache”¹¹, se fundamentan en la relación de prueba-error/prueba-acierto, *la praxis*, que por mucho significó muerte y dolores físicos de muchos humanos que probaron y practicaron experiencias directas -contrario a la ciencia occidental que utiliza laboratorios y otras especies para mostrar cierta humanidad. En la etnociencia, la vida es quien se pone a prueba y este saber es transmitido por la tradición oral y queda presente en la memoria colectiva de los campesinos o indígenas de América Latina.

Edvard Hviding, (2001:196) considera que la etnoecología: “[...] *tiene que ver con el estudio del conocimiento indígena de los recursos naturales y su explotación y aquí el prefijo ‘étno’ indica que el campo de conocimiento específico es el observado y no el del observador, de acuerdo con la idea ampliamente aceptada de que “vemos la naturaleza [objetiva] en términos de imágenes culturales [subjetivas]”*. Por eso el significado de la prueba-error/prueba-acierto, no es un proceso exclusivamente generado desde el sujeto “consigo mismo” del investigador campesino o indígena, es un proceso derivado de la satisfacción del *sistema de necesidades*¹² donde las necesidades materiales e inmateriales, son puestas en lo real, pues de ello depende la vida y donde la incertidumbre es el eje del aprendizaje y de la enseñanza comunitaria. La fe, la dimensión espiritual o teológica está integrada al uso y manejo de los ecosistemas, forma parte del episteme. Así los conocimientos tradicionales, las epistemes locales, no son derivados de un sujeto con conciencia solipsista, es de un sujeto con conciencia comunitaria, por lo que todo conocimiento gestado de esa prueba-error-prueba-acierto, es del orden y uso comunitario, del bien común, por eso el conocimiento es un bien patrimonial inmaterial, tema que abocaremos posteriormente.

Por otra parte, los conocimientos tradicionales locales son dialógicos en comunidad, pero también los procesos económico-productivos son responsabilidad productiva del sujeto individual-colectivo, pues existen faenas, jornales, rituales como el *tutugüri* o *yumari* entre los pueblos indios rarámuri¹³, que posibilitan relaciones y sociales e intercambio de conocimientos que resultan fundamentales para la satisfacción del

¹¹ Así nombraba el etnobotánico Efraín Hernández Xolocotzi (1913-1991) al conjunto interdisciplinario saberes tradicionales vinculados a la agricultura la ecología y la botánica.

¹² En el sistema de necesidades se “[...] encuentra el fundamento mismo de la dinámica económica y social en que se apoya la conciencia social de los Hombres [...]”, por ello las formas y medios de resolver y satisfacer las necesidades transitan por el sustrato más elemental de “[...] lo objetivo (los elementos y cosas que definen la carencia y la escasez) y lo subjetivo (la percepción de las necesidades y los comportamientos y formas de solucionarlas) remitiéndolas a prácticas de la subsistencia y a la reproducción social (y cultural): la necesidad no alude sólo a la sobrevivencia material, sino también a la necesidad del colectivo de reproducirse como tal; la experiencia ya no es sólo el despliegue de prácticas potencialmente colectivas, sino la capacidad de lucha y recuperación de la memoria histórica por parte de un grupo”. (ZEMELMAN: 1992).

¹³ Pueblo originarios del norte de la república mexicana. La mayoría de su población está ubicada en la Sierra Tarahumara, fracción septentrional que corresponde a la Sierra Madre Occidental, formando parte del Estado de Chihuahua.

Edvard Hviding (2001)
“Naturaleza, cultura, magia
ciencia. Sobre
metalenguajes de
comparación en la ecología
cultural”; en Descola,
Philippe y G. Palsson.
Naturaleza y sociedad.
Perspectivas
antropológicas. Siglo XXI
editores. México, D.F.:192-
213.

Hugo Zemelman (1992)
Metodología para el análisis
de los sujetos sociales.
Mimeógrafo. Colmex.

sistema de necesidades del sujeto social-familiar como también del sujeto social-comunitario.

Pero en términos estrictamente económicos, estos conocimientos locales no sólo son del orden productivo sino también de conservación. La conservación de los ecosistemas que son apropiados por la cultura y la producción local, pero también de la conservación y renovación de los conocimientos ancestrales y derivados de múltiples procesos de prueba-acierto-prueba-error. Por lo tanto, la conservación de los ecosistemas, uso y manejo que se hacen de ellos es tan importante como los elementos culturales que los sustentan y caracterizan y, ambos, no son ajenos a la epistemología y subjetividad local.

Considerando que cada sujeto social-familia y sujeto social-comunitario es actor en diversos campos de lo social y que a partir de esta condición se ve sujeto a múltiples relaciones intersubjetivas, es importante tener en cuenta la complejidad de las distintas intersecciones o “sobredeterminaciones”¹⁴ que se producen entre los diversos campos operativos sobre la subjetividad que conforman las epistemes locales.

Esas intersecciones están abiertas a distintos campos, tanto de los existentes como de aquellos que han desaparecido, “*Son tantos como actividades sistémicas prácticas puedan realizar los seres humanos*” (DUSSELL, 2009, citado en PAZ, 2011:68). “*Por el ejemplo, lo social dentro del campo de lo político, está atravesado por estas múltiples de-terminaciones de sub-esferas o campos materiales distintos -ecológico, económico y cultural- a su vez es dinamizado en la actualidad por la acción de diversos movimientos sociales, reivindicatorios de derechos que fueran históricamente marginados y considerados ajenos al modelo de democracia liberal*”. (PAZ, 2011: 68).

De tal forma, que en las epistemologías locales no se establece una relación clásica dualista de sujeto-objeto: hombre-naturaleza/sociedad-naturaleza. La implicación epistémica es de externalidad es cara-a-cara, de sujeto-sujeto. Obviamente lejana de la perspectiva occidental, separando el hombre de la naturaleza o la sociedad de la naturaleza, para poderla dominar como relación filosófica de “ser-para-el-mundo”, en otras palabras, la dominación masculina a lo femenino.

Enrique Dussell, Eduarda Mendiata, Carmen Bohórquez (2009)
El Pensamiento Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000). CREFAL y Siglo XXI Editores. México, D.F.

Ana Pamela Paz García (2011)
“El proyecto des-colonial en Enrique Dussel y Walter Miggnolo: hacia otra epistemología de las ciencias sociales en América Latina”; en Revista Electrónica Cultura y Representaciones Sociales. UNAM. Instituto de Investigaciones Sociales. Año 5. Núm. 10. Marzo. México, D.F.:57-81.

¹⁴ Esta categoría es usada por distintas disciplinas y autores. Rigoberto Martínez Escárcega (2011) menciona que Freud, Althusser, Laclau y Mouffle, y Zizek, la utilizan en tanto que “le imprimen al campo científico un carácter holístico y complejo”.

Cazador rarámuri de arco y flecha



Trampa rarámuri para roedor



Mawuechi, agrosistema rarámuri

Rarámuris

Ya en otros trabajos (MANCERA-VALENCIA, 2009a:22) hemos dicho que los parámetros históricos-sociales la racionalidad, la objetividad y la certidumbre del conocimiento científico responde a la construcción de estructuras complejas de diversa índole simbólica y discursiva que permiten la "perpetuación de la dominación masculina", ya que desde esta posición filosófica-epistemológica sólo a través de la verdad y el conocimiento científico contemporáneo, es posible el control, el uso racional de la naturaleza. En otras palabras, la interpretación de la naturaleza hecha por la visión racionalista (masculina) del mundo, ha permitido y legitimado formas de relación (económicas, sociales y políticas) y actitudes (destrucción, derroche y separación) de los humanos frente a la naturaleza, lo que cuestiona de una forma abrumadora y de una articulación asombrosa e insospechada con lo masculino, el deterioro y desastre ambiental.

Es importante reconocer que la condición de lucha y liberación del género femenino, por "ser-en-el-mundo" se inicia paralelo a la problemática ambiental: ambas son vías de conocimiento y acción humana alternativa y libertaria. La propuesta crítica e interpretativa del feminismo y el desastre medioambiental alcanza dimensiones tal vez hasta determinantes y de una crítica probablemente mayor: si la concepción racionalista del conocimiento científico ha sido construida por la condición masculina, entonces se tiene un causante directo de la crisis ambiental o ecosistémica del planeta, los humanos de género masculino. Sujeto pensante, poseedor de conocimientos y epistemes consolidados del mundo moderno y progresista contemporáneo. Esto no es un planteamiento simplemente coyuntural o de complicidad, es una condición real que también es causa de esa condición racionalista del mundo. Cuantas veces en una simple discusión acalorada que se sucede entre una pareja uno de los miembros de ella, principalmente el masculino, dice: "estás siendo ya muy visceral, emocional, y mientras no te calmes no podemos seguir. Cálmate y discutiremos racionalmente". (MANCERA-VALENCIA, 2009a: 23).

Víctor J. Seidler (2000) en su texto revelador "La sinrazón masculina", realiza el análisis e interpretación que hemos planteado arriba, desde una crítica a la modernidad, a la racionalidad y la ciencia como condición suprema y superior de los conocimientos y como garantía de la civilización ante lo que está vinculado a lo natural, lo fantasioso e irracional, obviamente, todo ello proveniente de la tradición, de la otredad, de lo femenino:

"Desde el punto de vista de la modernidad se vuelve difícil, por ejemplo, respetar la reverencia de los indios norteamericanos por la tierra como madre. Se cree que esto es pintoresco, fantasioso e irracional. Y así aprendemos a usar el lenguaje de la irracionalidad como una manera de distanciarnos de nosotros mismos [...]. Esta visión de la racionalidad como relación de superioridad se inserta en la modernidad y contribuye a organizar nuestra relación con el yo en la cultura occidental: crea su propia superioridad tácita conforme

Federico Mancera-Valencia (2009a)

"Implicaciones epistemológicas de la masculinidad: sus efectos en la interpretación de la naturaleza"; en Cultura, Ciencia y Tecnología. Revista del Instituto de Ingeniería y Tecnología de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Año 6. Núm. 32. Mayo-Junio. http://www2.uacj.mx/IIT/CU_LCYT/mayo-junio2009/5%20Art%20Epistemolog%C3%ADa%20Rev_32.pdf

Víctor J. Seidler (2000)

La sin razón masculina. Masculinidad y teoría social. PAIDOS. Programa Universitario de Estudios de Género. UNAM. CIESAS. México, DF.

aprendemos apropiarnos de la razón y de la ciencia como algo nuestro. Funcionó para legitimar el colonialismo así como sirvió para hacer que otros, por ser más cercanos a la Naturaleza, parecieran inferiores a los ojos de Occidente, en consecuencia, necesitados de la civilización que sólo occidente podía soportar. Esta visión de modernidad se planteó fundamentalmente en términos masculinos". (SEIDLER, 2000:42-43).

Con estas argumentaciones, comprendemos que la racionalidad era la única vía correcta para alejarnos de esa condición natural, libre de subjetividades e irracionales sentimientos y emociones. Está claro, entonces, la relación insoslayable entre la mujer y la naturaleza. Al igual que las mujeres, existe la naturaleza "buena" que requiere ser dominada, racionalizada. Y una naturaleza "mala" amenazante, hostil, catastrófica o contaminada, que sin duda debe también ser sometida al dominio de la racionalidad (MANCERA-VALENCIA, 2009a:23).

Sin la idealización de las epistemes locales¹⁵, la correlación sujeto-sujeto, es establecida ancestralmente entre comunidad-naturaleza, la correlación es de dialogo, es un nosotros. En términos epistémicos clásicos, no es una dirección de sujeto-investigador-a-objeto-naturaleza; es decir, separado, objetivo, positivo.

En las epistemologías locales es un cara-a-cara, sujeto-campesino/a/sujeto-naturaleza, la comunicación y la construcción de la realidad es dialógica, por ello no es posible separar una ritualidad, un performance cultural, con un acto objetivo de uso del suelo, agua y bosque de la manera aislada con fines económicos-productivista, y la educación (comunitaria o indígena, no formal) tampoco está bajo este fin de eficiencia y calidad económica. En todo caso, está vinculada al *desarrollo humano* desde y por las particularidades geohistóricas que le dan sentido y pertenencia a la cultura y conocimiento local.

Sin embargo, esta posición dualista, dicotómica, binaria de la relación entre cultura-naturaleza, sociedad-naturaleza, hombre-naturaleza, dificulta la comprensión de la integralidad epistemología local, ya que resulta insuficiente y significativamente científica disciplinaria. Contrario a ello, las epistemes locales son transdisciplinarias. No obstante, esta posición transdisciplinaria no se acerca a lo que sería un monismo¹⁶ en la epistemología local, donde la cultura-naturaleza/sociedad-naturaleza/hombre-naturaleza, no solo están unidos-separados por un guion, sino que en ello hay una perspectiva monista que occidente no puede comprender ni explicar, porque la

¹⁵ Nos referimos, que las posibilidades de racionalización de la naturaleza, desde una perspectiva masculina en las comunidades tradicionales campesinas o indígenas, es también posible y pero, contrario a ello, la naturaleza se feminiza no en una condición de inferioridad es decir "ser-para-el-mundo", su posición geopolítica epistémica es de "ser-en-el-mundo" en diálogo cara-a-cara.

¹⁶ Este monismo problematizado que realiza la epistemología local, plantea una continuidad inseparable que Roy Rappaport, ha interpretado como o "una postura que considera que las sociedades tradicionales preindustriales tienen algo que decirnos acerca de cómo vivir en forma sostenible" (RAPPAORT, 1987, citado en DESCOLA y PALSSON, 2001:13).

Roy A. Rappaport. (1987)
Cerdos para los
antepasados. El ritual de la
ecología de un pueblo de
Nueva Guinea. Siglo XXI.
Barcelona. España.

**Philippe Descola y Gísli
Pálsson. (2001)** Naturaleza
y Sociedad. Perspectivas
Antropológicas. Siglo XXI
Editores 360 p. México, D.F

argumentación es *etnoepistemológico* donde los problemas son de índole complejo, *filosófico—histórico—ambiental—pedagógico—socio—cultural* (MANCERA-VALENCIA, 2009c:67), interpretados desde una ontológica y hermenéutica dialógica, de prueba-error/prueba-acierto, en síntesis desde la “plena y eterna” incertidumbre, pues la prueba es la *praxis* del *corpus*, el error-acierto es la analética ¹⁷ del conocimiento local, todos fundados en un *animus*, el cual, se entiende como el elemento subjetivo articulador de las emociones consideradas elementos culturales y como recurso que tienen los grupos sociales, pueblos indios y campesinos para potenciar el ánimo por la vida y la posibilidad de la utopía comunitaria.

La descolonización de saberes y conocimientos

En síntesis, la descolonización de los saberes y conocimientos tiene una larga duración en los “países de la periferia”, principalmente en los ámbitos de:

A. Los saberes tradicionales de campesinos e indígenas en relación:

- a) Al manejo y uso de los elementos de los ecosistemas, que están considerados como *etnociencias* (etnobotánica, etnobiología, etnogeografía, etnozoología, etnopsicología, etnoepistemología, entre otros) y que tienen amplitud transdisciplinaria en los ámbitos:
- b) De la relación salud-enfermedad.
- c) De la arqueoastronomía, etnoarqueología.
- d) De la biofarmacéutica.
- e) De los sistemas agro-pecuarios-silvícolas-piscícolas-marinos.
- f) De los agrosistemas alimentarios.
- g) De la cocina tradicional.
- h) En la recreación-creación y arte: en letras, como la poética y narrativa indígena y campesina, en la música como sones jarocho como una reapropiación de la música barroca europea, entre otros).
- i) En los paisajes culturales campesinos e indígenas: como articulación de saberes y conocimientos de su “*ethos*”, con formaciones patrimoniales geohistóricas tanto de índole ecosistémico como cultural.

¹⁷ “El método dialectico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y del fundamento a los entes [...]. El método analético es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para servirle al otro creativamente. La ‘verdadera dialéctica’ (hay entonces una falsa) parte del diálogo con el otro y no del pensador solitario consigo mismo” (DUSSEL, 1977:161, citado en SOLÍS, *et. al.*, 2009:414).

Federico Mancera-Valencia (2009c)
 “Pedagogía de la Complejidad Ambiental del Desierto y las Sequías: Acercamiento a los aprendizajes Colectivos en el Desierto Chihuahuense”; en R. Pérez-Taylor, C. González Herrera y J. Chávez Chávez. Antropología del Desierto. Adaptación y formas de vida. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México D.F.



B. En la filosofía y pensamiento de origen latinoamericano y euro-norteamericano.

a) Discutiéndose en el marco de la filosofía latinoamericana, que gestan diversas implicaciones del *pensamiento crítico* y de *liberación* surgidos en los años 60's y 70's, con gran influencia en la década de los 80's, los cuales no se dirigieron solamente a los ámbitos de la economía como las teorías de la dependencia y subdesarrollo (CARDOSO y FALETTTO, 1969; STAIN y STAIN, 1981; SUNKEL y PAZ, 1975), sino también en el ámbito de la pedagogía (FREIRE, 1969,1970, ANDER-EGG, 1965,1979), la geografía (SANTOS, 1978; BASSOLS, 1967, 1971), la antropología (BONFIL, 1980; COLOMBRES, 1980), la historia (GONZÁLEZ,1968), la filosofía (DUSSELL y GUILLOT, 1975; DUSSELL, 1977, 1994; ZEA, 1974; ZEMELMAN, 1987, 1992) entre otros.

b) Discutiéndose como epistemologías plurales, pensamientos y conocimientos fronterizos o bien alternativas racionales. Es decir, en el marco de las fracturas y rompimientos epistemológicos, no de índole paradigmático, en tanto que estos son de carácter euro-norteamericano neopositivista y neocolonial, sino en otras trayectorias e itinerancias epistémicas distintas. Por ejemplo, en el UNAM a través del Seminario de Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural ha desarrollado una serie de análisis que me parece importante citar debido al análisis epistemológico plural que desarrollan algunos de sus académicos. Mencionan que la constitución mexicana habla de

Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto (1969)
Dependencia y desarrollo en América Latina, Siglo XXI, Editores. México D. F. México.

Stanley J. Stein y Bárbara Stein (1981)
La herencia colonial de América Latina. Siglo XXI, Editores. México D. F. México.

Osvaldo Sunkel y Pedro Paz. (1975)
El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del Desarrollo. Siglo XXI, Editores. México D. F.

Paulo Freire. (1969)
Le educación como práctica de la libertad. Siglo XXI. Editores. México.

(1970).
Pedagogía del Oprimido. Siglo XXI. Editores México.

Ezequiel Ander-Egg. (1965)
Técnicas de investigación social. Humanitas. México.

(1979)
Hacia una pedagogía autogestionada. Humanitas. Buenos Aires. Argentina.

Milton Santos. (1978)
Por una geografía nueva. Hucitc. São Paulo. Espasa Calpe. Madrid.

Ángel Bassols Batalla (1971)
Geografía, subdesarrollo y regionalización. Editorial Nuestro Tiempo. México D. F. México

(1967)
La división económica regional de México. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Guillermo Bonfil Batalla (1980).
"La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos"; en Anuario Antropológico/86 Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro. Brasil.:13-53.

“pluralidad de culturas” por lo que *“corresponde una pluralidad de saberes [...] (así) el pluralismo epistémico, ético y jurídico, en suma sostiene que no existe un único conjunto universal y absoluto de criterios para decidir sobre la validez de normas específicas. La validez debe juzgarse en cada caso respecto a criterios propios de los marcos conceptuales y las prácticas de cada cultura”* (ARGUETA, GÓMEZ y NAVIA, 2012: 19), es decir, de:

“[...] practicas epistémicas de las comunidades que las produce. Por ello es importante definir el principio de equidad epistémica, el cual rechaza la idea de que exista un único conjunto de criterios para juzgar la validez epistemológica, así como la idea de que el conocimiento científico es epistemológicamente superior a cualquier otro tipo de conocimiento. Esto no impide reconocer que algunos de los diferentes conocimientos pueden ser más apropiados que otros para enfrentar y resolver problemas específicos”. (ARGUETA, GÓMEZ y NAVIA, 2012: 19-35).

En otro sentido, también se puede hablar de geografías epistemológicas. Que ante una liberación filosófica, se inaugura con está el desarrollo de pensamientos e historias locales, epistemologías locales, regionalizados por lo que se logra identificar “una epistemología del sur” como “[...] búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (SANTOS, 2009:12).

c) Discutiéndose como proceso de poscolonialidad, descolonización y transmodernidad. La cual puede entenderse como crítica a la modernidad que ha gestado las “patologías de la occidentalización”. Es decir:

“La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombres de la razón y del humanismo, excluye de sus imaginarios la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas. La crisis actual de la modernidad es vista por la filosofía posmoderna y los estudios culturales como la gran oportunidad histórica para la emergencia de esas diferencias largamente reprimidas” (CASTRO-GÓMEZ, 2004:285).

Entre ellas los saberes y conocimientos locales.

Por su parte, la decolonización, descolonización epistemológica o el giro descolonizador entra en la interpelación con occidente euro-norteamericano, en tanto:

Adolfo Colombres (1980)
“Otros materiales de trabajo”; en Manual del promotor cultural. Hvmánitas y Colihue. Argentina. México.

Enrique Dussell. (1977).
Filosofía de la Liberación. Edicol. México.

(1994)
Historia de la Filosofía latinoamericana y de la Filosofía de la Liberación. Editorial Nueva América. Bogotá. Colombia.

Leopoldo Zea (1974)
El Pensamiento Latinoamericano. Editorial Ariel. Biblioteca Ciencia Política. México D.F. México.

Hugo Zemelman (1987)
“Trasmisión del conocimiento sociohistórico y su problemática epistemológica”; en Memoria del Foro Nacional sobre formación de profesores universitarios. ANUIES. México.:9-13. Citado en A. Herrera Márquez y W. Jardón.

(1990)
“Intelectualidad y docencia”, en: Nematihuani. Revista de Psicología y Ciencias sociales. ENEP. Zaragoza. Núm.7.

Arturo Argueta Villamar, Mónica Gómez Salazar, Jaime Navia Antezana (Coord.). (2012)
Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social. Siglo XXI. México. D.F. México.

Boaventura de Sousa Santos (2009)
Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI. CLACSO. México.

Santiago Castro-Gómez (2004)
“Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”; en S. Dube, I. Banerjee Dube y W. D. Mignolo. Modernidades Coloniales. Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México. México D.F. México.

“[...] el primer mundo tiene conocimiento, el tercer mundo tiene cultura; los Nativos Americanos tienen sabiduría, los Anglo Americanos tienen ciencia. La necesidad del desenganche y la decolonialidad política y epistémica se pone en primer plano, así como la instauración de conocimientos decoloniales, pasos necesarios para imaginar y construir sociedades no-imperiales/coloniales, democráticas y justas [...] el lugar de enunciación geohistórico y biográfico ha sido localizado por y a través de la construcción y la transformación de la matriz colonial de poder: un sistema racial con una clasificación de la sociedad que inventó el occidentalismo (Indias occidentales), que creó las condiciones para la formación del orientalismo; diferenció al sur de Europa de su centro (Hegel) y, en esa larga historia, reconfiguró al mundo como primero, segundo y tercero durante la guerra fría. Lugares de no-pensamiento hoy se están despertando del largo proceso de occidentalización (lugares de mitos, de religiones no occidentales, de folclore, de subdesarrollo). El hombre, la mujer que habita regiones no europeas descubrió que él, ella, ha sido concebido, como anthropos, por un centro de enunciación autodefinido como humanitas. Actualmente hay dos clases o direcciones propuestas por el antiguo anthropos que ya no pide reconocimiento, o inclusión en la humanitas, sino que se empeña en una desobediencia epistémica y se desengancha de la idea mágica de modernidad occidental, de los ideales humanos y de las promesas de crecimiento económico y prosperidad financiera”. (MIGNOLO, 2009:11-12).

Walter D. Mignolo (2009)
“Capitalismo y geopolítica del conocimiento”; en S. Dube, I. B. Dube y W. D. Mignolo. *Modernidades Coloniales*. Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México. México D.F. México.

d) Discutiéndose como “saberes populares”:

“Por ciencia popular -o folclor, saber o sabiduría popular- se entiende el conocimiento empírico, práctico, de sentido común, ha sido posesión cultural e ideológica ancestral de las gentes de las bases sociales, aquel que les ha permitido crear, trabajar e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece al hombre [...] tiene también su propia racionalidad y su propia estructura de causalidad, es decir, puede demostrarse que tiene mérito y validez científica en sí mismo. Queda naturalmente por fuera del edificio científico formal que ha construido la minoría intelectual del sistema dominante, porque rompe sus reglas y de allí el potencial subversivo que tiene el saber popular”. (FALS, 1981:70).

e) Discutiéndose como “saberes eruditos sometidos”; son “saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de conjuntos funcionales y sistemáticos [...]”, dicho de otra forma “[...] serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos. Jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido [...]”, “[...] un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza

a la dureza que lo opone a todo lo que le circunda" (FOUCAULT, 1992: 21-23).

Epílogo: La pedagogía sociocultural en la descolonización de la epistemología local

Pesar y desarrollar la pedagogía sociocultural, contiene por principio un rompimiento con la educación formal oficial mexicana, ya que se ocupa de las *otras educaciones*; aquellas se ubicaban fuera del alcance teórico y metodológico de la educación formal conocida, y para la pedagogía misma que quedaba encapsulada en esos marcos.

Por eso considero, que la experiencia educativa nacional y de los estados de la república ha sido clásica, estrecha y con una visión vertical de la investigación educativa, ya que se ha concentrado en la educación formal, tanto en el ámbito escolar como en el áulico¹⁸. No quiere decir que lo logrado sea de mala calidad, al contrario, tiene aportaciones importantes¹⁹.

Fuera de la educación formal en México, pero gestado en el desarrollo de la *animación, promoción y gestión cultural* se gestaron procesos singulares que dieron sentido al perfil de la pedagogía sociocultural. Esta área una historia en México, larga y vinculada a las políticas culturales que en algún momento estuvieron concatenadas con la educación. El ejemplo de ello fueron las Misiones Culturales, de los años 20's y 30's del siglo XX, que encabezadas por el profesor-promotor cultural, practicaban una educación nacionalista, donde las letras y el oficio se articulaban, donde la tradición cultural y el desarrollo podrían en un momento dado, mirarse sin intolerancias y prejuicios.

Ese fue un modelo educativo muy importante que podría decirse que se fundó bajo el principio de *Educación en Cultura*. Es decir, educar sin cultura, es normalizar, es colonizar. Obviamente, la cultura, es comprendida desde una visión amplia, plural, equitativa. Este modelo - como otros que han sido aniquilados en la historia cultural de la educación en México- por cierto, sobreviviente en Chihuahua, es menospreciado, porque es *educación rural*. Hoy la educación rural en México, ya no es prioridad.

El modelo de las Misiones Culturales, tiende a desaparecer, y asimismo su principio, que personalmente interpreto como un ejemplo de *educación en cultura*. Ese espíritu y compromiso que se incentivaba en

¹⁸ Esto es debido al dominio de la educación formal está definida por el gremio de Normalistas (profesores (as) formados (as) por el gobierno federal a través de Escuelas Normales), que al mismo tiempo se aglutinan bajo el poder del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) de fracción federal y estatal. No es de sorprenderse que las dos fracciones se promovieran los primeros posgrados (maestrías) a nivel estatal para la profesionalización de los docentes en activo. Incrementándose con ello, el subsistema de educación superior en la profesionalización docente.

¹⁹ Entre 2009 y el 2010 el gobierno del estado de Chihuahua, promovió y publicó estudios y estado de conocimiento en la investigación educativa, mostrando importantes avances en la investigación educativa en el ámbito formal.

los profesores rurales se ha perdido. Pero sirvió de ejemplo para gestar otras experiencias. Posteriormente, en los años 70's del mismo siglo, se posibilitó en el gobierno mexicano, la creación de la subsecretaría de Cultura, la cual dependiente de la SEP, se impulsó por primera vez el desarrollo de la Dirección General de Culturas Populares, la cual fue dirigida por un grupo de notables antropólogos(as), etnólogos, que redefinieron la visión de las políticas culturales en México²⁰, ya que se modificó la noción de cultura y con ello, lo que implicaba el desarrollo cultural desde los elementos culturales propios.

Es decir, la noción de cultura discutida fue desde una construcción histórica y social, y la comprensión no plural o equitativa de esta noción, podría convertirse en un criterio para subordinar y subsumir a otras culturas. Para ello, fue necesario comprender que ningún ser humano está fuera de la cultura, que todos pertenecen alguna raíz cultural, histórica y social específica. Por tal motivo, ninguna cultura es superior a otra. Y por ello no hay forma de “hacer cultura” o de “llevar cultura”, o “educar para hacer gente culta” puesto que resulta una imposición y una clara tendencia neocolonialista. Por ello, interpreto que la educación formal forma parte de esta tendencia porque sólo aporta tiene como prioridad información científica, objetiva y racional.

La cultura aporta no sólo eso, constituye la subjetividad del investigador, la raíz de su pensamiento que deriva de su lenguaje y en él estructura su lógica racional científica y que probablemente con él argumente y divulgue sus descubrimientos y nuevas aplicaciones del saber.

Esta visión amplia de la cultura, posicionada en el marco del desarrollo nacional, obliga a la formación (década de los 70's, 80's y 90's) y profesionalización (90's y 2000) de promotores y gestores culturales, donde no sólo promoviera y gestionara el desarrollo cultural, sino que también animara a las comunidades campesinas, indígenas y populares, que no sólo se encontraran en los ambientes escolares, sino principalmente en los barrios, colonias, ejidos y comunidades, en sistemas de reclusión como hospitales o cárceles, espacio urbanos con ambientes de marginación y vulnerabilidad, entre otros.

La mayor parte de los promotores y gestores culturales planteaba su actividad con el fundamento de realizar la investigación cultural con la participación y la acción comunitaria, y sus objetivos particulares, serían el de potenciar y recuperar los siguientes elementos²⁰(SALMERÓN, 1999).

²⁰ Sin dejar de lado los otros impulsos de la política cultural nacional como fue el desarrollo de instituciones que dieron cabida a importantes discusiones teóricas y prácticas de la política cultural, como fueron la creación del Museo Nacional de Antropología, el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Bellas Artes, el Museo Nacional de Historia Natural y el Museo Nacional de Historia, entre otras.

²⁰ Estos elementos culturales de recuperación son propuestos por etnólogo Leonel Duran Solís, quien fuera, entre otros, subsecretario de cultura, director general culturas populares y director del

**Carolina Salmerón Cano
(1999)**

La dirección General de Culturas Populares: ¿una política cultural hacia el fortalecimiento de las culturas populares? Tesis. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de Ciencias y Humanidades. Departamento de Antropología. México D.F.

1. La recuperación de la palabra.
2. La recuperación de la memoria.
3. La recuperación de los conocimientos y las tecnologías.
4. La recuperación de los espacios.
5. La recuperación del arte popular.
6. La recuperación de las vinculaciones entre los ecosistemas y la cultura.
7. La recuperación de la cultura espiritual.

En suma, todo ello implica la recuperación y fortalecimiento de la identidad y se erige como una vía de consolidación de los elementos culturales, que sin duda se convierte en incrementar las posibilidades y opciones para que los pueblos y comunidades desarrollen opciones emergentes y de control cultural de sus elementos culturales, entendiendo esto “[...] como la capacidad de utilizar los recursos que una cultura pone en juego para formular y realizar un propósito social, que son de índole material, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos” (BONFIL, 1991:53). De ahí la necesidad de plantear la formación de promotores, animadores y gestores del desarrollo cultural.

Así es como la pedagogía sociocultural, tiene sentido pues se logró alimentar y cubrir en gran medida en el trabajo interdisciplinario con mujeres y hombres antropólogos, sociólogos, etnólogos, arqueólogos, paleontólogos, biólogos, arquitectos, pedagogos, creadores literarios, plásticos, visuales, escénicos, que no provenían exclusivamente del entorno urbano, sino también del rural, campesino e indígena. El desarrollo cultural, implica epistémica y metodológicamente el autodiagnóstico de los patrimonios culturales locales (MANCERA-VALENCIA, REY y ROMERO, 2014), y la necesaria incorporación de estos al desarrollo económico y educativo, pues en la práctica, los recursos culturales son y deben estar puestos, al cubrimiento de las necesidades objetivas y subjetivas que surgen de la colectividad y de los sujetos sociales propietarios de ese patrimonio.

Desde esta posición es como identifico la necesidad de una potencia pedagógica sociocultural que enseñe y aprenda al mismo tiempo. Que surja a lo que Paulo Freire refiere a la *pedagogía de la pregunta*, es decir, se convierta en el eje de la enseñanza-aprendizaje las preguntas del otro. Que el relativismo de la enseñanza y del aprendizaje surja de lo que impone su contexto, su *ethos*, su *geonoos* o conocimiento local. Pero no para contemplar o simplemente para diagnosticar, sino para

Federico-Valencia, Lilia Rey Chávez y Rosa Isela Romero Gutiérrez (2014)
Metodologías Participativas para el Autodiagnóstico Patrimonial: Cartografía Comunitaria y Dibujos Proyectivos”; en. II Congreso Internacional Sobre Educación y Socialización del Patrimonio en el Medio Rural. 21 y 27 de Sept. 2014. Celanova de Ourense, Galicia, España.

Instituto Chihuahuense de la Cultura y director de la Secretaría de Cultura del Gobierno del Distrito Federal durante el mandato del Ing. Cuauhtémoc Cárdenas. El Mtro. Duran junto con Rodolfo Stavenhagen, Lourdes Arizpe, Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman gestaron el cambio de las políticas del desarrollo cultural en México.

preguntarse asimismo, el investigador formulador de la pregunta, y la pregunta del otro, como pregunta ontológica de los sujetos (sujeto investigador y sujeto de investigación), epistémica surgida de su *praxis* (*practica*), de su *corpus* (*pensamiento*), de su *animus* (*alma*), de su *psique* (*emociones*).

Desde esta perspectiva se logra comprender la desafiante posibilidad que da la descolonización epistemológica desde una pedagogía sociocultural. Ya que tiene implicada la perspectiva de educar en cultura, pero ¿si la cultura propia esta enajenada, perdida? Es necesario entonces recuperarla y para ello está la educación crítica. En eso reside la educación desde una pedagogía sociocultural que contribuya a la descolonización de las epistemes locales. Una pedagogía que pueda interpelar la homogeneidad educativa con argumentación epistémica los diversos tipos de educaciones, y con ello diversos tipos de epistemologías.

Conclusiones

Finalmente, las iniciativas internacionales por discutir, analizar y respetar y descolonizar las epistemologías locales son cada vez de mayor impacto y de implicaciones nacionales. Tan solo en la Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico del Consejo Internacional para la Ciencia, recomendó importante:

“[...] que los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, pueden aportar, y lo han hecho en el curso de la historia, una valiosa contribución a la ciencia y la tecnología, y que es menester preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber empírico”. (CONFERENCIA MUNDIAL SOBRE LA CIENCIA, 1999).

Conferencia Mundial
Sobre la Ciencia. (1999)
http://www.unesco.org/science/wcs/esp/declaracion_s.htm



Vaquero chihuahuense,
portador de saberes
y conocimientos
tradicionales

Igualmente, recomienda que:

“Es preciso proteger adecuadamente los derechos de propiedad intelectual a escala mundial, y el acceso a los datos y la información es fundamental para llevar a cabo la labor científica y plasmar los resultados de la investigación científica en beneficios tangibles para la sociedad. Habrá que adoptar medidas para reforzar las relaciones mutuamente provechosas entre la protección de los derechos de propiedad intelectual y la difusión de los conocimientos científicos. Es menester considerar el ámbito, el alcance y la aplicación de los derechos de propiedad intelectual en relación con la elaboración, la distribución y el uso equitativos del saber. También es necesario desarrollar aún más los adecuados marcos jurídicos nacionales para satisfacer las exigencias específicas de los países en desarrollo y tener en cuenta los conocimientos tradicionales, así como sus fuentes y productos, velar por su reconocimiento y protección apropiados, basados en el consentimiento fundado de los propietarios consuetudinarios o tradicionales de ese saber”.

En suma la descolonización también está en la amplitud jurídica de los derechos culturales donde la etnoepistemología, se convierte en un tema del desarrollo humano. Donde el provenir no está tan claro, y se requiere de pedagogía de la incertidumbre, nunca vista como una visión negativa sino propositiva y, positiva en un marco de la filosofía de la liberación, que hoy se manifiesta como plataforma creativa y necesaria.

Para saber más

Noriko AIKAWA (2004).

"An historical overview of the preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage", y0'96ytg Museum International. Núm. 221-222. Vol. 56. Núm. 1-2.:137-149.

Lourdes ARIZPE (2009).

El patrimonio cultural inmaterial de México: ritos y festividades, Miguel Ángel Porrua. México. D.F.

Pierre BOURDIEU y Jean-Claude PASSERON (1995).

La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Edición Laia-Fontamara. México. México, D.F.

Luis GONZÁLEZ y GONZÁLEZ (1995).

Pueblo en Vilo. Microhistoria de San José de Gracia. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

Walter D. MIGNOLO (2013).

Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizos. Akal. Madrid, España.

Milton SANTOS (1978).

Por una geografía nueva. São Paulo: Hucitec. Madrid: Espasa Calpe (1990).

Eunice RIBERIRO (1984).

"Cultura, patrimonio e presevacao"; en A. Arantes (Coord.). Produzindo o passado, Sao Paulo. Brasiliense.

Jesús Manuel VALENZUELA ARCE (2001).

"La centralidad de las fronteras. Procesos socioculturales den la frontera México-Estados Unidos"; en J. M. Valenzuela Arce, (Coord.). Por las Fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos. Biblioteca Mexicana. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. México D.F.:63-65.

Alonso Isabel VILLASEÑOR y Emiliano ZOLLA MÁRQUEZ (2012).

"Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura"; en Revista Electrónica Cultura y Representaciones Sociales. UNAM. Instituto de Investigaciones Sociales. Año 6. Núm. 12. Marzo. México, D.F.:75-101.

Víctor Manuel TOLEDO (1997).

"La diversidad biológica de México"; en E. Florescano. El patrimonio nacional de México. FCE. México. D.F.

Federico Mancera-Valencia

Profesor-Investigador de Tiempo Completo del Centro de Investigación y Docencia (CID). Geógrafo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Maestro en Educación por el Centro de Investigación y Docencia, Candidato a doctor en Pedagogía Crítica por el Instituto de Pedagogía Crítica. Es coordinador del Cuerpo Académico Desarrollo y Gestión Intercultural en Educación en el CID. Actualmente coordina los proyectos de investigación de Patrimonio Cultural y Educación con estudiantes de Posgrado. Fue jefe de departamento de Patrimonio y Gestión Cultural del Instituto Chihuahuense de la Cultura (1998-2009), investigador del Instituto Nacional Indigenista (1990-1998), en el Centro de Investigaciones sobre la Sequía del Instituto de Ecología, A.C. (2003-2004) y Director del Museo del Desierto (2009-2010) en Cd. Delicias, Chihuahua e Investigador invitado de El Colegio de Chihuahua (2009-2010). Es autor de artículos vinculados a estudios de apropiación social del patrimonio cultural y natural en zonas del Desierto y Semidesierto chihuahuense y Sierra Tarahumara, etnociencias o epistemologías locales e historia ambiental. Recientemente publicó y coordinó: Atlas del Patrimonio Cultural del Estado de Chihuahua (2011), Patrimonio Cultural Escolar de Chihuahua (2012) y Chihuahua, Ganadería y Cultura del Septentrión (2013).



contacta: wikasekara@hotmail.com o
federico.macara@cid.edu.mx

LA LUNA NO ALUMBRA MÁS memorias enterradas y una vidala de aparecidos

SoledadCastro

“[...] ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga de aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? [...]” Walter Benjamin.

Memorias enterradas y una vidala de aparecidos

Los relatos que evocaré, fuente de las reflexiones esbozadas en estas líneas, nacieron para ser contados y cantados en Mutquín. Para situarlos deberemos trasladarnos al oeste de la provincia de Catamarca, ubicada en la región noroeste de la República Argentina. Allí enclavado en el piedemonte de la vertiente occidental de las serranías del Ambato, junto al majestuoso cerro Manchao, descansa esta comunidad de 1200 habitantes. En los últimos 50 años, sus pobladores se han dedicado mayoritariamente al cultivo de la nuez en pequeñas fincas y en menor medida a la cría de animales. Muchas familias dependen actualmente del empleo municipal, el trabajo temporal en fincas más grandes o en los olivares de capitales multinacionales instalados en la zona baja. En este pueblo del oeste catamarqueño resuenan aún los ecos de las promesas de un progreso que nunca llegó: en su mina de caolín abandonada, en las vías del ferrocarril que se adivinan entre los espinos o en la supervivencia de algún algarrobo solitario junto al río que atestigua que algún vez existieron bosques que se volvieron carbón para avivar el impulso civilizador capitalista.

Pero Mutquín es un pueblo viejo, un pueblo lleno de huellas de los andares de muchos siglos. Su nombre, en la lengua quichua, se asocia

SoledadCastro

Profesora en Ciencias
Antropológicas por la
Universidad de Buenos
Aires.

Docente de nivel superior
en la provincia de
Catamarca, Argentina.

Walter Benjamin (2008)

“Sobre el concepto de
historia”, en Tesis sobre la
historia y otros fragmentos.
B. Echeverría (Traducción e
introducción). México,
Itaca/Universidad Autónoma
de la Ciudad de México.

**Alejandro Mora y Luis
Torres (2013)**
"Cantata a Mutquín.
Homenaje a los pueblos del
interior". Editorial De los
Cuatro Vientos. Buenos
Aires.

[illegible]

Nélida Toloza (2010)
Poemario personal.
Manuscrito inédito. Mutquín,
Catamarca.

59

■ ■

[illegible]

“El ajuar como indicador de la presencia Inka en el Cementerio Aguada Orilla Norte (Provincia de Catamarca)”, en Intersecciones en Antropología 11. Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA. Argentina.

*“Pobrecito en las laderas, descalzo por las espinas. Mucho frío.
¿Por qué? ¿Sólo por ser un diaguita así sufro yo?
A mi tata lo han matao y mi madre llora y llora.
La luna no alumbra más.
Ay, Ay, Ay, huachu ‘e quedao.
Soy diaguita y tengo hambre de justicia, de amor y pan.
Nos morimos sin remedio, nos tiran en un zanjón.
Ya dirán estos son huesos del indio que el español doblegó.
Ay, Ay, Ay, ¿Por qué?
Si la tierra es del hombre porque así lo quiso Dios”.*

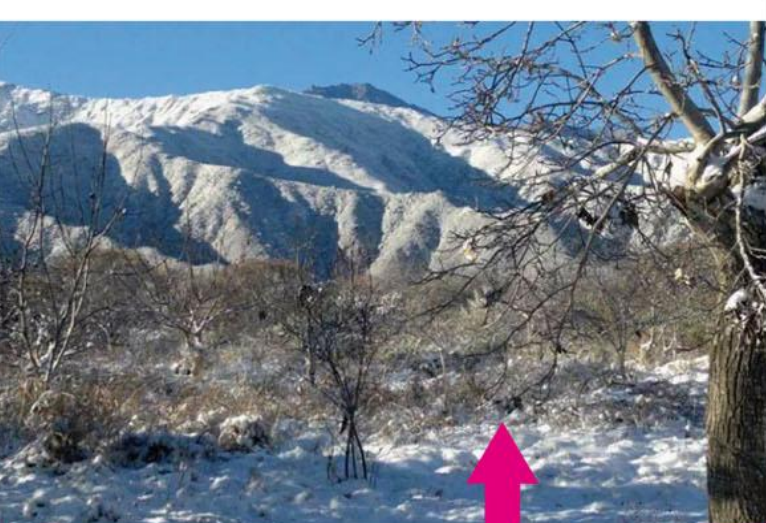
“Y yo me desperté, pero con eso que yo le escuchaba cantar. Y se me quedó la canción esa. Yo escuché que cantaba en la esquina de una pieza. Exactamente que era aquí, no soñaba yo. Era como si estuviera

en la otra pieza, que él cantaba como si estuviera en el suelo. De ahí salía la voz. Porque yo lo busqué, lo busqué y no estaba, y salía de abajo. Y yo me acordé. Eran como las cuatro de la mañana y algo escribí”. Toma el cuaderno y comienza a leer sentidamente:

“Decía quilla, que quería decir luna. An, decía como un lamento. Y era k’ anchaniy que había sabido ser alumbra”, nos dice Neli. “La luna no alumbra más. Esa la escribí yo para que más o menos coincida”. Ella repite las palabras escuchadas evocando los acentos de la caja al golpear la mesa rítmicamente. Recuerda que aquel lamento sonaba muy parecido a alguna tonada interpretada por Eusebio Mamani, bagualero de Santa María. Le preguntamos si hablaba quichua. Ella respondió que no y que no sabía qué quería decir. Le habían avisado después de andar preguntando.



Don Gabriel Antonio Ferreyra, Chañar, ex jefe de correos y antiguo vecino del pueblo se define a sí mismo como un *recopilador de historias*. Como algunas otras personas que han atestiguado los cambios profundos que fue atravesando el pueblo, son consultados por otros miembros de la comunidad en busca de información y consejo. Descendiente del último cacique Chasampi, como le gusta decirse, es un defensor del reconocimiento y la valoración del pasado Diaguita-Calchaquí de Mutquín. Es muy habitualmente convocado por las instituciones locales en ocasiones especiales, como aniversarios y conmemoraciones para leer reseñas elaboradas por él sobre lecturas de documentos y testimonios diversos: el reclamo de los hermanos Chasampi por la recuperación de las tierras comunitarias en manos del encomendero Cuba Palacios y la historia de la antigua Mina de Caolín, la llegada de los primeros nogales de manos de José María Ibarra, la fundación de los clubes de fútbol, la Biblioteca Popular, el recuerdo de Ignacio Romualdo Bazán héroe de la guerra de Malvinas. Estas reseñas, muchas veces repartidas por él entre sus oyentes, circulan de mano en mano como folletos impresos o fotocopias. La pasión de Don Antonio por el pasado de su pueblo lo llevó a iniciar la carrera de Historia en la Universidad de Catamarca. Su intención final es lograr que los hechos que documenta sean compilados en un libro que cuente la Historia de Mutquín: “Esa es mi preocupación, tratar de hacerlo al libro para que quede algo registrado. Y bueno, de la escuela mandan a los chicos acá que pregunten cuándo fue fundado Mutquín. Mutquín no fue fundado, acá nació. Tiene más de 1400 años. Se empadronó en 1631”, agrega con una nota de picardía y ríe “No nos pasó como a los pomanistas que han venido los españoles, lo han fundado ahí y ahí ha estado, no sé, 50 años hasta que los han enviado a San Fernando.



Mutquin, Catamarca
 via facebook "Mutquin Poman"

*Porque el camino va para allá, ¿viste? para Catamarca. Por eso hay que dar la vuelta para llegar allá a Catamarca, a la ciudad...*¹. Don Antonio impulsa habitualmente acciones ligadas a la activación patrimonial en el pueblo, ya sea en su labor como concejal y autor del primer proyecto de creación de un Museo en la localidad, participando de iniciativas escolares como la conmemoración del 11 de Octubre como “último día de la libertad” y en gestiones para lograr el reconocimiento por parte de la Iglesia a sus ancestros Juan y Mateo Chasampi por la construcción de la primera capilla del pueblo. Fue él quien ubicó varios de los documentos históricos que mencionan las luchas de sus antepasados, algunos de los cuales se encontraban aún en poder de su familia y analizados por la historiadora Gabriela de la Orden de Peracca en su obra: *“Pueblos de Indios de Pomán. Siglos XVII a XIX”* con quien Don Antonio mantuvo una controversia que tuvo repercusión en los medios de comunicación locales². En el pueblo todos saben que la denominación “Indio” desata automáticamente la ira de Don Antonio. Siempre que puede, se encarga de corregir a aquellos que la emplean para referirse a sus antepasados, a quienes llama Diaguita-Calchaquíes. En abril de 2006, ante la inminente presentación del libro y mediante nota al Decano de la facultad de Humanidades de la Universidad de Catamarca, solicita la modificación del título, por considerar ofensivo el uso del término. En la nota afirmaba: *“[...] Para nosotros esto es un agravio, porque Mutquín nunca fue un pueblo de indios. Según la cerámica de superficie, es de la llamada la Aguada, de unos 300 a 600 años, o sea que contamos con más de 1400 años, por esa razón no pueden tratarnos con el apodo que nos puso Colón al llegar a la Isla Guanini [...]”*.

Diario la Unión. 21 de
Abril de 2006
“Pomán. Descendiente de
aborigen en contra de
libro”:30.

*“Son tres días de carnaval como dice la canción: domingo, lunes y martes, tres días de carnaval. Y después viene el entierro que es sábado y domingo [...]. En la quema del pujilay se hace el topamiento [...]. Entonces vienen las comparsas y cantan. Viene un grupo de acá, el otro de allá. Y es el topamiento. Se encuentran y vuelven, entonces cantan todos juntos o por separado. Y entonces a las doce de la noche se acabó todo. Eso lo hacían antes, ahora termina a las cuatro o cinco de la mañana”*³.

Alejandro Haber (2009)
“La ciudad desde adentro.
Signo, memoria y frontera”,
en Cuadernos de Ciudad,
Núm. 8. Bogotá.

Así describía la voz potente de Jacinto Nieva el momento en que concluye en una nube de harina y agua el carnaval de Mutquín dando el adiós al pícaro Pujilay que arde para renacer el año próximo. Jacinto Nieva, *Dardo*, fue durante 12 años cacique de la comparsa Diaguita, los hombres emplumados que recorren las calles visitando las casas de los vecinos y animando con su música, baile y teatralidad los días del carnaval. Ya le gustaba la guitarra de chico y había comenzado a salir cuando tenía 9 o 10 años como *maskarita*. Fue compositor de más de treinta vidalas que se siguen entonando cada febrero. Contaba que antiguamente ya salían los indios montados a caballo,

maskarita
Comparsa formada por
niños que generalmente
recorren el pueblo por las
tardes, acompañando a las
de adultos durante los días
de carnaval.

¹ Entrevista a Gabriel Antonio Ferreyra realizada en Mutquín, en 2010.

² Don Antonio también realizó entrevistas radiales con medios de la ciudad capital.

³ Entrevista realizada a Jacinto “Dardo” Nieva en 2010.

vestidos con chiripas y sombrero. Pero hacia los años 36 o 40, el salteño José Yuski transformó esta tradición:



**Urna funeraria
santamariana**

www.arteceramico.com

"[...] Llegó un cacique indio que era cacique indio de verdad. El vino de Orán, Salta. Se vino con los zafreros, que le decían, la gente que venía a trabajar [...]. El vino y trajo las plumas de colores. Esas las trajo de ahí de Salta".

Es él quien incorpora el disfraz tradicional confeccionado por los ejecutantes y la formación jerárquica con nueve integrantes: cacique, sub-cacique, y el shulka, dos guitarreros, dos tamboreros, la niña y el viejo. Esta expresión popular se asemeja a una compleja urdimbre de elementos culturales diversos, de prácticas y símbolos que evocan lo nativo y lo europeo. Tensionando la innovación y la tradición los movimientos de los ejecutantes se asemejan por momentos al andar del suri y al vuelo del cóndor luciendo en sus ropas espejos de colores, joyas y máscaras de rostros barbudos. Cuerpos que danzan las tensiones constitutivas de lo americano encarnadas en sus dos comparsas: Diaguitas y Calchaquies.



La experiencia de Neli no me es ajena. Viviendo en Mutquín aprendí a dejarme asombrar ante ciertas presencias persistentes que prefieren la oscuridad. Se advierten sutiles en el consejo de los amigos de evitar ciertos puntos del pueblo en los que resuenan silbidos a esas horas intempestivas, en la sospecha ante el merodear inquieto de las gallinas despiertas demasiado tarde, en el misterioso ruido de arrastre de sillas escuchado frecuentemente en el museo vacío. Ausencias-presentes, desconcertantes y nocturnas que interrumpen la aparente tranquilidad cotidiana abriéndonos a la dimensión del extrañamiento y a la conciencia de lo profundamente "otro", haciendo tambalear nuestro incuestionable sentido de la realidad. Formas de conocimiento que la posición epistémica dominante ha reducido a superstición exótica, folklore o piezas de colección arrumbadas en el anticuario. Allí en los márgenes o los intersticios de las racionalidades científicas, en su región imperceptible y cotidiana, atravesada por las biografías individuales y las experiencias sociales acumuladas, se constituye el territorio de las tácticas populares. Las artes de hacer se vuelven relato en el contar y en el cantar allí donde las clasificaciones se quedan cortas, las cronologías no atrapan al tiempo y las traducciones engendran sentidos siempre nuevos.

El despliegue de las memorias comunitarias, subalternas, enterradas, impugnan la linealidad de la Historia, abriendo una brecha del pasado en el presente. Un pasado que exige cuentas, que se vuelve dolor del que no está, del que no quedan más que palabras sueltas, del que quedó en la oscuridad.

shulka
Voz quichua para "hijo menor".

Nicolai Voloshinov y Mijail Bajtin (1992)
El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje. Alianza, Madrid. España



Comparsa Calchaquí de Mutquín. Vía *Catamarca Actual*

El lamento de los vencidos, lamento diaguita en Mutquín, reactualiza las heridas en el corazón del Estado-Nación, recuerda que su promesa de progreso se fundó sobre la eliminación de un nos-otros. Continúa siendo legitimado por un discurso científico que transforma su proyecto en cronología inevitable y una política cultural que erige monumentos imperecederos donde las memorias inquietan. Algo se agita bajo los pies allí donde los ecos de la memoria resuenan en otros tendiendo puentes entre los *aparecidos del pasado* y los *imperativos del presente*.

En esta vidala, nacida para ser contada y cantada en Mutquín, se intuye el sonar de otras voces. La voz de Neli y los contadores de historias que le ayudan a descifrar ecos antiguos y los oídos sordos de quien prefiere callarla, el suspiro incrédulo de quienes la consideran superchería y el silencio que impusieron quienes apagaron la luna. Estoy yo pensándola en voz alta y ahora el lector o la lectora que al leerla la hizo resonar. Y están ellos, los que están dormidos bajo la

Michel de Certeau (2000)
La invención de lo
cotidiano. Tomo I. Artes de
hacer. Editorial
iberoamericana. México.

casa de Neli y de vez en cuando salen. Son estos aparecidos insistentes, escurridizos y agitadores de utopías quienes a estas horas de la noche catamarqueña, me están quitando el sueño a mí.

San Fernando del Valle
Febrero de 2015

Dedicado a Neli Toloza
Antonio Ferreyra
y a la memoria de Dardo Nieva

SOLEDAD CASTRO

Es Profesora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, especializada en Estudios Sociales y Culturales por la UNCa y docente de nivel superior en la provincia de Catamarca, Argentina. Ha trabajado desde el ámbito público en la gestión de proyectos culturales comunitarios y en investigación abordando temáticas ligadas a la educación, la participación política y la construcción social del patrimonio en el medio rural.

+info: <http://unca-ar.academia.edu/ProfSoledadCastro>

contacta: profe.soledad.castro@gmail.com



PLANIFICACIÓN AMBIENTAL ESTRATÉGICA Y COMUNITARIA experiencia de autogestión y desarrollo rural sustentable en Territorio Mapuche, región de la Araucanía, Chile

CristianCaradeucSantos

Introducción

En el contexto de instrumentos de planificación territorial y proyectos de desarrollo social en comunidades rurales, existen distintos lineamientos o directrices temáticas desde donde abordar un proyecto de planificación ambiental que incluya a su vez un trabajo de participación y diseño comunitario. En gran parte estas directrices obedecen a programas impulsados desde lo institucional, las cuales reflejan también los intereses políticos de intendencias regionales y gobiernos de turno.

En Chile actualmente, se trabaja en el medio rural a partir de instrumentos de planificación territorial como; “Planes de desarrollo Regional”, “Planes Regionales para el desarrollo rural campesino” y “Planes de desarrollo turístico”.

Como bien sabemos, la autonomía del pueblo Mapuche y la reivindicación de una soberanía cultural y territorial ha mantenido un permanente conflicto con el estado Chileno, el cual no ha logrado responder a las demandas e integrar efectivamente la identidad y necesidades Mapuches en sus programas de gobierno, lo que ha hecho más difícil generar instancia de trabajo que consoliden proyectos o propuestas de planificación territorial en el “Wallmapu”.

En este contexto, la autogestión del territorio surge como una de las opciones más interesantes, la cual permite integrar en la medida del mutuo acuerdo, a actores tanto mapuches como no mapuches o wincas. Conceptos como sustentabilidad permiten vincular ideas culturales diferentes pero no contrarias. Para el pueblo Mapuche y bajo su cosmovisión, la reciprocidad con la tierra construye y mantiene el equilibrio de las cosas, donde mundo material y mundo espiritual es

CristianCaradeucSantos

Arquitecto del Paisaje,
Licenciado en Paisaje y
Medio Ambiente.
Universidad Central de
Chile.

sólo un gran territorio sagrado. Desde una perspectiva cultural distinta, en Chile la formulación de un proyecto sustentable debe buscar el desarrollo social, económico y ambiental de un lugar vinculando muchas veces a las localidades rurales con las dinámicas económicas y los flujos turísticos de las grandes zonas urbanas o polos de desarrollo, con la finalidad de generar una economía más amplia y diversa, este vínculo genera dos escalas diferentes de intervención, la de la ciudad y la del campo, centrándonos aquí, en la escala de desarrollo rural o también definida como la escala humana.

“La economía a escala humana representa un retorno a la sensatez y al sentido común. Es la economía que reconoce que el desarrollo tiene que ver con las personas y no con objetos; se reconoce como subsistema de un sistema mayor, que es la biosfera sin cuyos servicios ninguna economía sería posible. Es una economía que no confunde el crecimiento con el desarrollo y sin ser espectacular, apunta a la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales”. Manfred Max-Neef.

Existen comunidades rurales con interés en su desarrollo además como pueblos originarios y culturas amenazadas por el violento avance de la tecnología, el progreso y la urbanización. El cuidado de estas culturas puede llevarse a cabo con la recuperación de su paisaje cultural y natural, y la implementación de proyectos sustentables o recíprocos.

Artur Manfred Max Neef
Valparaíso, 26 de octubre de 1932) es un economista, ambientalista y político chileno, autor de varios libros, ganador del Right Livelihood Award en 1983 y candidato a la presidencia de Chile en 1993.
http://es.wikipedia.org/wiki/Manfred_Max_Neef

Metodología

La metodología empleada para desarrollar el proyecto Plan Maestro “Kume Mogen Lof”, consistió en 3 etapas:

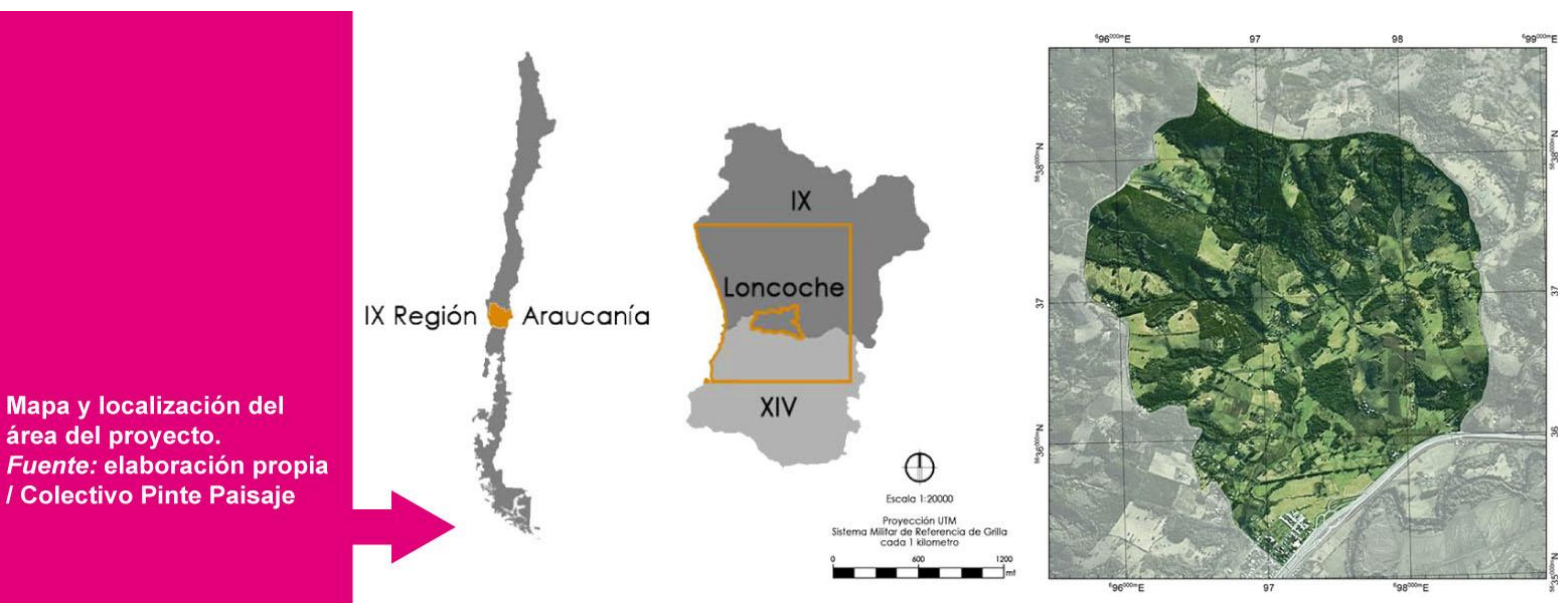
1. Terreno (reconocimiento y levantamiento de información en el lugar).
2. Participación de la comunidad (jornadas e instancias de trabajo con miembros de la comunidad y familias).
3. Trabajo de oficina (en base a lo anterior se analiza, diagnostica y propone).

Desarrollo

En un actual sistema centralizado y con un creciente y concentrado desarrollo económico, muy ajeno a la cosmovisión y la reciprocidad profunda entre pueblo Mapuche y Ñuke Mapu o Madre Tierra ¿cómo hacer para recuperar las relaciones “del buen vivir”?

El proyecto Plan Maestro “Kume Mogen Lof”, “Comunidad del Buen Vivir”, corresponde a una planificación territorial basada en un turismo comunitario-educativo de la cultura Mapuche, y es un esfuerzo que

surge de los propios habitantes de las comunidades Mapuches involucradas, con la voluntad de rescatar y valorizar las costumbres y tradiciones en su entorno natural.



El área de proyecto se encuentra ubicada en la porción sur de Chile, al norte del río Cruces, en un conjunto de comunidades mapuches en el Sector de Rancahue, La Paz, Comuna de Loncoche, IX Región de la Araucanía. La localización de emplazamiento del proyecto corresponde a las siguientes coordenadas UTM: Zona 18 Sur entre 695700 a 698600 E, y 5634850 a 5638600 N.

El Plan Maestro "Kume Mogen Lof" como proyecto de turismo comunitario aborda 3 aspectos fundamentales que permiten definir la experiencia turística:

1. Turismo Patrimonial de la Cultural Mapuche: Este lo describiremos como un turismo enfocado en los aspectos materiales y no materiales (simbólicos) de la cultura mapuche y su entorno natural e histórico, donde encontramos: la montaña, el río, los animales y plantas, su arquitectura, arte y artesanía, costumbres y gastronomía entre otros, destacados para el interés turístico. Acá quedan resguardados los elementos culturales sagrados -materiales y no materiales-, ya que no forman parte de la oferta turística.

2. Turismo Educativo: La enseñanza y la transmisión de conocimientos es muy importante dentro de la cultura mapuche. De esta forma no solo se destacan los elementos culturales sino, también se valorizan por medio de la enseñanza experimentando los quehaceres de sus costumbres, talleres, senderos educativos, paneles de información cultural y otros. Acá es muy importante la incorporación de la lengua originaria *mapudungun* en los distintos aspectos del proyecto.

3. Turismo Comunitario: Igual de importante que los anteriores, este aspecto pone en la práctica la idea de que este proyecto no solo está dirigido para los turistas o visitantes, sino también para los propios habitantes de las comunidades. Estos son quienes durante el proceso reconocen y forman por sí mismos su identidad cultural, a través de la gestación, implementación y uso del proyecto. Es decir, que su ejecución, administración y práctica cotidiana participan, la comparten los habitantes del lugar. Guardando recíprocamente los intereses y beneficios de sus comunidades y o familias involucradas.



Esquema, síntesis de intervenciones. Fuente: elaboración propia / Colectivo Pinte Paisaje

El plan maestro contempla un área de planificación de 645,71 hectáreas, esta superficie equivale al área de emplazamiento del PLM. "Kume Mogen Lof". Al interior de este espacio y aprovechando estratégicamente las características propias del lugar se distribuyen los proyectos de intervención u obras detonantes.

En la planificación se establecieron las zonas de manejo, conservación, recuperación y/o protección según caracterización y análisis. En esta elaboración se tomó en cuenta los distintos espacios sagrados y simbólicos para las comunidades, como centros de reunión, espacios ceremoniales y otros de importancia cultural. También los recursos naturales y/o bienes ecológicos, entre los que destacan los cursos de agua, quebradas, bosque nativo, mosaico de unidades de paisajes y los espacios degradados ya sea por erosión de suelos o por monocultivos, entre otros.

Los proyectos de intervención se distribuyen dentro del área de emplazamiento y se estructuran en base a; un circuito de senderos temáticos (preexistentes y propuestos) que recorren las comunidades Mapuches, a la vez de ir contemplando las distintas escenas del paisaje local, la quebrada, los lomajes, el bosque, la ganadería y agricultura local, y sus diferentes composiciones de flora y fauna nativa e introducida. Para acompañar estratégicamente los senderos

"La ruka es la construcción más importante dentro de la arquitectura mapuche. Ruka en mapudungun significa casa y es ahí donde vivían tradicionalmente los mapuches".
<http://s.wikipedia.org/wiki/Ruca>

están las permanencias y miradores que otorgan el espacio de descanso y reflexión, articulando la experiencia de interpretación y educación cultural se encuentra la Ruka, espacio de reunión, exposición y aprendizaje.

Objetivos

Planificar e integrar el turismo comunitario en las comunidades mapuches del sector de Rancagua, con Identidad y sentido educativo de la cultura Mapuche.

Objetivos Específicos

1. Rescatar y Valorar las costumbres mapuches y el entorno natural de las comunidades Juan Raipan y Manuel Catihual.
2. Proteger y Conservar los recursos singulares de las comunidades y su entorno.
3. Implementación de un plan de recuperación paisajística del área a través de una reforestación participativa con especies de árboles nativos y plantas medicinales.
4. Implementar un circuito educativo de la cultura mapuche y la biodiversidad del entorno a través de la construcción de infraestructuras detonantes como:
 - a) Sendero interpretativo de la cultura y biodiversidad.
 - b) Ruka Tradicional Mapuche y entorno paisajístico en donde se puedan exponer los productos y elementos propios de la cultura.
5. Integra los servicios de oferta turística al Fortalecimiento del emprendimiento de las comunidades, sin necesariamente tener que abandonar sus costumbres. Sino siendo estas la base del emprendimiento.

Diagnostico

El diagnostico se realizo en virtud de establecer la prudencia del sentido del proyecto de **turismo comunitario educativo de la cultura mapuche** en el área de intervención. Para ello se analizaron las características del entorno al área proyecto -macro escala- y las características propias del área de proyecto -escala de intervención-.

Estrategias

En virtud de un manejo eco sistémico, la recuperación del paisaje y el desarrollo económico local, la estrategia de intervención se basa principalmente en definir y planificar: lo ambiental/ecológico; lo

social/cultural; y lo turístico/económico, a través de un Plan ambiental, un plan de desarrollo turístico e intervenciones con proyectos detonantes.

El Plan Ambiental define 6 zonas y los criterios de uso e intervención de estas

Zona de Conservación: Área que se le ha otorgado alguna medida de protección legal a fin de mantener sus valores, ya sean características o formaciones naturales, de patrimonio cultural o la biota. Se puede ingresar a sectores autorizados. Paisaje visual.

Zona de Protección: Se plantean espacios para que garanticen la vida en condiciones de bienestar, es decir la conservación de la biodiversidad así como el mantenimiento de los procesos ecológicos necesarios para su preservación. Por lo que se toma la medida de aumentar la viscosidad en estos sectores para recuperar su hábitat y así proteger los niveles de agua en los causes. Se propone una medida de protección de un diámetro de 50 metros desde el centro de un curso de agua, por ambos lados.

Zona de recuperación: Se toman medias para detener el deterioro. Esto equivale a reforestar el área con vegetación acorde al lugar, impedir la tala donde sea excesiva. Introducción y reintroducción de especies nativas. Su objetivo es detener los procesos de degradación y restaurar las condiciones naturales.

Zona de uso extensivo: Corresponde a la zona en donde se encuentra la Ruka y los senderos que debe mantener criterios de manejo en cuanto a la utilización de los espacios.

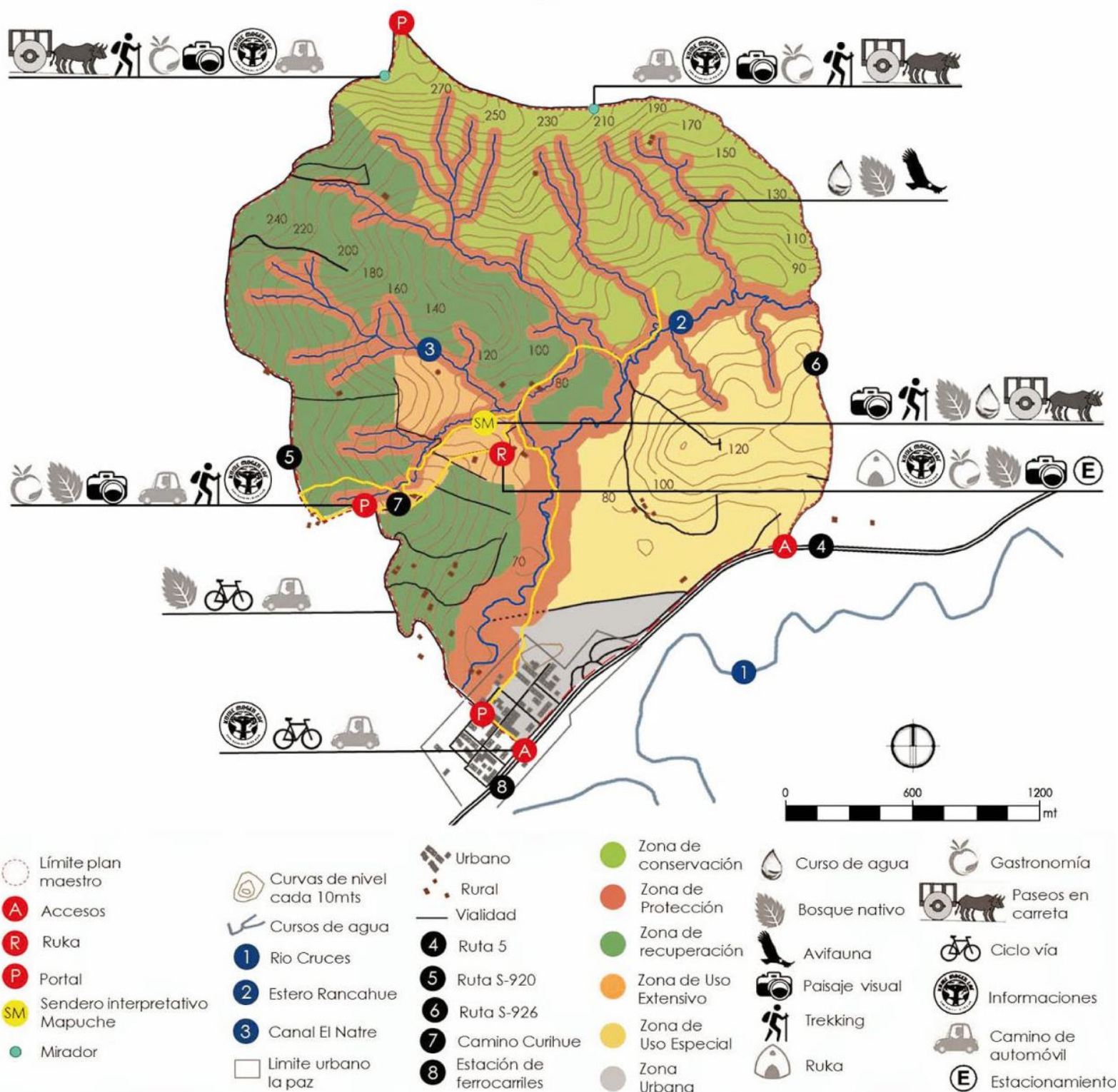
Zona de uso especial: Se determinan sectores protegidos y se manejan las actividades que pueden ser realizadas en el resto del área, se implementa un plan de reforestación.

Zona Urbana: Zona que se considera urbana por su tamaño, cantidad de habitantes y sistema de vida.

Discusión

La consolidación del proyecto Plan Maestro “Kume Mogen Lof”, consiste en su aprobación y aplicación como “Planificación Estratégica Ambiental Comunitaria” en el ámbito institucional gubernamental, siendo este ámbito el que permite validar y formalizar una propuesta de esta envergadura, desde el apoyo técnico y principalmente financiero, así también desde el acompañamiento y seguimiento de la aplicación de las propuestas y ejecución de las distintas etapas y obras.

Plan Maestro
<http://pintepaisajes.blogspot.com/>



En Chile los proyectos de planificación ambiental en su mayoría se generan desde la oficina institucional, para tan solo en parte de su implementación incluir opiniones u observaciones hechas por las comunidades afectadas directamente por un proyecto ya en ejecución. Esta lógica de diseño de proyecto y participación comunitaria es revertida en esta propuesta, siendo en la propia comunidad donde surge la propuesta inicial y con apoyo técnico autónomo, finalmente el diseño del Plan maestro, incorporando a las autoridades e instituciones que trabajan en el ámbito de la planificación e intervención del territorio, sólo en la etapa de aprobación y gestión de recursos o financiamiento.

Si bien esta realidad de asistencialismo y relación vertical entre gobierno y comunidad es a nivel Nacional, en este caso la propuesta busca una horizontalidad en la toma de decisiones comunes, en correspondencia con el contexto cultural donde se inserta la intervención; territorio Mapuche o Wallmapu. Así cobra un sentido y simbolismo más profundo, reivindicando autonomías y soberanías, reparando en alguna medida las confianzas y entablando relaciones basadas en la comprensión, el respeto y la autonomía.

Hasta el día de hoy la propuesta busca validarse frente a las autoridades, siendo esta última etapa la que permitiría conseguir un financiamiento total y la consolidación del proyecto. A pesar de esto algunas obras definidas en el plan como “detonantes”, están siendo construidas con financiamiento propio y la colaboración de voluntarios tanto Mapuches como Chilenos.

Este último paso además busca marcar un precedente en cuanto a la gestión territorial, romper con el asistencialismo que marca profundamente al desarrollo rural, campesino e indígena, y consolidar una propuesta que sea replicable en otros contextos rurales, tanto indígenas como no indígenas, desde donde surjan propuestas y planes ambientales estratégicos y comunitarios coherentes con las necesidades y anhelos comunes de los habitantes del medio rural, sus creencias, costumbres y relaciones ancestrales con la tierra.



Imágenes del trabajo con las comunidades. Fuente: Colectivo Pinte Paisaje

Para saber más

Aukanaw (2013).

La Ciencia Secreta de los Mapuche. Editorial Aukamapu, Centro de Estudios Maestro Aukanaw, Chile.

Dirección General de Obras Públicas (2012).

Guía de Antecedentes Territoriales y Culturales de los Pueblos Indígenas de Chile, Ministerios de Obras Públicas, Gobierno de Chile.

I. Municipalidad de Loncoche (2012).

Plan Regulador Comunal de Loncoche, Memoria Explicativa.

Instituto Nacional de Estadística (2007).

División Político Administrativa y Censal Región de La Araucanía. Gobierno de Chile.

Rafael Herrera Muñoz (2009).

Estudio Sobre Turismo Rural en Chile, IICA.

Dioscoro Navarro (1992).

Breve diccionario Español-Mapuche. Editorial Fértil Provincia, Chile.

CRISTIAN CARADEUC

Vive en Chile, país de compleja morfología geográfica y también social. Como profesional de la arquitectura del paisaje se desempeña elaborando líneas de base de paisaje y evaluaciones del valor y calidad visual del paisaje a lo largo del territorio Nacional. Defiende la idea de que el paisaje también es cultura, lo construimos y nos construye. Ha sido profesor ayudante de cátedras de Taller de proyectos, Urbanismo e investigación. Con el Colectivo “PintePaisajes”, desde el año 2010 trabaja coordinando proyectos de recuperación de paisaje y valoración del patrimonio rural de Chile.

+info: <http://pintepaisajes.blogspot.com.es/>
<https://www.flickr.com/photos/pintepaisajes/>

contacta: cristiancaradeuc@gmail.com



Experiencias y reflexiones del taller POSTALES RELATO

MaríaGómezJavaloyes

El tercer día del congreso SOPA´14 se realizó una pequeña intervención/taller titulada **POSTALES RELATO**. Este taller, organizado por la asociación Multihabitar, se pensó como una práctica colectiva para fomentar la conversación distendida, la observación y la imaginación en torno a los temas del congreso. Temas como la memoria, la cultura popular, o las tradiciones, tienden a estar cosificados, estetizados o sacralizados, no fomentando o permitiendo el juego, la experimentación o la resignificación subjetiva. A continuación relatamos la presentación, la preparación y la experiencia del taller, junto a reflexiones paralelas de lo sucedido:

MaríaGómezJavaloyes
Multihabitar

POSTALES RELATO

(Celanova, Orense//Miércoles 24, Septiembre 2014).

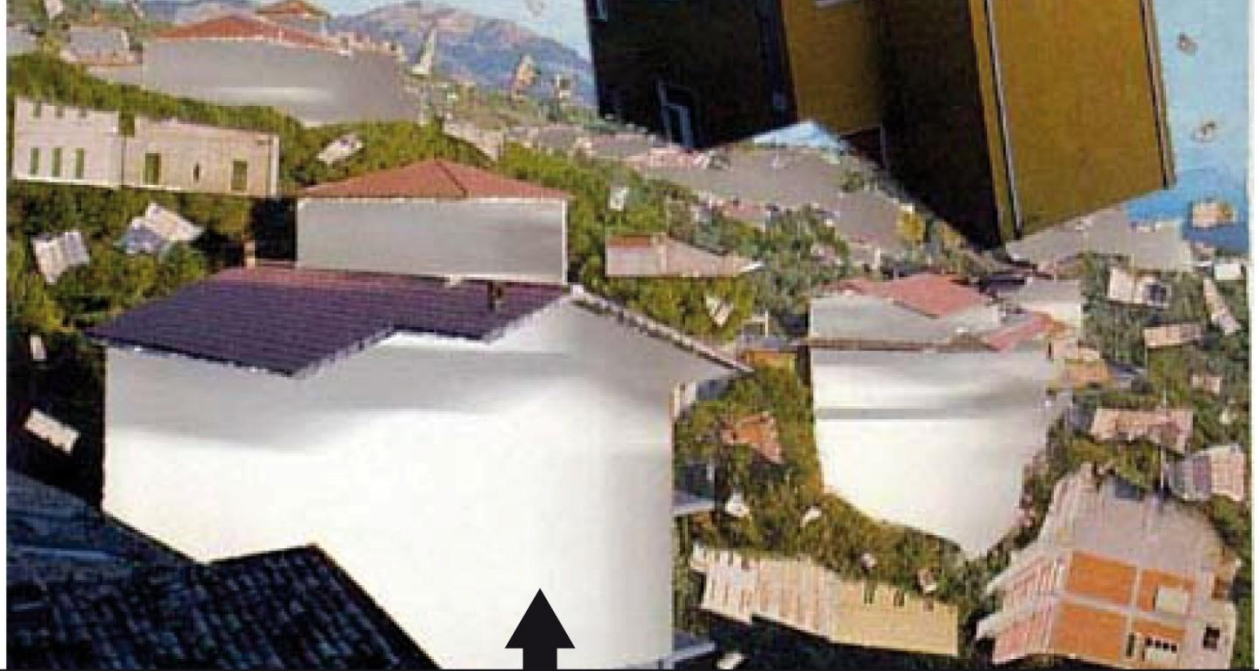
Presentación

¿Qué muestran las postales de un lugar?

¿Cuentan algo de las historias que han ocurrido o que podrían ocurrir?

¿Quiénes son los protagonistas?

Este taller propone hacerse estas preguntas y otras mientras experimentamos produciendo nuevas postales para Celanova. Postales hechas desde la memoria, la experiencia y el imaginario de habitantes locales y extranjeros, con su cara A resultado de collage de fotos recopiladas por la asociación *Aquella Celanova* hasta la actualidad, y de otros recursos gráficos; y su cara B, con texto, narrando un relato que acompañe a la imagen. El objetivo será mezclar, conectar, superponer, hacer postales desde nuestra percepción de un lugar y desde la reinterpretación de sus historias, reales o imaginarias, pasadas, presentes y/o futuras.



Referencia: arte Postal de Heike Weber

Fotomontaje realizado por *Aquela Celanova*, sobre una postal original de Celanova.
¿Qué te cuenta esta postal?



Preparación

Conocer el lugar, a sus habitantes, recopilar sus fotos.

Se propone concentrar el taller en una calle de Celanova: La Rúa Manuel Lezon, conocida por los habitantes de la zona como la calle Abaixo. Las postales se realizarán sobre este lugar. Supimos que era una buena elección cuando hablando con un bibliotecario de Celanova nos dijo: “*era una calle muy unida*”, y al preguntarle a qué se refería nos contestó algo así como que antes siempre había actividad por allí abajo.

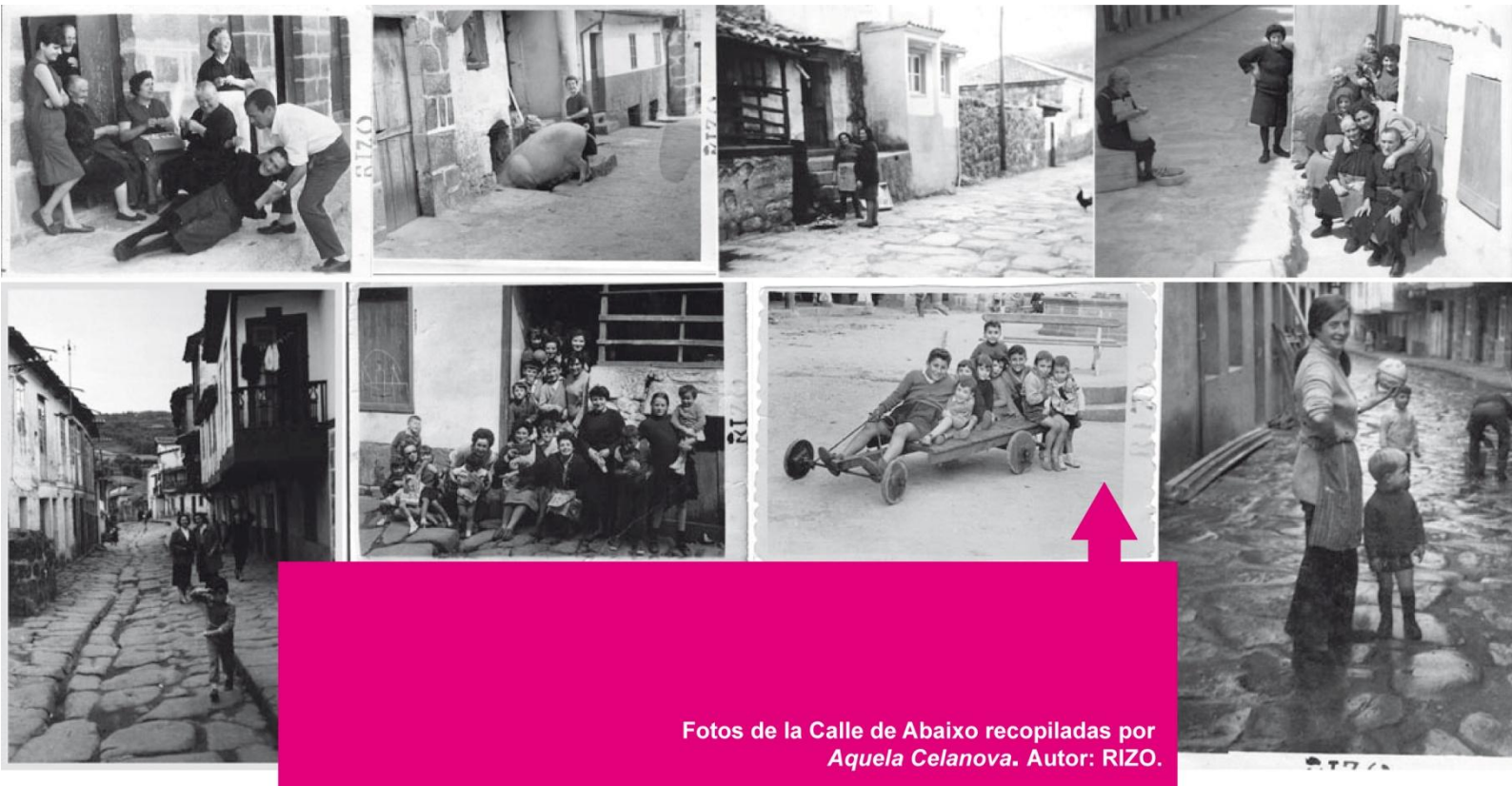
Pedimos a la asociación **Aquela Celanova** una selección de fotos realizadas en diferentes épocas en esta calle. Sin esta asociación, con la que nos puso en contacto la organización del SOPA´14, hubiese sido imposible (o nos hubiese costado meses) obtenerlas, por una cuestión de confianza. Aser hizo de intermediario explicando para qué serían utilizadas. Obtuvimos dos carpetas con título “*fotos antiguas*” y “*fotos actuales*”.

Aquela Celanova es una iniciativa local para la construcción colectiva de la memoria, que ha conseguido recopilar un gran archivo fotográfico de la historia de esta localidad haciendo uso de las redes y la participación social.

Recorrido del taller



Me detendré ahora en las reflexiones que nos produjeron las fotos. Las fotos antiguas resultan sorprendentes. En muchas, en un costado pone RIZO, el apodo del fotógrafo que las hizo. Dicen en un libro sobre este fotógrafo:



Fotos de la Calle de Abaixo recopiladas por *Aquela Celanova*. Autor: RIZO.

“Rizo, el hijo de un muñeiro que retrató la cara amable de una época”

Era un negocio emergente en esa época ser fotógrafo de ferias. Pero Rizo no se centró sólo en las fotos de festividades extraordinarias, sino que realizó también sobre la cotidianidad y viendo la selección de las realizadas en la calle Abaixo una puede interpretar o fantasear con que buscaba la festividad o lo extraordinario también en la vida cotidiana. Cosa que en esta calle encontraba.

¿Y quiénes son los protagonistas de estas fotos?

Mujeres, mujeres y niños.
Niños jugando en la calle y mujeres realizando alguna tarea, también en la calle, en un momento distendido o convertido en extraordinario por la presencia del fotógrafo.



Fotos actuales de la calle Abaixo



¿Qué nos atrae de estas fotografías?

¿Qué hace nuestra mente con ellas?

Algunas citas del libro *“Sobre la fotografía”* de Susan Sontag ayudan a contextualizar estas preguntas:

“Las cámaras comenzaron a duplicar el mundo en momentos en que el paisaje humano empezaba a sufrir un vertiginoso ritmo de cambios: mientras se destruye un número incalculable de formas de vida biológica y social en un breve período de tiempo, se obtiene un artefacto para registrar lo que está desapareciendo”

“Toda fotografía tiene múltiples significados; en efecto, ver algo en forma de fotografía es estar ante un objeto de potencial

fascinación... Las fotografías, que en sí mismas no explican nada, son inagotables invitaciones a la deducción, la especulación y la fantasía.”

Las fotos actuales de la calle fueron realizadas por alguien de *Aquela Celanova* expresamente para el taller. Recuerdan a fotos de google street view, puesto que es la secuencia fotográfica de un recorrido. Apenas aparecen personas, salvo en algunos casos extraordinarios, o en las periferias de las fotos. Lo cierto es que es una calle de postal, de esas donde la arquitectura es de pequeña escala, manipulable, donde ninguna construcción es igual a la de al lado, llenas de heterogeneidades y a la vez de elementos comunes, y, en una primera impresión, parecen construcciones llenas de señas de identidad de sus habitantes.

Volviendo a la preparación del taller, Quique, que junto a Aser y otros montaron la *asociación Arraianos* (habitantes de la frontera) tiene la iniciativa de buscar a personas de la calle Abaixo que nos quieran hacer de “guías turísticas” y de comentaristas de las fotos. Las encuentra. Cuatro mujeres de entre ochenta y pico a sesenta y pico años. Todas habían nacido en esa misma calle, algunas en la misma casa en la que a día de hoy viven. De nuevo la figura del interlocutor que traza algún vínculo de confianza entre ellas y nosotros resulta clave. Gracias Quique!

Dinámica y experiencia

Recorrer la calle junto a sus habitantes

Una calle que se recorre a paso ligero en tres o cuatro minutos, la recorrimos en una hora. Paso lento y muchas paradas, cada mujer acompañada de un grupo de participantes que pasaban de una a otra mientras ellas seguían contando. Las fotos también iban pasando de unas manos a otras. Narraron, saltando de un tema a otro sin previo aviso;), contextualizaron las fotografías y la calle misma desde sus vivencias, desde sus formas de habitar este lugar a lo largo del tiempo. Y en sus narraciones sentimos más humor que melancolía, cosa inducida probablemente por las fotografías de Rizo, cuyo interés estaba en retratar, (construir) y hacer recordar lo festivo de la realidad que vivió.



Asistentes al taller recorriendo la calle Abaixo junto a las “guías turísticas” y la ayuda de fotografías

Algunas anotaciones sobre lo que nos contaron:

■ La casa tipo más humilde era muy estrecha. Consistía en un semisótano usado como cochinería o para otros animales, la planta baja, como cocina y comedor y la planta primera con la habitación para toda la familia. Dice una de las mujeres: *“Dormíamos ahí trece hermanos. No pasábamos frío”*.

■ Muchas de las rehabilitaciones incluyeron ampliar la casa comprando la de al lado. Donde ahora vive una familia de cuatro miembros, antes puede que vivieran dos de diez personas cada una.

■ Una de ellas es la mujer de la foto en la que sale un cerdo. Dijo al verla: *“Esta era una gran señora. Verla cuidar a los hijos era una obra de arte. Muchas mujeres tendrían que haber aprendido de ella.”* Se refería a la cerda.

■ Ahora ya nadie tiene cochinería en el semisótano, pero esta mujer sigue teniendo un cerdo en alguna parte detrás de la casa. Llevó a algunos a verlo. La vitalidad que transmite su gesto en la fotografía se mantiene a día de hoy.

■ Pasamos junto una casa casi en ruinas pero que siempre tiene gatos y ropa tendida. Nos dice la dueña, entre risas, que es una granja de gatos. A las otras vecinas no parece hacerles tanta gracia. La dueña y su hermana la usan además para tender la colada. Un programa de usos atípico para un mismo lugar, ;)

■ Algunas mujeres están muy orgullosas de sus balcones con macetas. Una se ríe porque salen las bragas colgadas en el balcón de su casa en una de las fotos de Rizo.

■ Dicen riéndose, que la mujer que se deja caer en una foto, era tremenda y siempre estaba de bromas. *“Antes estábamos más unidas”* comentan al recordar que salían a la calle a hacer algunas tareas juntas.

Cuentan que en invierno podía verse toda la calle con brasas para calentarse y la gente sentada en las escalones de piedra.

■ Han desaparecido muchos de los escalones de piedra donde los jóvenes se encontraban y pasaban horas y horas. *“Esto antes era un cine”* dice una mujer, recordando algunas de las actuaciones y juegos que se inventaban, porque *“como no había tele”*. Muchos de esos escalones ya no están, por las reformas urbanísticas para que circulen bien los coches.

■ El suelo de la calle se ha cambiado, porque las piedras estaban gastadas por la lluvia. Dicen que con las originales *“el constructor se hizo un superchale”*

■ No recuerdan quienes son los niños de las fotos: *“había tantos rapaces antes”*

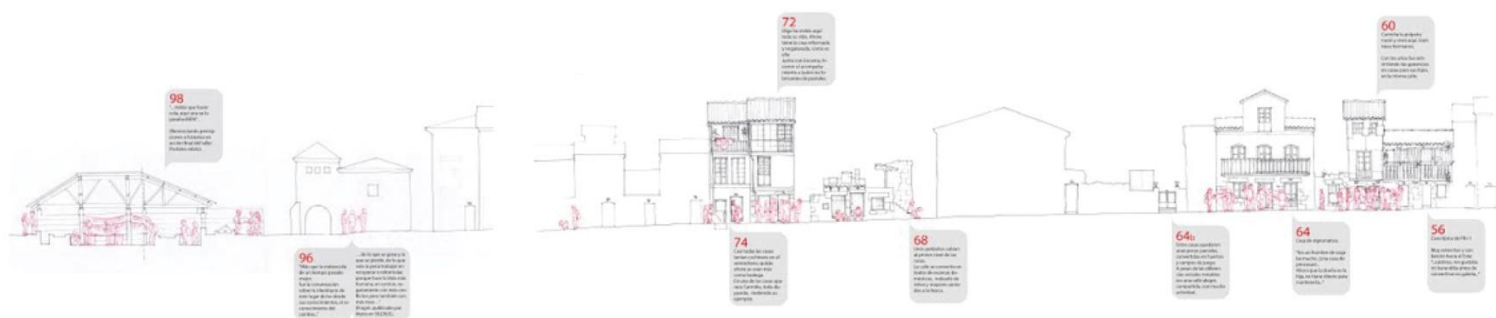
■ Una de las fotos es de la familia de una de las mujeres, la más joven que nos acompaña. Es la niña que sale más al fondo en las escaleras. Se ríen de tantos que eran antes, del jaleo que había en las casas y en la calle.

Llegando al lavadero dicen *“Esto estaba siempre lleno de mujeres lavando y muchas veces tenías que esperar fuera porque no quedaba*

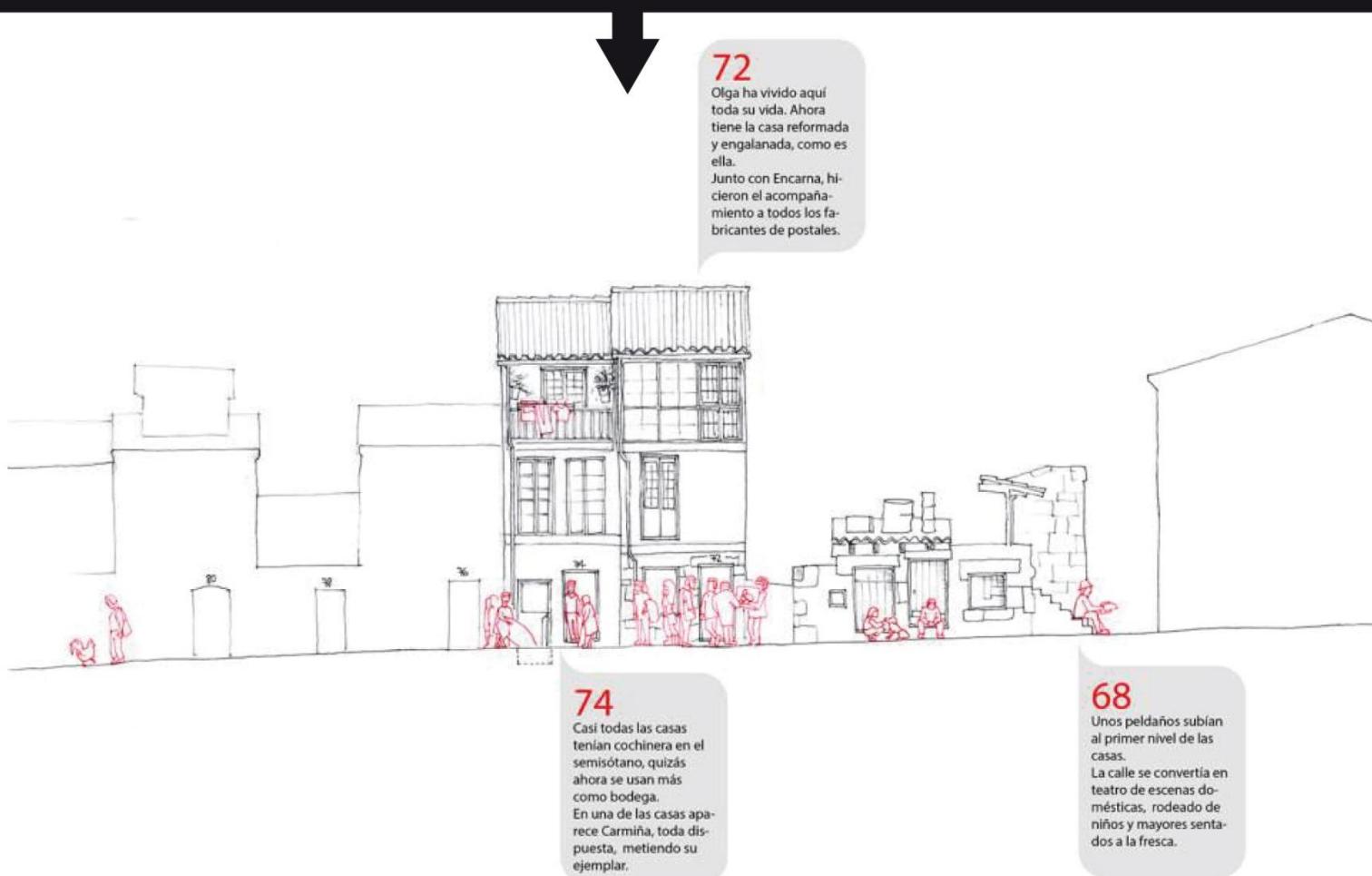
sitio. Si, si, era un ambiente muy chulo". A día de hoy se sigue usando para lavar sábanas y alfombras, y una mujer lo usa de diario.

■ "Antes teníamos muchas fotografías de esta calle, claro, como teníamos fotógrafo"

Días posteriores al taller José Carrasco, asistente y ponente del SOPA´14, quiso dibujar la experiencia del recorrido. El resultado fue este documento gráfico que representa un perfil de la calle, poniendo más detalle allí donde más tiempo nos detuvimos, y añadiendo algunas de las notas citadas. Un dibujo que resume lo explicado con palabras hasta aquí:



Dibujo de Jose Carrasco sobre la experiencia del taller POSTALES RELATO



En el lavadero: tenderete de fotos, post-it, tijeras y pegamento

Llegamos aquí con la experiencia narrada de la calle y una hora de divagar. En el lavadero esperan copias de las fotos colgadas en un tenderete, sobre una mesa con un mapa de la calle, post-it, tijeras, pegamento rotuladores y cuartillas con formato postal a utilizar como soporte de cada collage.



Fotografía de Andrea Milde de la instalación en
el lavadero de Celanova

En ese momento se propone que cada uno de los participantes construya su propia postal de esta calle. Que cada uno sea el fotógrafo que la relata desde los pedazos de fotos que han hecho otros, usando la técnica del collage y el texto escrito, con el objetivo de resaltar algo de la percepción que se tiene de este lugar tras recorrerlo así y de conocer la mirada, el imaginario del extranjero sobre este lugar.

Propongo un ejercicio previo, una nube de pos-it alrededor del mapa de la calle, para conversar, condensar y conectar las experiencias de unos y de otros, sus anotaciones, pero en el ambiente hay más ganas de recortar, probar, pegar, doblar, pintar...que de conversar...así que se ponen manos a la obra.



Participantes de la segunda parte del taller, en el lavadero haciendo postales con collage de fotos

Y con todas estas circunstancias, éstas son algunas de las postales que salieron:



Algunas de las postales realizadas por los participantes

Lo que puedo decir de estas nuevas postales es que fueron resultados de los intereses de quienes las hicieron. Alguien decidió hacer un collage recortando sólo las personas de las fotografías de Rizo y ante esto, otra participante, [Andrea Milde](#) hizo su postal con los restos que quedaron. Es la postal 1 empezando por la izquierda. Siguiendo ese orden, las postales 2 y 3 son de Cristina, más interesada en los vínculos entre el pasado y el presente. La 4 y la 5 son de [Tono](#), más interesado en las personas y lo icónico de cada situación. Podríamos decir que con esta acción:

- El participante extranjero tuvo la experiencia de conocer un lugar recorriéndolo junto a algunos de sus habitantes y junto a documentos que constituyen un retrato, (desde la mirada de quien fotografía) de este lugar y de las formas de habitarlo en épocas pasadas.
- El participante local pudo hacer de guía turística y señalar aquello que más identitario reconoce de la calle que habita. Según nuestras “guías turísticas” dijeron, disfrutaron narrando las historias que han tenido como escenario y como cómplice a esta calle. Yo espero que no fomentara en ellas la melancolía de “un tiempo pasado mejor” sino la conversación sobre lo identitario de este lugar, antes y ahora, dicho desde ellas, desde sus conocimientos, el reconocimiento del cambio, de lo que se gana y lo que se pierde, de lo que vale la pena trabajar en recuperar o reformular, porque hace la vida más humana, más en común, seguramente con más conflictos pero también con más risas.
- Finalmente, el participante extranjero pudo experimentar produciendo otras postales de esta calle, mezclando, conectando, superponiendo, haciendo collage desde sus imaginarios y desde el archivo fotográfico de un lugar. Considero que faltó ese espacio intermedio, entre la experiencia del recorrido y la realización de las postales, para que se trazasen más conexiones o más miradas diferentes, con más intención. En cualquier caso muchas de estas postales fueron enviadas por sus dueños, así que un poco de Celanova con una mirada completamente subjetiva se ha extendido en forma de postales relato.

**Cualquier comentario para hacer evolucionar esta acción será
bienvenido.**

**Gracias a los que participaron, a la organización del SOPA´14, a
Aquelra Celanova y por supuesto a nuestras “guías turísticas”.**

MARÍA GÓMEZ JAVALOYES

Arquitecta por la Universidad de Alicante. Siendo estudiante participó y fue cofundadora de algunos colectivos de acción ciudadana. Realizó concursos que recibieron varios premios nacionales. Se apuntó a todos los workshops que pudo, nacionales e internacionales, y recibió becas para ello. Colaboró con varios estudios de arquitectura alicantinos. Para la realización del PFC trabajó en el desarrollo de un proyecto de cooperación e investigación en el Oasis de M´hamid, Marruecos. Al terminar fue profesora honorífica de **Proyectos Zero** en la Universidad de Alicante, junto a otras colaboraciones docentes, al tiempo que formó parte del diseño y del grupo de investigación de la red **MasterDIWO Alicante**. Sigue investigando en “**des (de los) bordes**”, tratando de llevar la teoría a la acción y viceversa a través principalmente de la organización **Multihabitar**, desde su sede actual, una pequeña localidad llamada Jacarilla, en Alicante.

+info: <http://multihabitar.org/>
<http://desbordanteysinrigor.blogspot.com.es/>

contacta: maria.javaloyes@gmail.com



un superhéroe patrimonial

Adela Vázquez Veiga

Ilustración: Pelucas aka Pilas Bubbles

Relato

Hola, ¡soy **BIC**! Bueno, en realidad somos Bien, Interés y Común, tres amigos que nos fusionamos en uno para hacernos fuertes en colectividad. **Bien** es material, está compuesto de piezas que funcionan a partir de tecnología tradicional. **Interés** es inmaterial, positivo y proactivo, siempre *avanti!* **Común** es material e inmaterial, es dual, es híbrido y muy riquiño. Juntos somos BIC, un superhéroe que lucha por la conservación-acción de los bienes comunes amenazados mediante acciones que, “entre todos”, permitan cambiar pequeñas realidades que la sociedad revele en base a sus necesidades.

Hace tiempo que mis padres, BIC y Procomún, un matrimonio **BIComún** improbable que funcionó a pesar de los inconvenientes, pensaban en gestarme sin imaginar a unos trillizos que juntos, darían valor a lo que ellos soñaban.

Creo que lo mejor es que os contemos qué hacemos mediante algún ejemplo o alguna acción “heroica” que estamos argallando.

Bien siempre nos dice que los objetos tienen alma. De hecho, desde la conservación y restauración de los bienes culturales se habla del alma de las obras, de los soportes, de los núcleos. Su labor es la de estabilizar el alma.

Interés piensa que es posible que las cosas tengan alma, y quiere experimentarlo por sí mismo.

Común nos cuenta que en los pueblos, la gente habla de las almas de los muertos. Dicen que ahí están, pululando.

Adela Vázquez Veiga

Niquelarte.
Profesora en la Licenciatura de Desarrollo y Gestión Interculturales del Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Pelucas aka Pilas Bubbles

Licenciado Bellas Artes por la Universidad de Pontevedra. Máster en Serigrafía por la Fundación CIEC de Betanzos, Galicia. España.

avanti!

Traducido del italiano al español, Adelante!

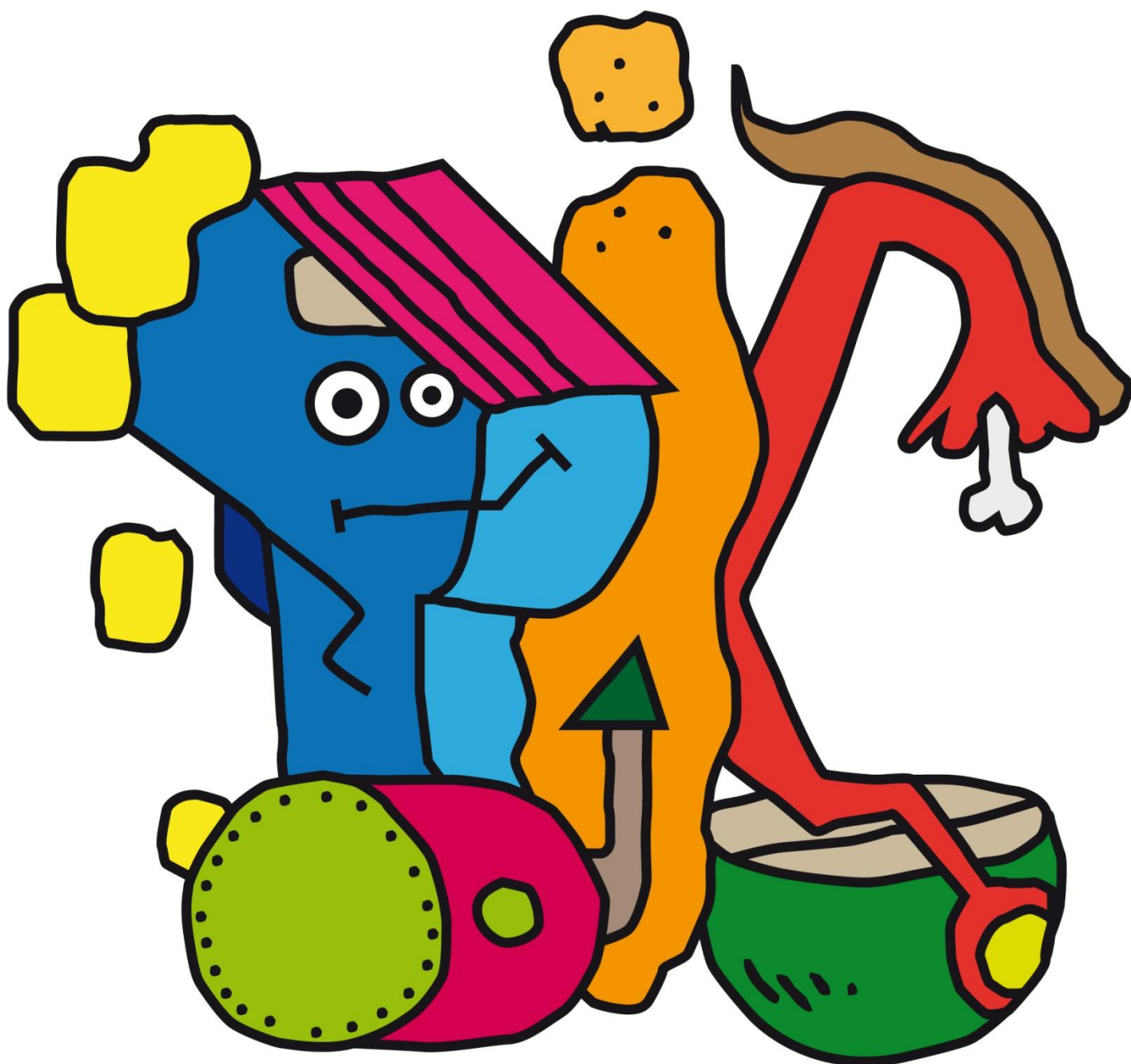
riquiño

Adjetivo que se usa en Galicia para nombrar a alguien o algo majo, agradable, lindo, simpático.

argallando

Desde Niquelarte utilizamos esta palabra en gallego, ya que no existe una traducción literal en castellano. Aunque tiene más significados, nosotros lo utilizamos para definir en un sólo término nuestra capacidad para armar, discurrir y hacer planes fantásticos.
<http://www.niquelarte.org/>

Hola soy **BIC!**



Ahora vivimos en una pequeña región del mundo conocida como
Península de Yucatán, en México y nos preguntamos:

¿Cómo revelar aquello que es invisible?

Para BIComún, existe la necesidad de pensar los procomunes como algo que sólo cuando están en peligro o amenazados, se evidencian. Pero para ello hace falta conocer quién puede facilitar esa visión, es decir,

¿Quién tiene la capacidad de dar visibilidad a algo que no la tiene?

¿Será BIC, un superhéroe patrimonial que es capaz de quitarnos la venda y reconocer conflictos, quién nos ayude con magnífica tarea?

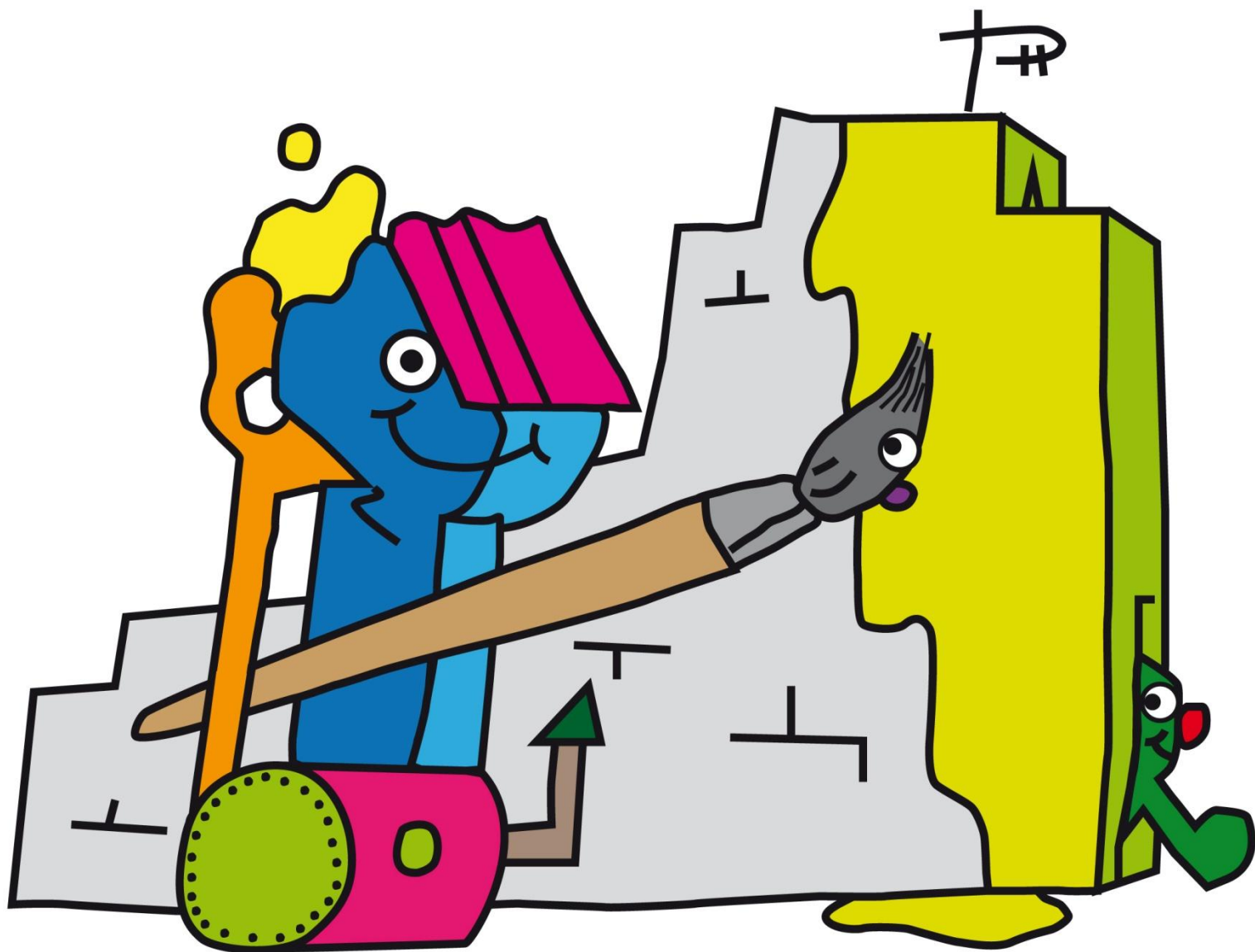
Hay un lugar en Yucatán, conocido como Chacmultun, donde el pasado prehispánico se siente y las piedras, *tun*, replican los ecos de un mundo subterráneo. En él hay restos de pintura mural, técnica que los antiguos ejercían con destreza empleando cal, *sascab*, extractos naturales con los que fabricaban colores y resinas como el *chucum* que daban plasticidad y mejoraban la calidad de las mezclas.

Algunos de los muros llegaron hasta nuestros días, aún en pequeños retales. Aquellos que una vez fueron enterrados por los moradores de sus casas para años más tarde, ser amenazados por otros hombres, o saqueados, o desenterrados, excavados y restaurados. Pero BIC se pregunta si el alma de esos bienes materiales está viva, si no es mejor enterrarlos, devolverles su estabilidad y visibilizar sus males. Algo que, aunque se lo pregunta, no decide BIC, ni tampoco unos pocos dispuestos.

sascab
"Tierra blanca", caliza.

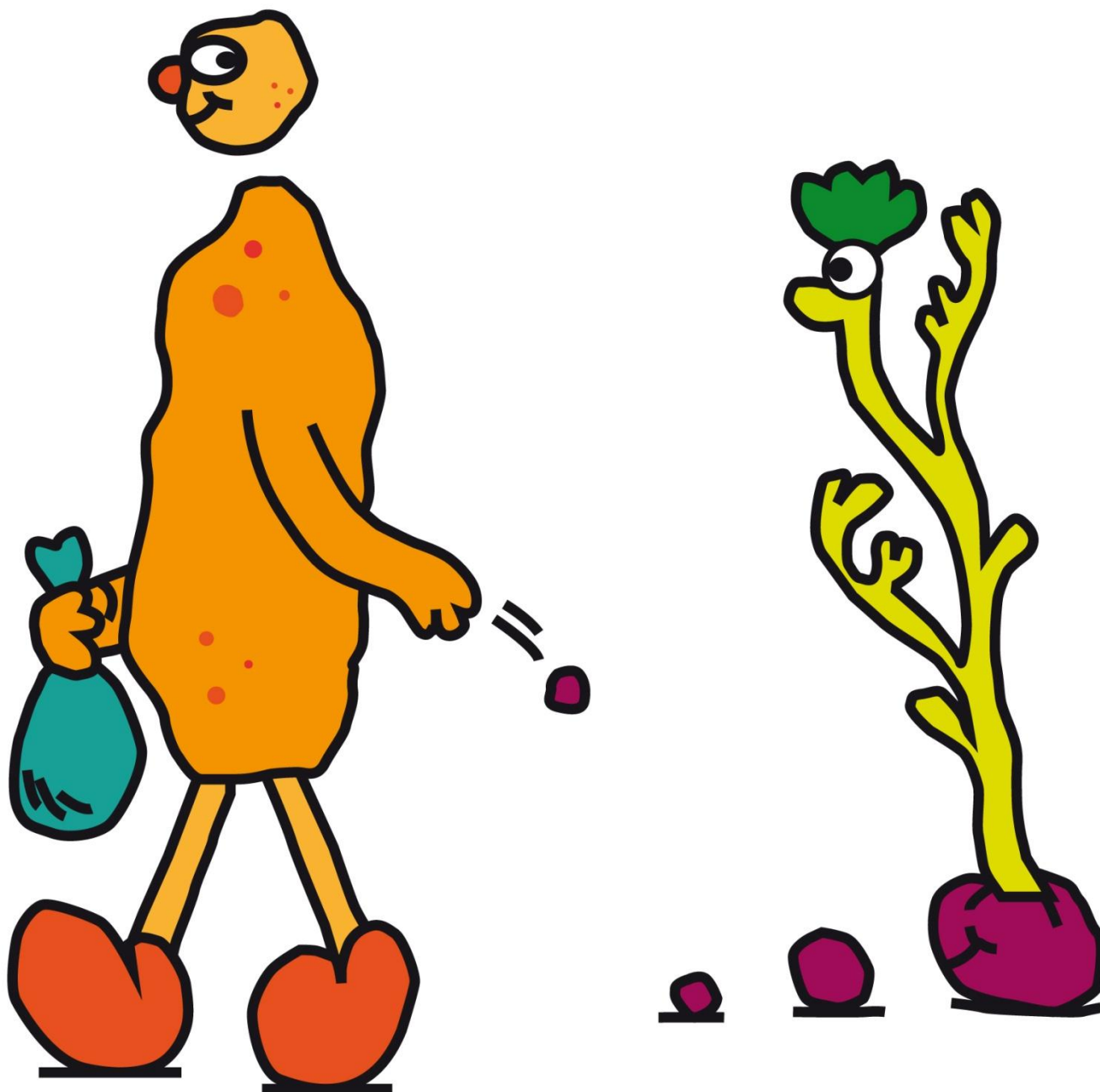
chucum
Resina del árbol del chucum
(*Harvardia Albicans*),
endémico de la Península de
Yucatán, cuya savia aditiva
genera mayor plasticidad y
mejor fraguado a las
mezclas de mortero de cal.

Bien ha preparado un muro para pintar una réplica que sustituya al mural original con materiales tradicionales y ecológicos.



Interés sigue sembrando semillas en los ejidos cercanos a Chacmultun, y con los niñ@s recoge historias de la memoria común, de sus abuel@s, de sus mayores, de los *aluxes*

aluxes
Ser mitológico y espiritual en
la cultura maya.
[http://es.wikipedia.org/wiki/](http://es.wikipedia.org/wiki/Alux)
Alux



Común propone que se decida “entre tod@s”, teniendo muy presente la importancia de los cuidados en todo proceso en comunidad.



Y esta es sólo una pequeña historia de las muchas que relatan las acciones BIComún, las hazañas de BIC y el quehacer de las muchas comunidades que están trabajando activamente desde el procomún y la conservación-acción de los recursos, “entre todas”.

acción

En Niquelarte usamos el término “conservactivación” para definir procesos de gestión que a partir de acciones y prototipos, generar pequeños-grandes cambios. Un patrimonio que circula, se transforma y necesita adaptarse a los tiempos, no anclarse en el pasado ni morir en el presente.

ADELA VÁZQUEZ VEIGA

De la Historia del Arte a la Conservación-Restauración de Bienes Culturales, entre Galicia y Yucatán [#GalYuc]. Co-fundadora de la Asociación Cultural Niquelarte y el proyecto BIComún. Profesora en la Licenciatura de Desarrollo y Gestión Interculturales del Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); donde realiza la Maestría en Trabajo Social. Trabaja en proyectos de conservación para el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (INAH), desde el año 2004.

+info: <http://about.me/adedoblev>
www.niquelarte.org/
<http://bicomun.niquelarte.org>

sigue: @AdelaVV
<https://www.facebook.com/Niquelarte>

contacta: adedoblev@gmail.com



PELUCAS AKA PILAS BUBBLES

Licenciado Bellas Artes en la especialidad de Escultura por la Facultad de BBAA de Pontevedra, con Máster en Serigrafía por la Fundación CIEC de Betanzos, Galicia. Cuenta con una amplia trayectoria en el ámbito del Arte Urbano, ha participado en exposiciones internacionales y ha sido publicado en varios libros y catálogos de arte. Actualmente reside en la ciudad de Valladolid (Yucatán), donde crea la residencia Villa Pelucas y colabora en varios proyectos en la península y otros lugares del mundo.

+info: <https://pilasbubbles.wordpress.com/>

contacta: pilasbubbles@gmail.com



EL ASOCIACIONISMO como elemento clave en la protección del Patrimonio Cultural

José M^a Señorán Martín
Juan Jesús Sánchez Alcón

Introducción

El presente texto, lejos de buscar posiciones científicas y académicas, es un texto de denuncia que pretende poner de manifiesto cómo las decisiones particulares de personajes políticos pueden tener consecuencias realmente dramáticas para el Patrimonio.

En el año 1999 se iniciaba el proyecto de puesta en valor de la dehesa boyal de Montehermoso, Cáceres. Con la creación del Parque Etno-Arqueológico se pretendía “revalorizar” los recursos patrimoniales localizados en los terrenos comunales de esta localidad cacereña. Comenzaba una historia de sinsabores, de buenas intenciones y de mala praxis política tanto en la gestión como en la conservación de los elementos patrimoniales recuperados. Con el trascurso de los años han tenido que ser las asociaciones vecinales de la localidad las que se preocupen de manera altruista por la gestión de un Patrimonio “no deseado” por las instituciones públicas y “anheladas” por la ciudadanía.

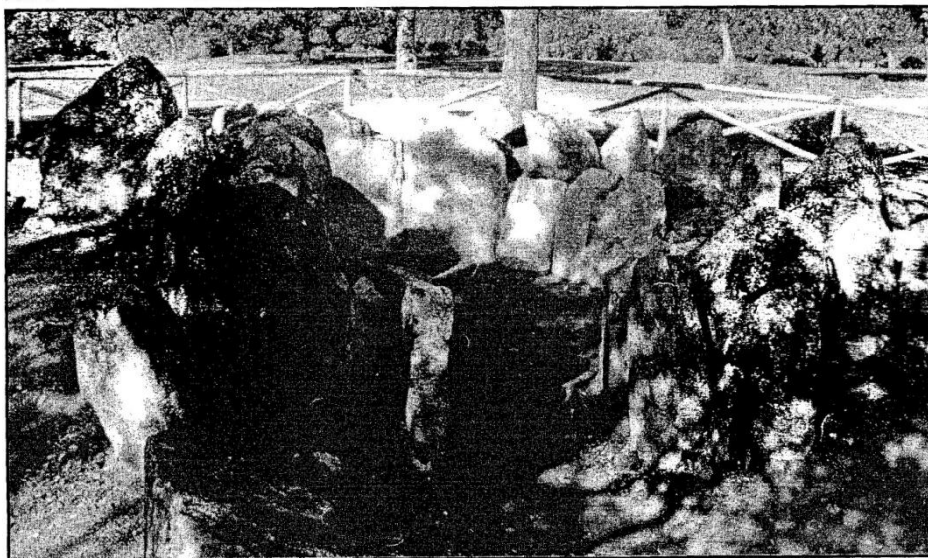
Durante los últimos años estamos viviendo una serie de procesos donde la ciudadanía reclama su parcela de poder dentro de la gestión de las instituciones. Reclama su papel como actor o actriz principal una vez que las instituciones han apartado a la ciudadanía mediante técnicas paternalistas o, directamente, secuestrando las instituciones. El Patrimonio Cultural no escapa a dicha política institucional. Por ello, más que nunca, hay que reivindicar el papel de la ciudadanía en la gestión del Patrimonio como agente político activo.

José M^a Señorán Martín
Codirector del proyecto
“Una Arqueología
postcolonial en España.
Materialidades y memorias
subalternas de la
colonización agraria e
industrial en el siglo XX”.
Miembro fundador de la
Asociación Tremal.

Juan Jesús Sánchez Alcón
Educador Ambiental.
Especialista en el
Patrimonio Medioambiental
y folklore de Montehermoso
Miembro fundador de la
Asociación Tremal.

MONTEHERMOSO

Fiestas de San Bartolo 2000



ECOITINERARIO Y PARQUE ARQUEOLÓGICO "DEHESA BOYAL" JORNADA DE PUERTAS ABIERTAS

ACTIVIDADES:

-  VISITA GUIADA DE LAS EXCAVACIONES PARA LOS ADULTOS.
 -  MINI-EXCAVACIÓN PARA LOS MÁS PEQUEÑOS.
 -  REFRESCOS Y CAMISetas PARA GRANDES Y CHICOS.
- MARTES, 22 DE AGOSTO, DE 18 A 21 H.**



EXCMO. AYUNTAMIENTO DE MONTEHERMOSO

Concejalía de Cultura y Deportes

Y

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



Cartel de las
Jornadas de
Puertas Abiertas
en la Dehesa
Boyal de
Montehermoso

Los "queridos" Fondos Leader

Durante los años 90's, el rural español vio como grandes cantidades de dinero procedentes de los Fondos Leader europeos llegaban a los municipios para poner en valor "su" Patrimonio Cultural. No se reflexionó sobre la necesidad o no de aquellos fondos, simplemente, se solicitaban. Acogidos a estas ayudas, el Ayuntamiento de

Montehermoso junto con la Universidad Complutense de Madrid iniciaron un proyecto de puesta en valor de la dehesa y sus elementos patrimoniales, tanto arqueológicos como etnográficos y medioambientales. Si bien es verdad que fue un proyecto dirigido y planificado verticalmente por la universidad, por primera vez en la localidad la ciudadanía podía acceder a la gestión del patrimonio. Se incorporaron voluntarios y voluntarias a las excavaciones, las restauraciones fueron llevadas a cabo por profesionales del pueblo, la difusión en medios de comunicación fue continua y, principalmente, fue un yacimiento “abierto por obras”, todas aquellas personas que se acercaban a las excavaciones arqueológicas eran recibidas con entusiasmo y eran informadas sobre las diferentes tareas, lo que suponía la práctica arqueológica, etc., creándose un diálogo beneficioso para ambas partes. Después de 6000 años, aquellas sepulturas colectivas se iban incorporando a la memoria de la ciudadanía conforme se iban retirando las capas de sedimentos que los cubrían. Era interesante ver cómo, tras muchos años de abandono, la dehesa volvía a incorporarse a la vida de los vecinos y vecinas de la localidad más allá de sus riquezas agropecuarias y forestales. Se iniciaba un proceso de patrimonialización, un proceso de valorización y de estima que reconocía estos elementos como algo propio.

De *Damnatio Memoriae* y otros asuntos políticos

Los posicionamientos “neutrales” en el mundo “científico” suelen ser posicionamientos conservadores enmascarados en una falsa ecuanimidad. Y en el caso de la Arqueología y la gestión patrimonial no hay excepciones. La política institucional (Administración y Academia) afecta de manera directa en los procesos de patrimonialización, aunque, en ocasiones, se tiende a ocultar.

Si bien el proyecto de la puesta en valor de la dehesa fue una decisión política conjunta entre dos instituciones públicas, Universidad Complutense de Madrid y el Ayuntamiento de Montehermoso, el abandono del proyecto fue una decisión política unilateral tomada por el Equipo de Gobierno del Ayuntamiento¹, por la Administración municipal. Tras las elecciones del año 2003, el nuevo partido en el Gobierno de la localidad, en un acto manifiesto de *damnatio memoriae* al más puro estilo de los emperadores romanos, tomó una serie de decisiones políticas que, por acción u omisión, dieron lugar al abandono y deterioro progresivo de este paraje de tan bellas características.

Siendo críticos con nuestro trabajo, parte del problema tiene su origen en la concepción del proyecto. En un primer momento, el trabajo fue planificado desde las instituciones públicas con el fin de conseguir una serie de beneficios (en este caso la puesta en valor del Patrimonio) “para” la ciudadanía pero “sin” la ciudadanía. Si bien es

Damnatio memoriae es una locución latina que significa literalmente 'condena de la memoria'. Era una práctica de la antigua Roma consistente en, como su propio nombre indica, condenar el recuerdo de un enemigo del Estado tras su muerte. Cuando el Senado Romano decretaba oficialmente la *damnatio memoriae*, se procedía a eliminar todo cuanto recordara al condenado: imágenes, monumentos, inscripciones, e incluso se llegaba a la prohibición de usar su nombre. Muchos emperadores también se vieron afectados por esta práctica.
http://es.wikipedia.org/wiki/Damnatio_memoriae

¹ El Proyecto de Puesta en Valor de la Dehesa Boyal de Montehermoso contó con la colaboración del Ayuntamiento de la localidad, dirigido por Izquierda Unida (partido de izquierdas). Tras las elecciones de 2003, el PSOE (partido de centro) pasó a dirigir la Alcaldía.

verdad que se buscaba la implicación de los vecinos y vecinas de la localidad, nunca participaron en la elaboración del proyecto. Por ello, a pesar de iniciarse un proceso de revalorización por parte de la ciudadanía, nunca se crearon vínculos estrechos, no se sintió partícipe directa del proyecto. Esto dio lugar a que no se asentaran lazos emocionales, de estima, que se pudieran mantener a largo plazo. Sólo ciertas personas que trabajaron de manera activa durante los años en los que se llevó a cabo el proyecto participaron de ese proceso de revalorización, ajenas a los ataques del nuevo Equipo de Gobierno.

Por ello, a partir de 2003, comenzó toda una serie de atentados que dañaron de manera considerable el trabajo realizado hasta entonces, tanto en el Patrimonio Cultural como el Medioambiental. Los ataques fueron de diverso orden, pero siempre consentidos “por descuido”, o puede que por intereses de otra índole, por parte del Ayuntamiento de la localidad.

La falta de vigilancia, responsabilidad de la Administración, dio lugar a que, en un periodo de tiempo relativamente corto, los ataques comenzaran a producirse a modo de graffitis, destrucción de cartelería, destrucción de vallados, pequeños incendios y otra serie de agresiones. A esta irresponsabilidad, hay que sumar que el Ayuntamiento no dotó nunca al proyecto de personal para la conservación, ni tan siquiera eventual. De ahí, que en poco tiempo los yacimientos y estructuras restauradas se llenaron de maleza. Las rutas diseñadas y elaboradas eran comidas por los arbustos, y todas las señales comenzaban a desaparecer, haciendo imposible la realización de dichos trayectos por personas que desconocían el entorno. La basura se acumulaba en los lugares habilitados. El abandono era evidente.

A esto debemos añadirle una serie de acciones de las que el Ayuntamiento participó de manera directa o indirecta, pero que conocía perfectamente en ambos casos. Una de ellas fue la elaboración de un proyecto que permitiera realizar un parque ferial dentro de la dehesa boyal, paraje natural. Para ello se solicitó una subvención de dinero público que fue aceptada. En la fase inicial de la obra se arrancaron más de 40 encinas centenarias, con el valor medioambiental que tenían, lo que provocó que el proyecto fuera detenido ante las presiones de las instituciones regionales encargadas de proteger el Medioambiente. El resultado, un parque ferial inacabado, dinero de los contribuyentes desperdiciado y, lo que es peor, destrucción de un paraje medioambiental particular, algo que ya era irreparable.

Dehesas Boyales
tan abundantes en España,
eran terrenos comunales de
los pueblos en donde podía
pastar libremente el ganado
de los vecinos.
<http://es.wikipedia.org/wiki/Dehesa>



Abandono y atentados contra el Patrimonio de la localidad

Otra acción de consecuencias irreparables fue la implantación de balsas de almacenamiento de residuos resultantes del proceso de elaboración de aceitunas. Estos residuos son altamente contaminantes. En este caso en particular, el ataque se llevó a cabo por una empresa privada con el apoyo del Ayuntamiento. Los resultados fueron diversos. Por un lado, obviando la Ley de Patrimonio, se llevaron a cabo las obras sobre yacimientos catalogados en Carta Arqueológica, parece que sin el estudio de Impacto Ambiental Previo². Una sepultura colectiva estaba documentada en esta zona. Hoy día no quedan restos de ella. Otra de las consecuencias muy graves fue el vertido de residuos sobre los arroyos de la dehesa, provocando la muerte de la fauna autóctona y contaminando el lecho del arroyo durante años.

Por lo tanto, vemos como por cuestiones políticas, un paraje en proceso de revalorización patrimonial se convirtió, en poco tiempo, en un área abandonada, destruida, reclamada al cabo de un tiempo por

² Presuponemos que dicho Informe de Impacto Ambiental no se llevó a cabo, ya que el Ayuntamiento negó dicha información a profesionales de la Arqueología.

parte de la sociedad que veía como se les negaba el disfrute de unos elementos claves en la conformación de la identidad de la localidad. No olvidemos que el paisaje de dehesa ha sido clave en el desarrollo social del pueblo extremeño.

La mejor defensa siempre es un buen ataque

En este contexto de abandono comienzan a surgir numerosas iniciativas ciudadanas, que ante la impasividad de la Administración Local, reclaman la protección y gestión sostenible del Parque Etno-Arqueológico del municipio. Comienzan una serie de desajustes entre las políticas de la Administración y una parte de los ciudadanos y ciudadanas de la localidad, que reclaman ser parte activa en la conservación y gestión de su Patrimonio.

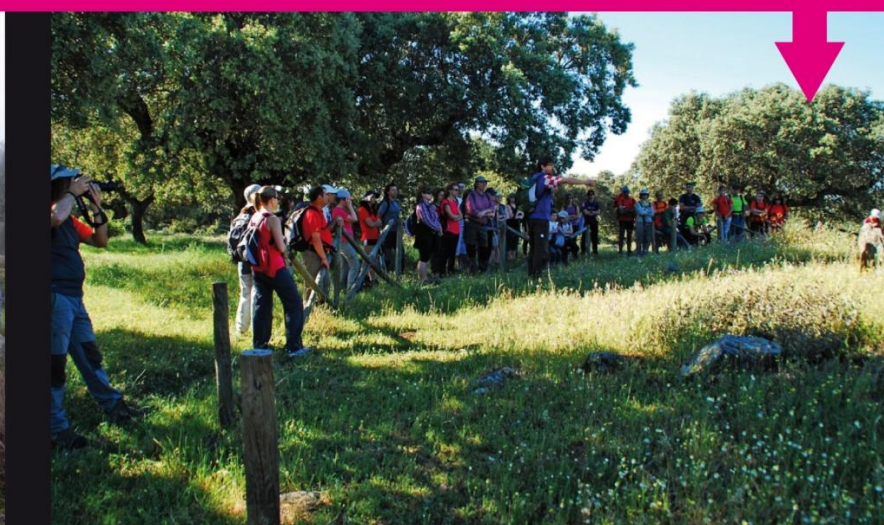
En este contexto comienzan las iniciativas particulares, que bajo la premisa de la “socialización del Patrimonio” comienzan a trabajar de manera conjunta y altruista. Debemos destacar, en este apartado, las iniciativas llevadas a cabo por la Asociación Andares, una asociación centrada en el senderismo pero que, ante la situación de la dehesa, comenzó a llevar a cabo acciones ejemplares, como las jornadas de limpieza de la dehesa o los talleres medioambientales.

En estos momentos, otra iniciativa ciudadana toma el relevo e inicia su andadura centrada en la protección del Patrimonio Cultural y Medioambiental de la localidad. Se trata de la Asociación Tremal, conformada por expertos y expertas en la gestión del Patrimonio y aficionados y aficionadas, ciudadanía, al fin y al cabo. Desde esta asociación se entiende que el trabajo debe realizarse de manera simétrica y horizontal. Todos los agentes sociales deben participar de la gestión de su Patrimonio. Es la única manera de conseguir una puesta en valor real de nuestro Patrimonio. Sólo dando el papel que se merece cada sector de la sociedad se podrá conseguir una sociedad empoderada en lo relativo a la gestión de su Patrimonio, una sociedad concienciada, que defienda posturas relativas a la conservación del Patrimonio, al ecologismo, el acceso igualitario a los recursos patrimoniales, etc.

Se trata de iniciar una gestión coordinada por parte de la población local, pasando de ser un agente pasivo a un agente activo en las tareas de ordenación y gestión de sus recursos patrimoniales. Se trata de liberar ese Patrimonio secuestrado y maltratado por las administraciones.



Acciones de puesta en valor



Los objetivos claves del trabajo de la Asociación Tremal son:

1. Revalorización del patrimonio arqueológico, etnográfico y ambiental.
2. Empoderamiento de la sociedad civil en materia patrimonial.
3. Formación de los diferentes agentes locales.
4. Turismo patrimonial responsable.

Para cumplir con estos objetivos, se está creando un programa de actividades (algunas ya realizadas) centradas en:

1. Elaboración de un inventario patrimonial local y colectivo. Un inventario que recoja todos aquellos elementos, materiales e inmateriales, que la ciudadanía considere que han sido claves en la conformación de nuestra identidad.
2. Talleres de patrimonio ambiental centrados en la difusión del conocimiento, especialmente dirigido a niños y niñas, sobre la flora y la fauna que habita en la dehesa. Así como jornadas sobre concienciación ecológica, de reforestación, de limpieza, etc.

3. Todas estas actividades surgen ante la necesidad de una parte de la ciudadanía que reclama su protagonismo y que, bajo acciones altruistas, lleva a cabo una serie de actividades que corresponderían a las instituciones. Pero que, ante el abandono, necesitan activarse y trabajar de manera colectiva y horizontal.

4. Rutas de Patrimonio Arqueológico y Etnográfico. Se busca crear relatos y establecer diálogos horizontales, que incluyan la interpretación tanto de los expertos y expertas en la materia como la de los ciudadanos y ciudadanas de la localidad. De esta manera, se pueden crear relatos complejos y complementarios, que todas y todas podamos identificar e interpretar.

5. Elaboración de proyectos de investigación horizontales, con la colaboración directa entre profesionales y amateurs.

Conclusiones

Como explicaba al principio de este texto, no pretendía elaborar un discurso científico justificando la socialización horizontal del Patrimonio, lo que pretendía era dar cierta relevancia a una situación esperpéntica, donde los gestores “oficiales” del Patrimonio lo secuestran, apalean y abandonan, mientras la sociedad civil tiene que asociarse de manera voluntaria para defender tal situación. No es un texto científico, es un texto de denuncia, es un texto que busca soluciones y cuya esperanza está depositada en nuestros vecinos y vecinas.

Al fin y al cabo, se trata de conseguir una gestión integral del Patrimonio que parta de un proceso de empoderamiento de la población sobre sus recursos patrimoniales. Un proceso donde la ciudadanía debe convertirse en un agente activo y participativo, que dejando etiquetas a un lado, colabore de manera comunitaria en la gestión de sus recursos. Un proceso que dé lugar a la aparición de esos lazos de estima y revalorización de aquellos elementos que nos rodean y que, en un momento u otro, fueron claves en la conformación de lo nuestra identidad.

José M^a Señorán Martín, Licenciado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid. Realiza su tesis doctoral, centrada en la aparición del fenómeno megalítico en la Alta Extremadura, en el Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido becario predoctoral en el Instituto de Ciencias del Patrimonio (CSIC), Santiago de Compostela, durante los años 2010-2013. Ha realizado estancias de investigación en el Institute of Archaeology del University College of London (2011) y en el Department of Anthropology de la University of Washington, Seattle (2012). Es miembro del Comité Científico del JIA (Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica), así como del Comité Científico del SOPA'14 (II Congreso Internacional sobre Educación y Socialización del Patrimonio en el Medio Rural). Forma parte del Equipo de Investigación ARPA, Arte rupestre, paisaje y poblamiento en el Alto Atlas (Oukaïmeden, Marruecos), dirigido por la Doctora Marisa Ruiz-Gálvez Priego (Universidad Complutense de Madrid). En la actualidad codirige el proyecto "Una Arqueología postcolonial en España. Materialidades y memorias subalternas de la colonización agraria e industrial en el siglo XX", junto al Dr. Xurxo M. Ayán Vila (UPV-EHU). Es miembro fundador de la Asociación Tremal.



contacta: jose.m.senoran@gmail.com

Juan Jesús Sánchez Alcón, Educador Ambiental. Durante las últimas décadas ha trabajado de manera ininterrumpida investigando y difundiendo sobre el Patrimonio de Montehermoso. Especialista en el Patrimonio Medioambiental de la localidad, ha impartido decenas de talleres relacionados con la fauna y la flora de la dehesa boyal de Montehermoso (talleres de avistamiento de aves, estudios de fauna de los arroyos de la dehesa, talleres sobre técnicas de repoblación de flora, etc.); ha organizado jornadas de repoblación de la flora de la dehesa; ha coordinado jornadas de limpieza de la dehesa; y posee un amplio catálogo de todos los recursos medioambientales de Montehermoso. En lo relativo al Patrimonio Cultural de la localidad, es experto en el folklore de Montehermoso. Ha dado numerosas conferencias centradas en este apartado tan particular de la localidad. Uno de sus últimos trabajos se ha centrado en el análisis y evolución de la "gorra de Montehermoso" y en la colección fotográfica de la viajera de principios de S.XX, Ruth Matilda Anderson. Además, ha sido presidente de la Asociación Andares desde 2004 al 2014, trabajando por la conservación y puesta en valor del Patrimonio de la localidad. En la actualidad, es miembro fundador de la Asociación Tremal.



contacta: halconj4@gmail.com

sigue: <https://www.facebook.com/asociaciontremal>
asociaciontremal@gmail.com

número **CERO** AÑO 1 MARZO 2015

han participado en este número...



María Gómez Javaloyes
ESPAÑA



Federico Mancera-Valencia
MÉXICO



Sabah Walid
ESPAÑA



José Mª Señorán
ESPAÑA



Soledad Castro
ARGENTINA



Juan Jesús Sánchez Alcón
ESPAÑA



Fran G. Quiroga
ESPAÑA



Cristian Caradeuc
CHILE



Leonardo Faryluk
ARGENTINA



Adela Vázquez
MÉXICO/ESPAÑA



Juanjo Pulido
ESPAÑA



Pelucas Aka Pilas Bubbles
MÉXICO/ESPAÑA

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

CC science
commons





LA DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad



Muchas gracias por tu lectura. Te esperamos en el próximo número.

