

Mapeos participativos: afectaciones, compromisos y efectos

Relevando territorio comechingón en el noroeste cordobés, Argentina



Carolina Álvarez Ávila

Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades. Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR)-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Córdoba, Argentina.

 <https://orcid.org/0000-0003-4070-5542>

Correo electrónico: carito_alvarez79@yahoo.com

Recibido:

25 de febrero de 2021

Aceptado:

22 de octubre de 2021

doi: 10.34096/runa.v43i1.9835

Resumen

En el marco de un proyecto de extensión con comunidades comechingonas-sanavironas en el noroeste de la provincia de Córdoba, nos topamos con experiencias que nos desafiaron a pensar nuestro quehacer, los métodos y técnicas utilizadas para los relevamientos territoriales, así como las afectaciones y efectos involucrados en el proceso de mapear participativamente. En este trabajo me detengo en la experiencia sensible de recorrer el camino de Yastay, en las dificultades de un sendero de monte que se cerraba con su vegetación tupida, pero se abría a nosotros. Recorrerlo nos permitió conocer sitios ceremoniales y afectivos donde habitan espíritus y otros no humanos, así como repensar las relaciones y afectaciones mutuas al recorrer y relevar el territorio. Repasaremos los prejuicios y desconocimientos con que iniciamos el trabajo y los compromisos que asumimos al caminar con las comunidades, poniendo así de manifiesto que existen diversas formas de territoriar indígena y de mapear participativamente.

Participatory mapping: being affected, commitments and effects. Surveying comechingon territory in northwest of Córdoba, Argentina

Abstract

Within the framework of an extension project with Comechingonas-Sanavironas communities in the northwest of Córdoba province, we came across experiences that challenged us to think about our work, the methods and techniques used for territorial surveys, as well as the affections and effects involved in participatory mapping. In this work I describe the sensitive experience of walking the Yastay path, in the difficulties of a mountain way closed in its dense vegetation but also open for us. Walking it allowed us to know ceremonial and affective places

Palabras clave

Territorio; Relevamiento territorial; Mapeo participativo; Pueblo comechingón; Ser Afectado

Key words

Territory; Territory Survey; Participatory mapping; Comechingon communities; Being affected



where spirits and other non-humans inhabit, as well as rethinking relationships and mutual affectations when surveying the territory. We review the prejudices and ignorance with which we started our work and the commitments we made when walking with the communities, thus showing that there are different forms of indigenous land and participatory mapping.

Mapeamento participativo: afetos, compromissos e efeitos. Levantando o território comechingon no noroeste de Córdoba, Argentina

Resumo

Palavras-chave

Território; Pesquisa territorial; Mapeamento participativo; Povo comechingon; Ser afetado

No marco de um projeto de extensão com as comunidades Comechingonas-Sanavironas no noroeste da província de Córdoba, encontramos experiências que nos desafiaram a pensar sobre o nosso trabalho, os métodos e técnicas utilizadas para os levantamentos territoriais, bem como as afetações e efeitos envolvidos no processo de mapeamento participativo. Neste trabalho me detenho na experiência sensível de percorrer o caminho de Yastay, nas dificuldades de um caminho de montanha que se fechava com sua densa vegetação, mas se abria para nós. Caminhar permitiu-nos conhecer lugares cerimoniais e afetivos onde vivem espíritos e outros não humanos, bem como repensar as relações e afetações mútuas nas viagens e no levantamento do território. Revisaremos os preconceitos e ignorâncias com que iniciamos o trabalho e os compromissos que assumimos ao caminhar com as comunidades, mostrando assim que existem diferentes formas de terras indígenas e de mapeamento participativo.

El mapeo participativo: objetivos y apuestas

El punto de partida de quienes optamos por la metodología del mapeo participativo es la comprensión de que la cartografía no es el producto de una práctica desinteresada y neutral. Los mapas son retazos del mundo basados en perspectivas particulares y movidos por intereses específicos (culturales, militares, económicos, políticos). Entre otras cosas, son también lugares de representación del territorio, instrumentos de trabajo, de negociación política, de condensación o (in)visibilización de memorias, límites y paisajes. De hecho, la cartografía ha estado asociada desde sus orígenes a intereses como la expansión y colonización de territorios (Ares y Risler, 2013; Acselrad, 2013). Tal como Harley afirma, la cartografía moderna –surgida durante el Renacimiento debido a las demandas de expansión de las metrópolis europeas– “ofreció oportunidades para la visualización de la tierra no solo en un sentido intelectual, sino también para su conquista, apropiación, subdivisión, mercantilización y vigilancia” (Harley 1992, p. 524). Partiendo de eso: ¿para quiénes y para qué elaboramos mapas y cartografías? ¿Cómo lo hacemos? ¿Cuáles son sus efectos?

Volver conscientes y objetivar estas preguntas ha abierto modos de construir mapas de manera tal que diversas voces y experiencias tengan cabida allí, por ejemplo, mediante la confección de cartografías sociales y el mapeo participativo o colaborativo (en adelante, MP). Diferentes disciplinas, e intersectando diversidad de objetivos, eligen la cartografía social y el MP: la geografía crítica y humana, la arqueología, la comunicación social y el ámbito educativo, entre

otras. Importa destacar que no solo diferentes disciplinas, sino también diversos agentes sociales optan por utilizarlas: ONG, Estado en sus diferentes niveles, organismos de cooperación internacional, movimientos sociales, pueblos originarios, entre otros. Algunos eligen el MP para darles cabida a sentidos e intereses contrahegemónicos, y así no solo ampliar y diversificar las miradas, memorias y relatos sobre el espacio y los paisajes, sino también visibilizar luchas específicas sobre y en los territorios, y así cuestionar las cartografías oficiales o hegemónicas y las formas de concebir y relacionarse con el territorio.

El presente artículo surge de nuestro trabajo extensionista articulado a luchas territoriales que pueblos y comunidades originarias vienen llevando adelante. Fueron dos proyectos continuados: “Tierra de Comechingones. Reconstrucción territorial y mapeo colaborativo de sitios patrimoniales comechingones en San Marcos Sierras” (2016-2018) y “Mapeando el territorio ancestral. Memorias y lugares comechingones en San Marcos Sierras y alrededores” (2019-2020), financiados por la Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Concebidos desde la propuesta del “diálogo de saberes” de Sousa Santos (2009), confluyeron allí docentes investigadores, autoridades e integrantes de dos comunidades comechingonas-sanavironas, estudiantes y graduados de las carreras de Geografía, Antropología y Comunicación Social. El proyecto fue generándose a partir de un diálogo entre una autoridad comechingona y un docente de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, en el que ambas partes coincidieron en la preocupación por la falta de políticas indigenistas provinciales, específicamente la ausencia de leyes que atendieran a los atropellos y avances sobre los territorios indígenas. Además, el intenso trabajo de ciertos miembros del linaje Tulián por sistematizar los documentos históricos y catastrales sobre el pasado indígena de la región y la existencia de la Reserva Arqueológica Quilpo –creada en 2015 por el Gobierno provincial y que comprende a San Marcos Sierras y alrededores– movilizaron que la *casqui curaca* de la comunidad extendiera a sus interlocutores en la UNC la propuesta de relevar sitios y lugares comechingones y así contribuir, por un lado, a enriquecer el relevamiento realizado en el marco de la creación de mencionada reserva y, por otro, adelantar el trabajo del posible relevamiento territorial previsto en la Ley nacional N° 26.160.¹

El proyecto consistió, entonces, en la realización de relevamientos y registros de lugares, sitios y recorridos en San Marcos Sierras y alrededores, en los cuales participaron integrantes del equipo extensionista y autoridades y miembros de dos comunidades comechingonas, la Tulián y Tay Pichin. El metaobjetivo fue producir una cartografía social accesible e interactiva en la web que recogiera –en esta primera fase– algunos de los recorridos transitados y desplegara información de cada lugar a través de iconos que las mismas comunidades eligieron dibujar y “llenar de contenido”.² Esta cartografía está actualmente en construcción, más precisamente en una fase de revisión por parte de las comunidades. La carga de información estuvo a cargo del equipo universitario que realizó una selección de fotos, videos, audios y explicaciones nativas de estos lugares, producto de todos los viajes realizados y de los talleres de mapeo en San Marcos Sierras. Antes de hacer pública la cartografía, esperamos que las comunidades avalen lo allí contenido, que abarque lo que han querido visibilizar y que cuide que la información sensible no sea revelada, por ejemplo, la ubicación de antiguos cementerios.

El MP viene desplegándose en toda Latinoamérica, lo que viene a confluír, además, con una prolífica producción acerca de los sentidos y conceptualizaciones sobre la noción de territorio y las luchas de diferentes colectivos que gravitan alrededor de este. La multiplicidad de movimientos sociales y pueblos

1. En la web del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas se lee que este relevamiento “es técnico, jurídico y catastral, lo que implica conocimientos específicos y técnicos de distintas disciplinas y profesiones (geógrafos, antropólogos, administrativos, abogados, etc.), lo realizan dichos profesionales conformando Equipos Técnicos Operativos con participación del Consejo de Participación Indígena, las Provincias y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas”. También se destaca, en negritas, que: “siempre cuenta con la participación de la Comunidad sobre la cual se realiza, mediante la participación de las Autoridades y miembros Comunitarios” (<https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/ley26160>) (18 de enero de 2021).

2. Las palabras y expresiones con comillas dobles son categorías teórico-analíticas, y las cursivas pertenecen a expresiones y categorías nativas. Para conocer más acerca del desarrollo del proyecto, la concreción de talleres de mapeo en el territorio y algunas reflexiones iniciales al respecto, ver Palladino y Álvarez Ávila (2018) y Álvarez Ávila y Palladino (2019).

originarios que visibilizan conflictos y demandas territoriales no puede entenderse sino a la luz de un capitalismo cada vez más extractivista y neoliberal, que amplía la frontera agrícola-ganadera y avanza sobre diversos territorios, entre ellos los indígenas (Salamanca y Espina, 2012; Acsehrad, Dumans Guedes y Jabace, 2015; Aderaldo, 2019). Seguimos a Haesbert (2020), geógrafo brasileño, quien viene contribuyendo fuertemente a mapear cuáles son las especificidades de los debates y producciones en y sobre el territorio en Latinoamérica. Según él, el territorio puede ser comprendido como categoría de la práctica, de análisis o normativa. La práctica hace alusión a una idea más bien nativa; la normativa responde a qué debería ser el territorio para los grupos sociales; y la analítica lo transforma, a través de una reflexión intelectual, en un concepto teórico y metodológicamente elaborado. El autor propone que la singularidad del pensamiento latinoamericano sobre el territorio parece más cercana a su dimensión práctica y que, cuando de hecho aparece como categoría normativa, frecuentemente es una copia no tan bien lograda de concepciones europeas, tales como la del *management* del territorio.

Si bien la denominación de América Latina conlleva una connotación colonial –que invisibiliza tanto a los pueblos originarios preexistentes a la conquista europea como a la variedad étnica-cultural de los grupos que llegaron a todo el continente–, podemos hablar de ella como un espacio específico, dado que, además de posicionarse como periferia en relación con un norte global, puede ser descripta en su singularidad geográfica por la combinación de fenómenos que aquí ocurren, y no solo por la singularidad de estos.

La primera concepción del territorio difundida en la modernidad colonial por toda América nada tuvo de múltiple, híbrida o antropofágica. Fue impuesta brutalmente por el modelo colonizador como una exclusiva forma de ordenamiento espacial, imbricado al poder soberano estatal de matriz eurocéntrica. Esa concepción fue, hasta hace poco, tanto normativa como analíticamente hegemónica en nuestros contextos, pero esa interpretación está lejos de condensar el pensamiento latinoamericano sobre el territorio. Y aquí reside el segundo gran argumento de Haesbert (2020): si existe una práctica o un pensamiento latinoamericano sobre el territorio, este no deviene de concepciones y prácticas de poder hegemónicas en gran parte replicadoras de la visión moderna, colonial y eurocentrada. Para acercarse al pensamiento latinoamericano es necesario atender a complejos procesos de territorialización desplegados por “múltiples sujetos y espacio-tiempos subalternos, así como de habitantes de las periferias urbanas y pueblos originarios” (2020, p. 143. Nuestra traducción). Estos colectivos construyen sus territorios a partir de un abordaje epistémico y otras prácticas socioculturales más o menos subversivas de la matriz eurocéntrica, concibiéndolos como condición de la propia existencia. Es decir, aquí circula fuertemente la idea del territorio como categoría de la práctica y, aun atendiendo a la enorme diversidad existente, es recurrente la visión integrada e integral de este. Al retomar específicamente la situación de los pueblos originarios, plantea que es a partir de la amenaza a su modo y espacio de vida que ha surgido la necesidad de definirlo y que, a través de sus prácticas, luchas y resistencias, nos ayudan a elaborar nuevas concepciones sobre aquel.

En este artículo nos interesa retomar que, preocupados y atravesando diversos conflictos, las comunidades y pueblos indígenas se movilizan y demandan el reconocimiento y respeto a su territorios, y muchas de ellas acuden al MP y a las cartografías sociales o comunitarias como herramientas aliadas a sus luchas (Mansilla, Quintero y Moreira, 2019; Jiménez, 2019). En Argentina existen trabajos sobre experiencias de MP vinculadas a la mencionada ley 26.160, ley

de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades originarias (Arias, 2010; Guiñazú, 2017, 2018; Guiñazú y Tolosa, 2014). Esta ley dispone el relevamiento territorial (ReTeCi), lo que convierte a los mapas en escenarios donde irán a definirse y plasmarse la forma en que las comunidades poseen, utilizan y habitan sus tierras; previendo que dichos mapeos sean realizados por equipos técnicos multidisciplinares e integrantes de las comunidades involucradas. También contamos con trabajos que reflejan críticamente experiencias cartográficas y de ordenamiento territorial que involucran a pueblos indígenas impulsadas por agencias hegemónicas como el Estado (Castelnuovo Biraben, 2015; Kropff, Pérez, Cañuqueo y Wallace, 2019).

Ahora bien, del conjunto de antecedentes al que he accedido hasta ahora, quisiera resaltar dos cuestiones: la primera es que los mapas como productos de esos mapeos “no son inherentemente buenos ni están exentos del cuestionamiento, más bien están abiertos a múltiples lecturas, y pueden tener potenciales e indeseables resultados” (Wainwright y Bryan, en Salamanca, 2012, p. 159), lo que, en parte, se explica por la diversidad de agencias y agentes que recurren a ellos (pueblos indígenas, ONG o el mismo Estado). En segundo lugar, la mayoría de los mencionados trabajos reflejan interesantes descripciones y análisis de los procesos y resultados de los MP, pero aquellos donde la antropología ha participado poco y nada leemos sobre cómo han sido algunos de los desafíos etnográficos de mapear participativamente, las afectaciones y reflexividades devenidas de esas experiencias.

En el desarrollo de este trabajo comparto la experiencia del camino de Yastay, sus dificultades y desafíos, para vincularla luego a las propuestas metodológicas y epistemológicas de la etnografía y del “ser afectado/dejarse afectar” (Favret-Saada, 2012). Finalmente, acudiendo a la idea del “territorear indígena” (Lazzari, 2018) y nuestra experiencia *sui generis* de MP, busco con este escrito aportar a las producciones que reflexionan sobre este proceso desde una perspectiva antropológica y sugerir puentes para pensar el territorio desde una perspectiva que enfatice el pluralismo ontológico.

Los primeros pasos

Corría agosto de 2016, el primer viaje –de otros muchos– que realizábamos con el equipo extensionista de la UNC a San Marcos Sierras, una localidad de 3000 habitantes ubicada a 150 km de la ciudad de Córdoba, en el departamento Cruz del Eje, noroeste provincial. Sabíamos que comenzaríamos a recorrer diversos lugares, pero no habíamos definido previamente hacia dónde nos dirigiríamos, con quiénes ni cómo. El entusiasmo y la incertidumbre predominaban en aquel viaje. Había ido antes a San Marcos Sierras –al igual que la mayoría del equipo–, como una turista que elige este destino serrano, tranquilo y hippie, ideal para perder la noción del tiempo entre feriantes y artesanos, disfrutar la cercanía del río y terminar el atardecer con alguna cerveza alrededor de la plaza. Ahora llegaba con “ojos de antropóloga”, consciente de que allí habríamos de conocer nuevas dimensiones del lugar, e indagar memorias y características que, como turistas, nos resultan invisibles o fragmentarias.

Nos hospedamos en un hostel cerca del río San Marcos. Mariela Tulián, la *casqui curaca*³ de la comunidad comechingona-sanavirona Tulián, llegó a mediodía para darnos la bienvenida y planificar las actividades de aquel fin de semana. Podríamos marcar aquel momento como el inicio de la ejecución del proyecto:

3. En la actualidad existe una treintena de comunidades en toda la provincia, autoadscriptas como: comechingón, sanavirón, comechingón-sanavirón, ranquel y también camiare o camichingón. Poseen diferentes tipos de organización política; en algunos casos con autoridades denominadas *curaca*, *casqui curaca*, *naguán*, *navira*, *lonko* y *charava*.

4. Este juicio que la comunidad Tulián inició contra la Corona española quedó reflejado en un expediente que pudo recuperar la comunidad en el Archivo Histórico Provincial, en la ciudad de Córdoba. Este archivo, junto con otros documentos coloniales y las memorias orales de los abuelos, inspiraron a Mariela Tulián (2016) a escribir el libro *Zoncoipacha. Desde el corazón del Territorio. El legado de Francisco Tulián*, para destacar sobre todo las luchas por ese territorio. Para un análisis de esta obra ver Álvarez Ávila (2020).

5. Abarcando San Marcos Sierras y alrededores, se encuentra la Reserva Arqueológica Quilpo, creada en 2015 e impulsada por el trabajo de la Agencia Córdoba Cultura y su Área de Patrimonio Cultural. En el marco de su creación, las comunidades registraron algunos sitios arqueológicos con técnicos estatales. Si bien este trabajo es valorado por las comunidades, les preocupaba que el relevamiento no se hubiera completado con todos los sitios y que había más para decir de los lugares ya registrados. Esto se transformó, entonces, en uno de los objetivos de nuestro trabajo extensionista. Elijo consignar como nativa esta palabra porque, si bien se conecta con la noción de sitio arqueológico contenido en la ley, también fue enriquecida o disputada por nuestros interlocutores al describir los lugares como *afectivos, espirituales, energéticos, altares ceremoniales*, entre otras expresiones.

ya estábamos en territorio, por comenzar a recorrer y registrar. En el patio del hostel, sentados en ronda, nos fuimos presentando brevemente y comenzamos a dialogar acerca de las expectativas y desafíos del proyecto y algunas planificaciones futuras. En aquella charla se hicieron evidentes algunos de los marcos de interpretación de la comunidad Tulián que subyacían al proyecto extensionista: la lucha por el territorio, la posibilidad de adelantar el trabajo que contempla el relevamiento técnico, jurídico y catastral en el marco de la ley 26.160, pero también la profundidad histórica de la presencia y la defensa del lugar que habitan. Esa profundidad se encarnó en el sucinto relato que Mariela realizó del juicio por tierras que el pueblo de indios de San Jacinto ganó a la Corona española,⁴ iniciado en 1804 y finalizado en 1809. Luego de hablar de estas cuestiones, repasamos algunos recorridos posibles y algunos cómo del trabajo previsto en nuestro proyecto. Sobre esto último, Mariela puntualizó que lo importante era “alterar lo menos posible el territorio”, puesto que diversos factores venían afectando el monte y el pueblo: el avance de la infraestructura turística y el crecimiento de loteos, el rally y la minería, entre otros. También, sobre la precaución necesaria cuando entráramos a terrenos que actualmente están en manos de propietarios privados, debido a la virulencia de disputas territoriales ocurridas en el último tiempo (peleas de cuchillos, secuestros, denuncias penales, entre otros ejemplos). Y, finalmente, un *cómo* que nos involucraba de lleno: habría mucha información que tenía que quedar reservada entre el equipo extensionista y las comunidades. Mariela no dio más precisiones, pero sí un enorme voto de confianza: nosotros sabríamos reconocer cuándo lo compartido debía quedar resguardado.

Como equipo extensionista, el trabajo previsto –hasta ese momento– incluía registrar los sitios y lugares elegidos por las comunidades por medio de diversas técnicas: georreferenciación a través de Sistemas de Información Geográfica (SIG), cámaras de fotografía y video, tomas de notas y búsqueda de posibles archivos catastrales y otros documentos que sirvieran a los objetivos de la cartografía social.

Luego del almuerzo, el sábado por la tarde nos dedicamos a recorrer algunos lugares ubicados en espacios públicos del pueblo: el algarrobo de Nonsacate, la escultura ubicada en la plaza central de San Marcos –ideada y encargada por las comunidades–, los morteros y el *sillón de del cacique* (sillón de fertilidad masculino) ubicados a orillas del río San Marcos, y otros morteros ubicados en medio de una calle en el pasaje Monteagudo. Todos estos lugares están señalizados mediante carteles confeccionados por la municipalidad, que brevemente explican lo que se está observando.

Ya no recuerdo en qué momento de aquel primer día, Mariela nos preparó para el relevamiento del día siguiente diciendo: “El camino de Yastay es un camino que tiene que ser difícil porque uno entra caminando como hombre pero después pasas por ramas, las ramas te raspan, como que te van sacando un ADN y te van viendo el corazón” (Registro de campo, San Marcos Sierras, 6 de agosto de 2016). No reparé en la centralidad de sus palabras sino hasta tiempo después de haberlo transitado.

El camino de Yastay, entre dificultades y afectaciones

El domingo nos trasladamos a la casa de Mariela y desde allí caminamos unas pocas cuadras, por la calle de tierra principal del barrio. De repente, en esa calle, la *casqui curaca* frenó el paso y comenzó a contarnos cómo ingresar a los *sitios*⁵ porque estos tienen diferentes puertas:

A veces algunas puertas son evidentes, otras no. Nosotros desde tiempos inmemoriales entramos por acá. Al ingresar uno debe poder identificar si el espíritu es amigo o no, si te va a aceptar o te va a afectar. Nosotros, como el espíritu nos conoce, entramos pisando con el pie izquierdo, directo al corazón. En cambio, ustedes deben ingresar con el derecho, porque el espíritu no los conoce y para que no los afecte. (Registro de campo, San Marcos Sierras, 7 de agosto de 2016)

Luego agregó que ella también estaba pidiendo permiso por nosotros. Fuimos ingresando en fila a un sendero marcado, con arbustos bajos y algo abierto, y unos pocos metros después, al pie de un enorme algarrobo, nos detuvimos. Allí georreferenciamos el primer sitio, el Mojón, y nos dispusimos a escuchar atentamente el relato de Mariela sobre el lugar, filmándola y algunos tomando notas. Cuando terminó de hablar, con gran expectativa iniciamos el Camino de Yastay, un territorio que, por ser masculino, solo debe ser recorrido por mujeres o por un número mayoritario respetando la siguiente distribución: cada siete féminas, un hombre. Un total de 11 mujeres y un solo hombre emprendimos el recorrido, cuyo destino final era la Casa del Uturunko, o la casa del hombre puma.

Cuando iniciamos la caminata –desconociendo tiempos y distancias–, todo parecía maravilloso. El clima era afable; si bien estábamos aún en invierno, el sol calentaba lo suficiente como para que algunos estuvieran de remera manga corta, o remera manga larga y los abrigos colgando. Varias cámaras de fotos registraban aquel caminar. Fluían los comentarios, las risas, alguna que otra charla entre caminantes y una voluntad y entusiasmo colectivos en llegar a destino.

Comenzamos esquivando un par de arbustos, avanzábamos en fila hasta que, lentamente, la vegetación del monte se fue volviendo cerrada. Comenzamos a esquivar piedras, a subir y pegar pequeños saltos, acompañando la geografía del terreno. Arbustos, árboles y hierbas comenzaron a convertirse en un desafío: ramas entreveradas ralentizaban nuestro andar, había que olvidarse de todo y concentrarse no solo en dónde una pisaba, sino también en el resto del espacio donde nos movíamos, o sea, había que acompasar el cuerpo a volúmenes y formas ajenas. Había que esquivar, rozar o mover momentáneamente con la mano –y precipitadamente– algunas ramas para poder caber y avanzar. Probablemente la mayoría de nosotras⁶ ya teníamos algún tipo de experiencia similar previa, la de caminar haciéndose espacio entre plantas, haciendo el mínimo daño posible, mirando hacia atrás para advertir cómo venían las compañeras o entregar una rama movida a la inmediatamente posterior para que no se le cerrara súbitamente el paso. Pero esto de avanzar así, entre una red de ramas entreveradas y pinchudas, sin ningún camino o huella marcado a la vista, nos sorprendía. El camino estaba lleno de ucles (cardones), diversas especies de suculentas, doradilla, jarilla, suico, palo amarillo, poleo, tomillo, salvia blanca, contrayerba, romerillo, quebrachos colorados, chañares, entre otras especies nativas. De hecho, toda la zona es marcada como una *huerta natural de plantas medicinales*,⁷ y esto sería especialmente relevado y registrado en un viaje posterior a este.

No había nada automático en ese andar; era pura concentración, una conexión obligada con el paisaje que cada quien iba resolviendo como mejor le salía. Si una esquivaba alguna rama, aparecía otra súbitamente, siempre con el riesgo de raspase y teniendo entonces que cambiar de posición para poder salir indemnes. Caminar no era caminar, era fluctuar entre diversas posiciones: agacharse, dar un pequeño brinco, erguirse, dar un paso largo, otro corto, y volver a agacharse, y así durante lo que me pareció un tiempo interminable. Mariela guiaba a paso firme y

6. Transitamos el camino de Yastay: Camila, Nayla, Antonella, Soledad, Sofía, Melisa, Victoria, Mariela y Víctor. Se sumaron dos mujeres adultas que tampoco eran oriundas del pueblo, invitadas por la *casqui curaca*.

7. Al consultarle sobre las especies nativas para la confección de este escrito, Mariela compartía que el espíritu de las plantas es muy fuerte y está muy presente en estas huertas de hierbas medicinales, que “se amparan entre ellas, dependen de esa comunidad que conforman ahí, que por eso hay todo tipo de plantas, grandes, medianas y pequeños árboles y arbustos” (Mariela Tulián, comunicación personal, febrero de 2021).

no la vimos detenerse nunca por voluntad propia, solo cuando alguien avisaba que alguna estaba demorada y debíamos esperar. Estábamos en el medio del monte, ya sin ningún sendero marcado y me preguntaba, con creciente preocupación, si nuestra guía conocía certeramente aquel lugar. Tampoco la veía vestida de manera “adecuada”, solo una remera, jean y zapatillas comunes, o sea, un calzado que aparentemente no se condecía con semejante travesía. Todo mi “habitus” de clase media urbana y mi escepticismo preocupón se daban cita allí. También pensaba en mis compañeras, algunas diez años más jóvenes: ¿atravesaban sus cuerpos los mismos efectos en aquel transitar? ¿Sentirían cansancio, ansiedad, sorpresa? Por momentos me sentí vieja y pensé acerca de mis prejuicios, en el cambio de paisaje de mi anterior trabajo de campo a este lugar, en las nuevas dinámicas comunitarias y del trabajo extensionista. Asumiéndome cordobesísima, el monte nativo cordobés me provocaba un inesperado e incómodo extrañamiento, dejaba marcas en el cuerpo y desafiaba algo tan cotidiano y automático como caminar. Además, venía de casi una década de trabajo en el sudeste de Neuquén; no en la Patagonia de postal suiza, sino en la estepa gris, llena de tierra y gramínea. Caminar o moverme en bicicleta de un puesto a otro dependía de factores tales como frío, hielo, nieve y viento, todas fuerzas de naturaleza que modulaban el andar y otras prácticas y ceremonias (Álvarez Ávila, 2017). Aquellos paisajes abiertos e inmensos contrastaban con este monte tupido y laberíntico. ¿Podía algún otro paisaje desafiar(me) así? ¿Con qué imágenes y experiencias del monte nativo llegaba(mos) a aquel destino?

No recuerdo con exactitud cuánto tiempo pasó, tal vez casi una hora. El caminar fue tan extenso que hicimos una pausa para tomar agua, escuchar a Mariela hablar sobre el lugar y continuar la caminata, sin hacer mención alguna a sus dificultades, a nuestro cansancio e incertidumbre. Sin previo aviso de su parte, supimos que habíamos llegado a un primer *sitio* que quería relevar cuando se detuvo a explicarnos dónde estábamos. Aquella era una especie de pared de piedra muy alta, como de diez metros y con otras piedras enfrentadas a aquel paredón. Nos detuvimos cada una donde podía, no había espacio para acomodarnos en semicírculo como el día anterior o en fila ordenada, como en el Mojón. Nos fuimos ubicando en el monte. Mariela explicó que ahí hacían ceremonia, había un sillón de fertilidad (uno entre varios en el territorio) y otros sitios donde dejaban ofrendas. Contó que iban frecuentemente y también las abuelas desde tiempos inmemoriales; que de aquel lugar se habían robado unas vasijas, morteros, conanas de piedra y otras ofrendas que habían dejado allí, un hurto de personas aparentemente pertenecientes a un museo nacional. Luego de esa primera explicación, nos movimos de nuevo y, más cerca del sillón de fertilidad, Mariela se detuvo y ya con la cámara de video grabándola, comenzó a explicar que allí van a pedir por la salud de integrantes de la comunidad. Cuando las personas sanan o se alivian, vuelven a dejar algún elemento en agradecimiento (pequeños objetos de cerámica o algún objeto de la persona por la que se pidió).

Y venimos entre las mujeres, venimos pidiendo desde nuestra sensibilidad femenina. A este *sitio* lo seguimos utilizando de distintas formas. [...] Yo creo que la medicina es el pedido, es el momento, es esto... Yo te aseguro que vos te sentás ahí, sola y es la mejor terapia antistress del mundo. Los sonidos, la música del lugar. Aquí el espíritu se siente, se escucha y se respira. Porque los abuelos nos dicen todo el tiempo: el sonido nos trae mensajes, y el perfume también. El perfume de nuestro monte es impresionante y medicinal. El espíritu tiene el perfume del enjambre de abejas. Vos a veces lo sentís y decís “dónde están las abejas, no las veo”. Y sin embargo, sentís la presencia del espíritu’. Y te sentás ahí te aseguro te invade la presencia del espíritu. (Registro de campo, San Marcos Sierras, 7 de agosto de 2016)

Su relato reflejaba un modo completamente diferente de conectarse con el lugar, apelaba a presencias que no veíamos y a sentidos que había olvidado “activar”. Y agregó:

Si alguna vez alguna quiere volver y experimentar alguna ceremonia, solo tienen que avisar. Estos lugares están abiertos y nosotros queremos que ustedes se comprometan no solo con la ciencia, sino también espiritualmente. Si alguna de ustedes lo necesita, no hace falta que sea en este trayecto, si quieren venir a visitarnos y compartir alguna ceremonia solo nos tienen que avisar. (Registro de campo, San Marcos Sierras, 7 de agosto de 2016)

Todas agradecemos en voz alta la invitación, solemne y sentidamente. También explicó que el sillón de fertilidad es utilizado por aquellas parejas que quieren procrear. Aquella fue otra sorpresa: hacía un tiempo que buscaba quedar embarazada. Posiblemente la mayoría de las mujeres que atravesamos ese momento de búsqueda sabemos lo profundo y conmovedor que es ese momento vital y que el deseo se cuele en momentos inusitados: cosas rutinarias o insignificantes nos afectan de otra forma. El día anterior habíamos conocido otro sillón de fertilidad masculino, a orillas del río, y no había experimentado lo mismo. En aquel momento, quise preguntarle más a Mariela sobre la ceremonia, como si el solo hecho de preguntar pudiese conformar alguna especie de ritual de pedido. Callada, al avanzar pasé cerca y toqué el sillón con la mano, respetuosamente.

Desde allí hasta la Casa del Uturunko el camino me resultó distinto, más abierto, pero más escarpado. Nos topamos con varios conjuntos de piedras grandes y nos señalaron posibles huellas de pumas y sus guaridas (luego eso se volvería un chiste viveiroscastresiano: el devenir puma de aquella travesía). Cuando llegamos a la Casa del Uturunko, es decir, la casa donde habita el espíritu del hombre puma –un espíritu muy celoso, explicó Mariela–, sabíamos que habíamos llegado a la meta. Allí también nos ubicamos donde pudimos. Aquella era una formación rocosa gris oscura y jaspeada, grande y rodeada de plantas nativas. Algunas subimos arriba de aquellas grandes rocas y otras se quedaron más cerca de la *casqui curaca* para filmarla. Cuando todas estuvimos acodadas, escuchamos atentas lo que compartió.

El lugar fue dinamitado para loteos a mediados de 2011 y luego se siguió deteriorando porque las piedras quedaron flojas y siguieron desmoronándose. Pero al ir con las abuelas, estas dijeron que el espíritu del Uturunko seguía vivo. Antes de la dinamita, hacían ceremonia en círculo, entraban paradas porque había una especie de alero muy grande. Allí había un cántaro muy antiguo, que también desapareció. Cuando comenzaron a lotear y a destruir la zona, la comunidad Tulián se movilizó, reclamaron al INAI y a la Municipalidad, pero no hubo compromiso para su protección: “Hoy todo está descuidado, en el proceso de urbanización también hay un gran descuido de todo, falta planificación y protección”, acotó. Con un adjetivo familiar al utilizado para describir al espíritu del hombre puma, explicó:

siempre tuvimos recelo de otras personas en este *sitio*, es algo bastante nuevo que estemos todas acá pero el deterioro es tal que, si es preciso, estamos dispuestos a hacerlo público, con tal de que se proteja el lugar. Estos son lugares de afecto desde donde surge energía para otros lados. Los sitios no coinciden con los límites de nada, no deberían tener límite. Como el tiempo, que no tiene límite. (Registro de campo, San Marcos Sierras, 7 de agosto de 2016)

Para volver, el camino fue otro, completamente diferente, más abierto y menos escarpado. Volver resultó más rápido y sencillo. ¿Por qué entonces Mariela había optado por el camino más difícil? ¿Era difícil también para ella? ¿Por qué era importante el orden de los sitios? En una pausa anterior a la Casa del Uturunko, había comentado que existían aún más caminos: “las abuelas vienen por otro lado, ingresan por aquel cerro y en la oscuridad. Ellas ven otras cosas. A mí me han invitado, pero yo aún siento que no estoy lista”, compartió. Pensando en esa frase, entiendo que algo de eso ocurrió en aquel caminar: aun con luz no podía ver ni percibir “del todo” el conocimiento compartido sobre el camino y que lo que el mismo camino –y todos los seres humanos y no humanos involucrados– nos estaba comunicando y enseñando.

En el siguiente apartado, me detendré en reflexiones acerca del “ser afectado/dejarse afectar” y el enfoque etnográfico, para vincular luego nuestra experiencia de MP con esta instancia fundacional del camino de Yastay.

Desentrañado (las dificultades de) un camino entre varios

Cuando comenzamos a formarnos en antropología, el método etnográfico nos sella a fuego algunas enseñanzas tales como la reflexividad, qué abarca cada técnica de registro y que el “estar ahí” nos permite captar no solo lo que las personas dicen y dicen que hacen, sino también lo que “efectivamente” hacen. Una tríada que suele reducirse solo a un binomio: lo que la gente dice y lo que gente hace, dimensiones que no siempre se destacan por su coherencia. Claro que esa posible desconexión o distancia no solo le “pertenece” a nuestros interlocutores; también apunta a nuestro lugar en el campo. En esta dirección, la antropóloga Julieta Quirós (2018) reflexiona críticamente acerca de la hegemonía de cierta “etnografía discursivista”, la conexión con el “punto de vista nativo” y la producción de conocimiento.

La obsesión etnográfica por la palabra dicha y, fundamentalmente, la reducción de lo que se registra en y sobre el campo a “lo que la gente dice”, guarda una serie de operaciones no-dichas que creo necesario explicitar: en primer lugar, un isomorfismo entre “punto de vista” o “perspectiva nativo/a” y “lo que la gente piensa”; la que le sigue: un isomorfismo entre “lo que la gente piensa” y “lo que la gente dice”; por último: la reducción de “lo que la gente dice” a “lo que dicen en circunstancias socialmente hechas para decir” –un discurso público, un manifiesto, una conversación o entrevista con el investigador. (Quirós, 2018, p. 186)

La autora detecta dichos isomorfismos en ámbitos educativos de formación antropológica; no solo en las elecciones metodológicas, sino también en las preguntas de proyectos de investigación e intervención. Esto no solo es producto de una larga etapa en la cual el “giro interpretativo” de la década del ochenta revolucionó diversas ciencias sociales y humanas; sino también porque permeó hondamente en la antropología y reconfiguró uno de los pilares del entendimiento antropológico: el punto de vista nativo. Tanto en formaciones de grado y posgrado y en diferentes países de la región, abunda el interés por buscar representaciones, significados y sentidos nativos, a los cuales pareciera accederse solo por medio del discurso. Quirós llama a reparar en este tipo de abordaje como una “sobrintelectualización” del punto de vista nativo y, retomando a Goldman (2003), propone que la etnografía implica atravesar una experiencia personal y concatenarla con experiencias ajenas, y que el modo en que logramos producir esa concatenación es tejiendo relaciones en campo. “Son esas relaciones aquello que nos habilita a inmiscuirnos en el devenir de

su vida social, es decir, a ‘estar ahí’ –algo, que como bien enfatiza Guber (2017), no es solo cuestión de espacio (‘ahí’,) sino también de tiempo (‘estar’)” (Quirós, 2018, p. 186). Destaca así que el medio de investigación antropológico son esas relaciones, e inspirándose en Favret-Saada (2012), expresa que el dispositivo de “ocupar un lugar”, “participar” y/o “dejarse capturar/ser afectado” es el medio a través del cual los antropólogos producimos no estrictamente una observación, sino más bien conocimiento.

Resulta preciso rememorar entonces algunas de las reflexiones de Jeanne Favret-Saada (2012) sobre “ser afectado” en su investigación sobre la brujería en la campiña francesa en la década de 1960, que apuntaban críticamente a una de las técnicas clásicas de la etnografía: la observación participante. “Dejarse afectar” o “dejarse capturar” por la brujería fue, para esta antropóloga, el único camino posible para acceder a aquel mundo que había permanecido invisible o “fragmentado” en pesquisas anteriores a la suya. Su crítica a folkloristas y antropólogos sociales funcionalistas radicaba en que ciertas prácticas no se pueden observar sin participar y menos aún conocerse a través de preguntas y respuestas. Señala que “ser afectado/dejarse afectar” no es sinónimo de empatía o de darle cabida a la descripción de emociones, cualquiera sea su naturaleza. De hecho, apunta a trascender cierta connotación representacional del “afecto” como constructo cultural y a atender más a la dimensión de la experiencia humana, muchas veces dejada de lado en nuestras investigaciones. “Ser afectado” es más bien descrito como un intercambio de *quantum* energético, una comunicación no verbal, más o menos consciente y no siempre voluntaria. Este punto retoma Quirós cuando pondera la relación en el campo como medio de conocimiento:

Básicamente, porque argumenta Favret-Saada, ese tipo de participación en la condición de posibilidad para establecer una *comunicación* con nuestros interlocutores en el sentido vigoroso del término: una comunicación que es tan verbal como no verbal, tan deliberada como involuntaria, y tan mediada por el intelecto y la palabra como por el cuerpo, el olfato, la sensación, la intuición, el afecto y el juicio. (Quirós, 2018, p. 187. Las cursivas son del original)

Esta es la apuesta que la autora viene realizando de unos años a esta parte: lograr transmitir el aspecto vivo de los mundos sociales en los que estamos insertos. Esto abarca un registro discursivo pero no para reificar los mencionados isomorfismos, sino para dar cuenta, a través de nuestra escritura, de ese aspecto dinámico de la vida social o de los mundos en que etnografiamos y a los que accedimos a partir de vincularnos con otros. Por su parte, el “ser afectado” ha permeado muchas discusiones en el último tiempo en la antropología regional (Zapata y Genovesi, 2014), y ya no solo conectado a fenómenos sobrenaturales o “extra-ordinarios” como la brujería.

Ahora bien, importa agendar que el dispositivo de “ser afectado” no busca reemplazar a la etnografía como enfoque, método y escritura; más bien hemos reparado en ella como modo de potenciar el trabajo de campo, como prisma que ilumina algunas experiencias y permite acercarse fructíferamente a ciertos excesos e incomodidades, o a lo que resultaba impensable inicialmente. En esta dirección, también interesan las preguntas que la propia Favret-Saada se realizó:

El otro objetivo era a largo plazo: nunca acepté que lo que, por sobre todo, era una experiencia personal fascinante, permaneciera por fuera de mi entendimiento. En ese momento, no estaba segura de para quién o por qué quería entender. ¿Para mí misma? ¿Para la antropología? ¿O incluso para la conciencia europea? Pero organicé

mi diario de campo para poder hacer algo más tarde. Mis notas eran maníacamente precisas, de modo que un día pudiera re-alucinar la experiencia y así, porque ya no sería “tomada” sino más bien “retomada”, finalmente las entendería. (Favret-Saada, 2012, p. 441)

El camino incierto que aceptaba la autora contaba con algunas certezas: era una apuesta a largo plazo, y su objetivo de analizar la brujería la obligó a transitar las experiencias de embrujamiento y desembrujamiento, apostando a que, si bien no entendía todo, sus registros podían llevarla –pasado el tiempo– a ser “recapturada” y reflexionar al respecto. Pero siguiendo también sus cuestionamientos, ¿entendimiento al servicio de quién? ¿Para ella o para la antropología? ¿Para cuál de las antropologías posibles? Como el camino de Yastay –que conecta diversos sitios, pero es uno entre varios posibles caminos–, a los antropólogos nos toca discernir si, cuándo y cómo conectamos la afectación con nuestros objetivos y preguntas de pesquisa; y cómo se vincula ese tipo de comunicación con otras técnicas etnográficas. En este caso, y como antropóloga que forma parte de un proyecto extensionista interdisciplinar, mi apuesta radica no solo en poner la afectación y las dificultades del camino al servicio de una agenda disciplinar antropológica, sino también intentar que esta enriquezca el proceso de mapear participativamente, reparando en los compromisos que asumimos y en los efectos en la producción de una cartografía social.

El mapeo participativo: compromisos, afectos y efectos

Como mencioné, al inicio del proyecto pautamos utilizar una serie de técnicas para registrar y relevar, entrecruzando metodologías de la geografía y la antropología. Hemos reflexionado en otros escritos sobre algunos desafíos de los lugares recorridos (Palladino y Álvarez Ávila, 2018; Álvarez Ávila y Palladino, 2019) y sucintamente también sobre con qué supuestos metodológicos iniciamos, y ciertas modificaciones que realizamos al trabajar colectivamente y desde la extensión (Álvarez Ávila, Asis Maleh y Palladino, 2020). Pero no nos detuvimos, hasta ahora, en las conexiones entre relevar el territorio comechingón y nuestras propias afectaciones. Durante la primera jornada, cuando relevamos en lugares públicos, la información compartida nos resultó sorprendente –como el relato de aquel juicio colonial o los marcadores de aboriginalidad presentes en el territorio que difieren de la mayoría de las localidades en la provincia, donde lo comechingón suele ser invisibilizado o aun preterizado–. Pero, aunque sorpresivo y poco familiar, todo aquello fue inteligible: relato, escucha, preguntas, respuestas, registro de georreferenciación, fotografías, grabaciones y notas. No fue sino hasta el camino de Yastay que comprendí que, en este trabajo extensionista tal como en un trabajo de campo individual, estábamos expuestos a experiencias que nos desacomodan y no entendemos, que nos afectan y comprometen en múltiples niveles.

En ese camino experimentamos, no sin incomodidad, el carácter parcial e incompleto de la palabra como medio de comunicación y producción de conocimiento, esa distancia o desconexión entre lo que gente dice y hace, y nuestra capacidad y sensibilidad para “asirlo”. Aquel paisaje y sus dificultades me resultaron ininteligibles, no tenía repertorio etnográfico para transitarlo con tranquilidad. La experiencia del camino –o de un recorrido que fueron varios caminos y, a su vez, algunos de otros muchos posibles– fue afectación *sensu* Favret-Saada en tanto quedamos atrapadas en esa comunicación involuntaria para nosotras, que trascendió lo dicho y observado y movilizó dimensiones inimaginadas de aquel relevamiento que iniciábamos. Cuando llegamos a la primera parada, la

del sillón de fertilidad, uno de los convites de Mariela se explicitó: “*quiero que se comprometan espiritualmente, no solo científicamente*”. Aquella fue una invitación dicha, potente e inesperada, y había que volverla camino.

En efecto, durante los sucesivos viajes, la metodología de mapear participativamente estuvo mayoritariamente ligada a caminar diferentes paisajes: a orillas del río Quilpo y en caminos de monte más o menos abiertos, para llegar a lugares tales como Casa de Piedra, agua de la piona, la toma de la estancia Siquiman, el puente carretero, entre otros lugares. Algunos de esos recorridos fueron extensos, tanto en kilómetros como en horas, y otros más breves. Estas caminatas no solo fueron con Mariela Tulián, sino también con el *curaca* de la comunidad Tay Pichin, Juan Carlos “Capi” Tulián, Elías y Mónica Tulián (integrantes de la comunidad Tulián), Valeria, Enrique, Susana y otras tantas personas que compartieron conocimientos y memorias familiares y comunitarias para concretar el relevamiento propuesto. Posteriormente a concretar estas travesías, las experiencias fueron parte de nuestras conversaciones y reflexiones intraequipo extensionista, y también tematizadas con los y las integrantes de las comunidades al involucrar anécdotas divertidas, insólitas e inesperadas, en bellos y desconocidos paisajes. Siguiendo las reflexiones de Ingold (2014) acerca de la antropología como una “práctica de educación”, fuimos aprendiendo con el tiempo, la práctica de mapear *participativamente*:

Sin duda, la observación participante, al menos, es una práctica de este tipo. Es uno que llama al antropólogo novato para que atienda: para atender a lo que otros están haciendo o diciendo y lo que está sucediendo alrededor; para seguir por donde van los demás y hacer lo que quieran, sea lo que sea que esto implique y donde sea que a uno lo lleve. Esto puede resultar desconcertante y entrañar un riesgo existencial considerable. Es como empujar un barco hacia un mundo aún sin forma—un mundo en el que las cosas no están hechas, pero siempre son incipientes, en la cúspide de una emergencia continua. (Ingold, 2014, pp. 387-388. Mi traducción)

Llegar hasta tantísimos *sitios* y lugares no se limitó a caminar largo tiempo, en diferentes paisajes y registrar “asépticamente” lo que lo nuestros interlocutores explicaban y recordaban de esos lugares. Más bien fueron experiencias sensibles y afectantes, que se entrelazaron posteriormente a charlar al respecto y entre todos. Caminar por el monte, por senderos más o menos abiertos, a la vera del río Quilpo o cruzándolo a pie, observar y reconocer plantas y animales nativos, encontrar y registrar parideras, morteros, puntas de flecha, fragmentos de cerámica, pictografías, pedir permiso a los espíritus fueron experiencias tematizadas luego entre todos: integrantes el equipo universitario y miembros de las comunidades. Anécdotas divertidas, inesperadas, rozando el peligro y el cansancio extremo fueron transformándose, como la comensalidad, en un sustrato en común. Nos fue volviendo compañeros y socios en ese relevamiento territorial, concebido desde el inicio como participativo.

Ya han pasado aproximadamente dos años desde que no recorremos más. Durante los últimos viajes nos dedicamos a concretar talleres de mapeo, donde retomamos los recorridos previos y afinamos algunas cuestiones destinadas a la cartografía en línea. Los viajes, además, fueron suspendidos en contexto pandémico, por las disposiciones de ASPO y DISPO. No deja de sorprender, sin embargo, que hasta el día de hoy, cuando nos comunicamos con integrantes de las comunidades por temas vinculados al proyecto, continúan agradeciendo el enorme *compromiso* del equipo, una categoría que posiblemente condensa dimensiones en común, y otras radicalmente diferentes. Por su parte, “Capi” Tulián nos transmite siempre su deseo de seguir caminando el territorio,

enumera los lugares que le gustaría recorrer y georreferenciar, algunos de los cuales vienen siendo motivo de conflictos con el Municipio de San Marcos y empresas mineras. Volver a repensar el camino de Yastay como instancia inicial del proyecto permite comprender que también fue una instancia fundacional del tipo de MP que realizaríamos, el sustrato que nos uniría, atado a caminar, experimentar y de algún modo trascender un tipo de registro exclusivamente discursivo, sin quedarnos en ese vicio “sobreintelectualizado” de nuestro trabajo de relevamiento, como retomábamos en el acápite anterior.

De allí se desprendió otro de nuestros compromisos, ya no solo científico o extensionista, como instaba Mariela: incluir estas experiencias afectantes como parte de la cartografía social y que reflejen cómo se ensamblan, transitan y habitan esos territorios. Un compromiso atado al desafío de reparar críticamente en los medios de re-presentación a nuestro alcance: ¿puede una cartografía, por más colaborativa e interactiva que sea, volcar estas afectaciones del andar y habitar?

Sin lugar a dudas, el ser afectado/dejarse afectar –y no solo las técnicas etnográficas al servicio del relevamiento y registro– pueden potenciar la apuesta que llevamos adelante, asumiendo que posiblemente ese registro de la experiencia sea por ahora más discursivo que icónico o cartográfico, e insta a pensar creativamente los soportes de re-presentación con los que usualmente trabajamos. Por ahora invierto en lo primero, aunque sea un aporte parcial e inacabado de nuestro compromiso: un tipo de registro lo más vívido posible de nuestro recorrido, que funge como una descripción de tipo documental y, además –siguiendo a Ingold (2015)–, da cuenta de cómo el mapeo participativo involucra un proceso en el cual fuimos educados en la atención y en la observación participante (p. 221), aprendiendo a “conocer desde dentro” (p. 225). “La antropología es estudiar con y aprender de; se despliega hacia adelante en un proceso de vida, y tiene como efecto transformaciones dentro de ese proceso” (p. 222). Esas transformaciones son siempre prospectivas y esperamos que puedan articularse y potenciar la producción cartográfica en curso, que esta no quede limitada a una re-presentación recortada y limitada de esos territorios afectantes, donde se ensamblan y agencian humanos y no humanos.

En similar dirección, en un trabajo donde repasa la producción metodológica y productos de investigación e implicación desde proyectos de extensión en Patagonia central, Diez Tetamanti (2018) inicia recordando que

recorrer un proceso implica una selección de acontecimientos a relatar y argumentar. El recorrido es un acto permanente de omisiones entre aquello que queda afuera en los límites impuestos por el relato y de selección de aquello que incluimos. En este caso, la construcción de un “tema de implicación e investigación”, la producción de un tema de investigación implicado, es aquello que Francesco Careri (2014) llama “proyecto indeterminado”. Y que está íntimamente asociado al “andar” como práctica desde la cual se experimenta, se conoce y, en algunos casos, se interviene el espacio. (p. 146)

El autor describe algunas de estas experiencias en el sur patagónico, dando cuenta de cómo parte del método incluye la errancia como clave del hallazgo (p. 146), que no hay una sola instancia a representar sino planos en yuxtaposición, y que “el mapa es texto pero no es el único. Aunque el mapa es producido colectivamente y desde subjetividades en consenso y disenso, también los otros planos producen texto: cuerpo, oralidad, escritura” (Diez Tetamanti, 2018, pp. 152-153).

Finalmente, además de estos compromisos que aún caminamos, me detendré en un último punto sobre el territoriar indígena y el MP.

Últimos pasos: aportes del territoriar indígena y nuestro MP

Involucrados en el desafío de que nuestras investigaciones se vuelquen a enfoques y metodologías que nos permitan renovar lenguajes, complejizar o trascender ciertas dicotomías (pueblos indígenas-Estado, naturaleza-cultura, naturaleza-sociedad, entre otras), y entendiendo que parte de las luchas indígenas actuales radican en la manera como se definen o formulan los problemas y los términos del debate, resulta central reparar sobre el trabajo en territorios indígenas. Como mencionábamos al inicio, las luchas y reflexiones de los pueblos originarios en América Latina se alinean a una concepción relacional del territorio, donde se rompe la visión moderna dicotómica entre materialidad-espiritualidad, naturaleza-sociedad o naturaleza-cultura.⁸ Nuestros interlocutores de las comunidades comechingonas han reflexionado sobre la noción de territorio en parte, tal como menciona Haesbert (2020), debido a los ataques y conflictos que los involucran. Por ejemplo, la comunidad Tulián participó de un taller de animación del Ministerio de Cultura de la Nación⁹ que culminó en la realización de un video denominado “Territorio sagrado”, donde hablan de sitios sagrados, los elementos que componen el territorio y otros conocimientos. También pueden leerse varias ideas sobre el territorio en el diálogo mantenido con un integrante de nuestro equipo, en Palladino y Tulián (2015).

Si bien en este artículo no nos focalizamos en la noción de territorio, importa acotar que, así como Haesbert (2020) sugiere, el proceso del MP de nuestros proyectos extensionistas estuvo más cercano a una categoría de la práctica, a poner el cuerpo, recorrer, caminar y dejarnos afectar/ser afectados por el territorio, pidiendo permiso a los espíritus que habitan ciertos sitios sagrados y experimentando que el monte, como en Yastay, afectó nuestra manera de recorrer y comprometernos. En esa dirección, coincidimos también con el autor en la retroalimentación que existe entre territorio como categoría analítica y de la práctica, tal como se verifica en sus trabajos y los de otros colegas. Esa retroalimentación está muy presente en el enfoque etnográfico que encaramos en nuestras investigaciones antropológicas y en esta investigación nos movilizó a reparar no tanto en el producto final de la cartografía en línea sino más bien en el MP, puesto que entendemos que aprender a participar y ensamblarnos en el mapeo aportará a comprender modos otros de relacionarse con el territorio.

En esta misma dirección, intentamos no reificar nociones romantizadas y esencialistas sobre pueblos indígenas y territorios, pero sí dar cuenta de cierta perspectiva ontológica diferente a la hegemónica eurooccidental. El “territorar indígena” es un término acuñado por el antropólogo Axel Lazzari (2018) al analizar la experiencia del ReTeCi en una comunidad rankülche pampeana y un conflicto ontopolítico suscitado a partir de dicho relevamiento. Lo propone para relacionar perspectivas constructivistas, posestructuralistas y del giro ontológico, con el objetivo de acercarse más a la perspectiva del pluralismo ontológico y sus “ideas llave”, como devenir, relacionalidad, entre otras. Inspirándose en la teoría y propuestas de Bruno Latour (2008, 2013), plantea que:

En su forma verbal el término intenta captar un devenir-territorio en función de un movimiento a lo largo de colectivos de humanos y no humanos ensamblándose y re-ensamblándose. Para que un territoriar se reconozca como tal en una red cualquiera de humanos y no humanos debe vibrar de una cierta manera para los actores involucrados. (Lazzari, 2018, p. 8)

Su propuesta intenta evitar ciertos *a priori* en los relevamientos, es decir, modelos indígenas de territorio que sean asignables a una cultura u ontología

8. Haesbert (2021, p. 147) afirma que, de modo bastante genérico, mientras la visión moderno-colonial eurocéntrica prioriza la dimensión temporal heredada del pensamiento hegeliano sobre sociedad y Estado, el pensamiento nativo latinoamericano se centra en la dimensión espacial, que, desde la óptica de la geógrafa Doreen Massey (2005), marca la emergencia de la multiplicidad. Probablemente esa centralidad del espacio como conexión coetánea, múltiple y no solo inscrita en el flujo progresivo del tiempo, explica que en la región se valore tanto el territorio no solo como categoría de análisis, sino más bien como categoría de la práctica y normativa, principales herramientas de movilización y lucha de diferentes movimientos sociales.

9. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=vyLv54sSeLc>

propias, y que queden encadenados a diacríticos esencializados. Más bien plantea que lo indígena del territoriar, en tanto ensamble de seres humanos y no humanos, emerge conectado con una localización, otrificación e identificación y que puede conectarse también con un territoriar estatal:

Nada impide que los técnicos del INAI, en tanto que fuerzas actuantes, sean parte de territorios indígenas, ni que los indígenas (auto)reconocidos sean constantemente plegados a territorios estatales. Pero tampoco se descarta que en ciertas ocasiones las “ideas” de cultura y/u ontología indígenas contribuyan como actantes a un territoriar indígena o estatal. (Lazzari, 2018, pp. 10-11)

En el caso analizado el autor desmenuza un conflicto ontopolítico, entendiendo que este no se produce entre ontologías particulares, claramente delimitadas, sino “al través, a lo largo y en el revés de una ontología de la cual no sabemos si es o no la misma” (Lazzari, 2018, p. 11). En nuestro caso, no estuvimos enmarcados en un quehacer de relevamiento y cartografía estatal como la allí descrita –si bien el marco legal y las demandas a los Estados nacional, provincial y municipal no resultan ajenos a ninguno de los involucrados en el equipo extensionista–, pero sí somos conscientes de que nuestro trabajo busca aportar y va en consonancia con ciertas luchas indígenas de larga data. En este sentido, no buscamos deliberadamente límites precisos ni evidencias de una ocupación tradicional o actual, tal como el ReTeCi establece. Tampoco fue nuestro objetivo llegar a una categoría local y pulida de “territorio indígena”, pero sí la construcción de una cartografía social que nos involucró en un determinado modo de “territorar”, por momentos plegado o solapado a un saber hacer que traíamos como equipo extensionista (uso de GPS y SIG, registro mediante video y fotografía, uso de mapas catastrales y otros archivos), haciendo emerger modos de ensamblar humanos y no humanos que nos involucraron de manera inesperada: el caminar, observar y aprender de una cierta forma, entre plantas, animales y espíritus, en el monte nativo, a orillas del río, en la plaza central de pueblo, entre otros lugares y *sitios*. Interesa destacar que este modo de territoriar puede emerger y agenciar en un posible futuro ReTeCi, u otro tipo de relevamiento estatal, y que seguramente demandará de los técnicos y otros involucrados un aprendizaje –y compromisos– más o menos conectados con los nuestros.

Últimos pasos, a modo de cierre

Iniciamos el trabajo con una cierta idea –y varios prejuicios– de cómo íbamos a darles cabida a esas memorias y conocimientos sobre los lugares y *sitios* a registrar, elegidos por las comunidades. No nos habíamos percatado, hasta ese primer viaje, de que iríamos a ser parte de ese ensamble y mapeo participativo, que dio lugar a un relevamiento diferente al realizado con los técnicos del Gobierno provincial en el marco de la creación de la reserva arqueológica Quilpo y distinto también a otras experiencias similares revisadas como parte de nuestros antecedentes. Fue en el encuentro y en el devenir de los sucesivos viajes que el modo de “territorar indígena” fue emergiendo, involucrándonos y consolidándose hasta constituirse en un sustrato común, tal como la comen-salidad. El recorrido de Yastay y el registro de los lugares aledaños fue un aprendizaje importante: el Mojón, los *sitios* en el camino, la casa del Uturunko y los cerros colindantes están conectados no tanto por caminos nítidamente trazados, sino más bien por el movimiento entre ellos y la experiencia sensible de “estar ahí”, entre humanos, espíritus y otros no humanos.

Además, algunos efectos del “ser afectados/dejarse afectar” en el camino fueron reparar en la importancia de esas conexiones no solo discursivas, y aprender que el MP nos involucraría de lleno en un relevamiento que implicaban modos imprevistos de registro y compromiso. Parte de este último abarca ahora darle cabida a estas afectaciones al relevar, y reflexionar acerca de este modo de “territorear indígena” en el marco del trabajo extensionista; una búsqueda inacabada que nos insta a seguir revisando los conocimientos disciplinares con los que llegamos, visibilizando nuevos aprendizajes que aporten a las demandas y luchas por los territorios que llevan adelante las comunidades comechingonas.

Financiamiento

El presente trabajo es resultado de dos proyectos de extensión subsidiados por la Secretaría de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Los proyectos “Tierra de Comechingones. Reconstrucción territorial y mapeo colaborativo de sitios patrimoniales comechingones en San Marcos Sierras” (2016-2018) y “Mapeando el territorio ancestral. Memorias y lugares comechingones en San Marcos Sierras y alrededores” (2019-2020) fueron financiados por dicha Secretaría y las comunidades que participaron son la comechingona Tay Pichin y la comechingona-sanavirona Tulián.

Agradecimientos:

Agradecemos a la Secretaría de Extensión Universitaria (UNC) y a la Municipalidad de San Marcos Sierras por los apoyos brindados, y a los departamentos de Geografía y de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH-UNC), que avalaron ambos proyectos. También agradezco los comentarios recibidos en el Taller “La afectación, los afectos y el trabajo de campo en Antropología”, organizado por el Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm) y el Proyecto “Modos de conocimientos, giro ontológico y cosmopolíticas: enografías compradas” (SeCyT-UNC), realizado virtualmente en julio de 2020. Allí compartí una versión acotada de este texto, puntapié para seguir reflexionando. Agradezco a la Dra. Julieta Quirós, colega del IDACOR, quien tuvo la generosidad de comentar enriquecedoramente este texto, así como a los evaluadores anónimos, quienes también me instaron a revisar y mejorar el análisis. Finalmente, nuestro agradecimiento a las comunidades comechingonas en San Marcos Sierras, por todo lo recorrido y aprendido hasta hoy.

Biografía

Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y magíster en Estudios Amerindios por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora Asistente del CONICET en el Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR) y docente en la Licenciatura en Antropología y en la Maestría Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC.

Referencias bibliográficas

- » Acselrad, H. (2013). *Cartografía social, terra e território*. Río de Janeiro: IPPUR/UFRJ.
- » Acselrad, H., Duman Guedes, A. y Jabace Maia, L. (Orgs.). (2015). *Cartografías sociais, lutas por terra e lutas por território*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.
- » Aderaldo, G. (2019). Thinking About (and with) Maps: A Reflection on Artistic-Activist Interventions in Contemporary Metropolises. *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology* 16, 2-28. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412019v16d503>
- » Álvarez Ávila, C. (2017). Levantar viento en la rogativa. Señales, equivocaciones y comunicaciones entre humanos y fuerzas de la naturaleza. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 29, 149-173. doi: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.07>
- » Álvarez Ávila, C. (2020). Zoncoipacha, desde el corazón del territorio. Enmarcando memorias, fuentes y luchas Comechingonas. En A. Ramos y M. Rodríguez (Eds.). *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 323-352). Ciudad de Buenos Aires: Teseo.
- » Álvarez Ávila, C. y Palladino, L. (2019). Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba. +E: *Revista de Extensión Universitaria*, 9(10), 17-37. doi: <https://doi.org/10.14409/extension.v9i10.Ene-Jun.8287>
- » Álvarez Ávila, C., Asis Maleh Y. y Palladino, L. (2020). El “diálogo de saberes” en el marco de un proyecto extensionista de mapeo participativo con comunidades comechingonas de San Marcos Sierras (provincia de Córdoba). Algunas reflexiones entre el “nostrxs y otrxs”. *Novenas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*, 14 de agosto. Recuperado de <https://publicaciones.ides.org.ar/acta/dialogo-saberes-marco-proyecto-extensionista-mapeo-participativo-comunidades-comechingonas-san>
- » Ares, P. y Risler, J. (2013). *Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- » Arias, D. (2010). Nosotros vamos a dibujar nuestro propio espacio territorial. Reapropiación del territorio y apropiación de la cartografía en la Zonal Pewence. *Corpus, Archivos virtuales de alteridad americana*, 2(1). doi: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1091>
- » Castelnuovo Biraben, N. (2015). El Estado legislando, relevando, mapeando. Una etnografía de una política estatal de mapeo de las tierras indígenas en Salta (Argentina). *Geopolítica(s) Revista de estudios sobre espacio y poder*, 7(1), 25-56. doi: http://dx.doi.org/10.5209/rev_GEOP.2016.v7.n1.49539
- » De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI, CLACSO.
- » Diez Tetamanti, J. M. (2018). Cartografía Social, cartografías y multiplicidad. Producir método desde las trayectorias en Patagonia Central. +E: *Revista de Extensión Universitaria*, 8(9), 145-156. doi: [10.14409/extension.v8i9](https://doi.org/10.14409/extension.v8i9)
- » Favret-Saada, J. (2012). Being Affected. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 435-445.
- » Goldman, M. (2003). Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografía, Antropología e Política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 46(2), 445-476.
- » Guber, R. (2017). Conocimiento antropológico, trabajo de campo y patetismo editorial. Cuestión de escala y tiempo. World Council of Anthropological Associations. https://www.wcaanet.org/publications/proprios_terminos/guber.shtml

- » Guiñazú, S. (2017). La producción de mapas sobre las territorialidades indígenas en el marco del Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas en Río Negro. *Revista TEFROS*, 15(1), 153-187.
- » Guiñazú, S. (2018). El interjuego entre la normalización estatal y agencia indígena en la ejecución del relevamiento territorial de comunidades indígenas en Río Negro, Argentina. *Antropología del Sur*, 5(9), 173-197.
- » Guiñazú, S. y Tolosa, S. (2014). El lado oscuro del reconocimiento estatal. ¿Burocratización del reclamo o violencia epistémica? *Avances del Cesor*, 11, 1-28.
- » Haesbaert, R. (2020), Territorio(s) numa perspectiva latino-americana. *Journal of Latin American Geography*, 19(1), 141-151. doi: <https://doi.org/10.1353/lag.2020.0007>
- » Harley, J. (1992). Rereading the Maps of the Columbian Encounter. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 522-536.
- » Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383-395.
- » Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas*, 2(2), 218-230.
- » Jiménez, D. (2019). *Geo-grafías comunitarias. Mapeo Comunitario y Cartografías Sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios*. Sierra del Tentzon, Puebla: Camidabit-Los Paseantes.
- » Kropff, L., Pérez, P., Cañuqueo, L. y Wallace, J. (Comps.) (2019). *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente*. Viedma: Editorial UNRN.
- » Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- » Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia*. Buenos Aires: Paidós.
- » Lazzari, A. (2018). Territorear indígena. Conflictos onto-políticos en el proceso de reconocimiento territorial de una comunidad rankülche (La Pampa, Argentina). *Andes, Antropología e Historia*, 1(29), 1-33.
- » Mansilla, P., Quintero, J. y Moreira, A. (2019). Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, 24(86), 148-161. doi: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370675>
- » Massey, D. (2005). *For Space*. London: SAGE.
- » Palladino, L. y Álvarez Ávila, C. (2018). Desafíos del mapeo colaborativo como trabajo extensionista. Una experiencia con comunidades comechingonas en San Marcos Sierras. *Revista E+E: Estudios de Extensión en Humanidades*, 5(6), 96-111. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/view/21802/21517>
- » Palladino, L. y Tulián, M. (2015). Revivir el territorio sagrado: a los pasos de Francisco Tulián. *Cardinalis*, 3(5), 232- 255.
- » Quirós, J. (2018). Por una etnografía viva. Un llamado a des-intelectualizar el punto de vista nativo. En R. Guber et al., *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía* (pp. 183-204). Buenos Aires: SB.
- » Salamanca, C. (2012). Memoria, acción colectiva y narrativas territoriales: paradojas y desafíos de la cartografía social en Argentina. En C. Salamanca y R. Espina (Comps.) *Mapas y derechos. Experiencias y aprendizajes en América Latina* (pp. 141-192). Rosario: UNR.

- » Salamanca, C. y Espina, R. (2012). *Mapas y derechos. Experiencias y aprendizajes en América Latina*. Rosario: UNR.
- » Tulián, M. (2016). *Zoncoipacha. Desde el corazón del Territorio. El legado de Francisco Tulián*. Ciudad de Buenos Aires: Ciccus.
- » Zapata, L. y Genovesi, M. (2014). Jeanne Favret-Saada: “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá*, 23, 49-57.