

## La interculturalidad en la mira: de cuando algunas categorías silencian procesos reales

Mariel Bleger<sup>1</sup> y Aymar Bars<sup>2</sup>

<sup>1</sup> IIDYPCA-UNRN- Conicet, <sup>2</sup> IES 804

Resumen: En este artículo nos proponemos repensar, desestabilizar, la categoría de interculturalidad en relación a los interrogantes que nos han aparecido en nuestras propias prácticas y campos de investigación. Consideramos que el territorio nos convoca a la reflexividad no dando por sentado categorías que a veces terminan por eclipsar las tensiones que son necesarias para que algo realmente suceda. En este sentido consideramos que retomar la idea de desacuerdo, nos habilita a incorporar multiplicidad de perspectivas que son necesarias al momento de pensar en qué herramientas analíticas necesitamos incorporar para 'dar mejores respuestas'.

Palabras claves: interculturalidad - conflicto - reflexividad

Respondiendo a la convocatoria del XI COLOQUIO Anual IIDYPCA. "Diversidad en Ciencias y Ciencias Diversas. Demandas y políticas interculturales en la Patagonia Norte" nos propusimos identificar en nuestras investigaciones cómo y dónde opera la idea de interculturalidad ya que en ellas emergían disonancias que nos convocaban a la reflexividad. Al hacerlo lo primero que notamos fue la presencia de anécdotas donde el empleo de esta categoría clausuraba ciertas conversaciones o reflexiones en torno a modos de agenciamiento.

Este trabajo es resultado del diálogo entre dos investigadoras en formación interpeladas por su campo para poder pensar e interrogar las categorías, en búsqueda de mejores respuestas. En el mismo, a partir del análisis de dos situaciones diferentes, le damos lugar a algunas preguntas que nos surgen respecto a la asunción de ciertas categorías disciplinares por parte de nuestro quehacer académico-- políticas interculturales, educación intercultural--y nos permitimos reflexionar sobre cómo estas invisibilizan y reproducen lógicas que buscamos denunciar, erradicar o al menos desestabilizar.

En suma, buscaremos rastrear por un lado la construcción de resignificaciones desde los territorios frente a supuestos acuerdos establecidos. Y por otro nos llamamos a la reflexión del rol de la investigación social en esta construcción como facilitadora u obstaculizadora de nuevas categorías creadas fuera del ámbito académico.

Utilizamos para este trabajo dos escenas de nuestras investigaciones y trayectorias como activistas. El primero de los escenarios se da a partir de la construcción e implementación de una herramienta de relevamiento realizada para cuantificar datos sobre violencia de género en mujeres indígenas creado por una demanda puntual. Y por otro lado analizaremos los sentidos y cuestionamientos que se produjeron en la implementación de la modalidad de EIB en una escuela primaria de un contexto rural. En ambos casos haremos un primer énfasis respecto a lo que implica la negociación de lenguajes por un lado y la identificación de una posición dentro de la construcción de un proyecto político por otro, para finalmente poder pensar en cambiar las estructuras más profundas de aquello que se busca desde nuestros campos de interlocución: empezar a nombrar en otras esferas de poder y diálogo.

### **Historizar las categorías**

El concepto de interculturalidad, ocupa la agenda de las ciencias sociales hace no mucho. En parte porque durante el siglo XX el enfrentamiento entre los paradigmas del socialismo y el capitalismo en la academia hizo que se dejasen de lado las cuestiones étnicas y el concepto de clase aparecía como factor dominante en los estudios sociales, eclipsando diversidades que luego estallarían. En la actualidad es importante entender los debates sobre la interculturalidad como parte de un posicionamiento político de algunos sectores que buscan poner en agenda los agenciamientos de sectores socioculturales históricamente invisibilizados. Esta categoría se ha convertido con el tiempo en un paradigma utilizado como consigna para ciertos procesos de reivindicación en América Latina. Muchos colectivos sociales y académicos se lo han ido apropiando. Al hacerlo han abonado la multiplicidad de sentidos que la expresión intercultural ha ido teniendo. En suma hemos sido testigo de qué es lo que sucede cuando una categoría o concepto circula indistintamente en varias direcciones al mismo tiempo. A la larga mucha gente estará utilizando esa categoría para señalar cosas, procesos, incluso luchas, antagónicas.

El término intercultural muchas veces se ha utilizado para referirse a una suerte de pacificación en los territorios que trabajamos, noroeste de la Patagonia argentina. Así los titulares de los diarios, las plataformas partidarias, los diseños curriculares y ciertas investigaciones sociales utilizan el término intercultural para dar cuenta de que allí se han percibido las heterogeneidades, se han asimilado y finalmente integrado en un todo (que vaya una a saber qué es) llamado proceso intercultural, o educación intercultural, o herramientas interculturales. Aunque también, la idea de interculturalidad abrió la posibilidad a colectivos y comunidades organizadas en torno a cosmovisiones preexistentes al Estado a ser tenidas en cuenta -de formas diversas y no siempre claras- en la planificación y puesta en práctica de políticas públicas ampliadas.

Este trabajo entonces, tal como advertimos al comienzo, parte de la incomodidad que nos generan esos lugares que la academia estipula como “discusiones cerradas” o en el mejor de los casos “discusiones ya dadas”. La interculturalidad es una de ellas. Y con esto no nos referimos a que es estática. Sino que sus movimientos y deslindes están previamente configurados, ciertas formas de sentipensar los procesos que al final del día y prestando atención a lo que nuestros interlocutores dicen distan mucho de ver la interculturalidad como la pluralidad de expresiones sino más bien el encorsetamiento de unas por sobre otras.

En el marco de lo que venimos trabajando colectivamente en el Proyecto de la Unidad Ejecutora (“Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte: Expresión y reconocimiento de subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas), entendemos que la interculturalidad no debe pensarse ni como un dato de la realidad ni como un mero concepto teórico sino más bien como un emergente que surge a partir del cruce de experiencias y que debe ser investigado y trabajado como tal. Al “invocar (marcar) o silenciar (desmarcar) selectivamente como característica de los colectivos sociales que demandan o para los que se reconocen e implementan derechos”(PUE 2018) al mismo tiempo que entendiendo el término intercultural como territorio fértil para construir prácticas que no desconozcan, excluyan, invisibilicen el conflicto sino que se erijan a partir de él. En suma, en este trabajo buscamos pensar la interculturalidad no como elemento surgido desde el consenso sino desde la ausencia del mismo. Y cómo esa incomodidad será el único territorio fértil para producir un conocimiento social comprometido.

Desde sus comienzos los Estados Nacionales han basado sus políticas en la idea de una pretendida homogeneidad y unidad que les permitiese dirigir los rumbos económicos,

culturales y sociales para el interior del territorio como para con los mercados. En las últimas dos décadas han sido varios los países de nuestro continente que a través de levantamientos, estructuras partidarias e institucionalización de las comunidades indígenas han comenzado a denunciar el peso que sigue teniendo en estas estructuras de poder la herencia colonial ya sea en los proyectos de implementación de ciertas políticas como en las herramientas generadas por la propia academia. Los movimientos sociales indígenas que vienen marcando este cambio de lectura en la estructura estatal muchas veces lo hacen utilizando los lenguajes de contienda disponibles (Roseberry, 1994) y una vez que comienzan a ser audibles renegocian la utilización de sus propios lenguajes buscando crear unas otras formas de entendimiento. Al respecto Catherine Walsh (2008:26) señala, “Es esta insurgencia política y epistémica que está trazando nuevos caminos –tanto para los pueblos indígenas y afros como para el conjunto de la población– que realmente dibujan un horizonte decolonial, haciendo dar la vuelta a lo que hemos entendido como Estado y a las lógicas y significantes que han sostenido tal entendimiento” .

Nuevamente se trata de poner en jaque entendimientos previos , para así poder dar lugar a las nuevas formas de negociación que los pueblos vienen construyendo con sus vocalidades quitándose de encima etiquetas y categorías que les impedían expresarse en sus tiempos y formas.

### **Sin miedo al desacuerdo**

Tal como venimos diciendo fue a partir de la identificación de las estrategias utilizadas por determinados grupos con los que trabajamos donde se nos volvió visible el malestar que generaban nuestros supuestos en los campos donde nuestras investigaciones y militancias se desarrollan. Para asumir el desafío de hacer dialogar escenas cotidianas extraídas de nuestras libretas de anotaciones decidimos apoyarnos en algunos conceptos que nos permitieran señalar aquello que queremos transmitir.

Decidimos “poner a hablar” nuestras investigaciones porque entendemos que en ellas aparecen situaciones de conflicto o disensos donde los movimientos sociales o actores sociales con los que venimos caminando han manejado “lenguajes contenciosos para ser escuchados” al mismo tiempo que han establecido la importancia de sostener esas disputas a través de modos creativos y disímiles de los legibles y audibles por el poder. Entendiendo que será desde esta posibilidad de ver en el disenso la pluralidad real de voces que nos permita generar “compromisos ontológicos y políticos” en nuestra manera de pensar diálogos interculturales (Briones, 2014).

Para este ejercicio por un lado nos planteamos identificar lo que entendíamos como problemas del término intercultural (cargado de múltiples sentidos y utilizado pretendiendo establecer una situación de consenso). Por otro lado la tensión en esferas políticas entre las diferentes posibilidades de escuchar, es decir la permeabilidad frente a algunas discusiones en contraposición a una suerte de sordera para con los modos de expresión de quienes se salen de lo “interculturalmente” esperable. Para este segundo punto, respecto al desacuerdo y los niveles de legibilidad Ranciere (1995) propone dos lógicas para pensar los modos de operar en relación a la participación de la política. Por un lado, presenta lo que llamará la lógica de ‘policía’ haciendo referencia a ciertos acuerdos que buscan generar la imagen y sensación de una igualdad proclamada. Y, por otro lado, habla de la lógica de la ‘política’ haciendo referencia a una forma de expresión que irrumpe en la desigualdad vivida. En la lógica de ‘policía’ se define un campo de audición, es decir qué es legible, audible e identificable. De hecho, el autor recupera varios momentos en la historia donde la

lógica 'política' empieza a emerger y es identificada por la lógica 'policía' más como un ruido que como un discurso verdadero. Será cuando las expresiones individuales o colectivas se revelan y denuncian la falsedad de esa supuesta igualdad proclamada cuando para Ranciere, a través del conflicto y el desacuerdo, aparece lo político. Y es desde esa óptica donde nos colocamos para iluminar lo acontecido en nuestros campos.

En el primer caso trabajaremos sobre las tensiones que se sucedieron en la construcción de una encuesta que permitió relevar los niveles de violencia que un grupo de mujeres indígenas querían registrar. Y cómo, a través de la problematización de ciertos parámetros, estructuras y modalidades estadísticas aquello que generaba disenso o conflicto terminó deviniendo en una "otra" forma de incluir la mayor cantidad de miradas.

En segundo lugar tomaremos un conflicto emergente al momento del trabajo de campo en relación a los y las jóvenes de la localidad de Ñorquinco, en este conflicto el escenario fue la escuela primaria de la localidad, pero involucró a la comunidad en general y surgió como tema en las entrevistas realizadas a las jóvenes estudiantes del profesorado para nivel primario.

### **La interculturalidad imaginada versus la interculturalidad construida**

"Necesitamos hacerlo en este encuentro, saber de cuántas mujeres estamos hablando. Necesitamos manejar números que nos permitan demostrar que nos están matando" el mensaje fue claro, como suele ser cuando hay por detrás año de recorrido político y territorial que respalda una consigna. Moira Millán, coordinadora del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir nos convocó a algunas personas para realizar una encuesta que permitiera relevar cuantitativamente historias de vida que eran víctimas de violencia de género. "Tiene que ser una herramienta indígena, tiene que entenderse al leerla, tiene que hablar de nuestras urgencias y nuestros dolores" era lo que nos habían planteado como primer desafío para quienes la estábamos pensando. Ninguna era indígena y por lo tanto más allá de la empatía y solidaridad no habían pasado por nuestros cuerpos ninguno de los dolores que se nos pedían imaginar para poder relevar. O al menos empezar a nombrar.

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir tuvo su primera aparición en el año 2012 en el marco de actividades realizadas por el centro cultural Qom del barrio Toba de Rosario, Argentina. Desde ese entonces viene realizando distintas actividades, encuentros y acompañamientos a mujeres pertenecientes a distintas naciones indígenas: mapuches, koyas, guaraníes, charruas, zapotecas, quechuas, tonocotes, ava guaraníes, aimaras, ranqueles, diaguitas calchaquies, pilagas y qoms. En el año 2018 se llevó a cabo en Ensenada, Provincia de Buenos Aires, Argentina, el primer Parlamento<sup>1</sup> de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. En esa oportunidad, durante dos días, se establecieron urgencias y necesidades para establecer una agenda de discusión política con el objetivo de construir un posicionamiento plurinacional frente al avance de políticas y economías extractivistas en la región. El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir se la rebusca para acompañar a las mujeres que necesitan asesoramiento legal o consejos sobre cómo actuar frente a determinadas situaciones. Desde los primeros relatos sobre violencias escuchados por distintas referentes en comunidades y parajes del país las coordinadoras del Movimiento identificaron la necesidad de sistematizar esas historias para poder demostrar la doble invisibilización que se venía percibiendo. Por un lado, la violencia patriarcal hacia la mujer y, por el otro, la violencia colonial hacia sus cuerpos y tristezas efectuada por las instituciones y agentes estatales. Pero de ¿cuántas violencias se estaban hablando?, ¿cómo

se podría sistematizar lo nunca dicho en voz alta? A partir de las reuniones y los encuentros que las distancias cotidianas de un Movimiento que abarca todo un país trae consigo se estableció en el 2018 como prioridad la construcción de una encuesta que preguntara aquello que de manera dispersa se venía escuchando. Fue, de este modo que las mujeres del Movimiento llamaron a colaborar en la construcción de una herramienta que sirviese para relevar y cuantificar; y así luego poder denunciar con datos construidos desde las bases las distintas violencias que este grupo de mujeres venía relatando.

*“Estamos cansadas de ir de un lado para el otro y que vengan y nos piden sacarse la foto los políticos en las elecciones pero no nos escuchan de verdad. Así no se escucha de verdad, si solo preguntan para hacer de cuenta que están prestando atención pero ni siquiera saben lo que significa el dolor de los golpes o que se te lleven una hija y no poder encontrarla no es una escucha real, es una escucha sorda”,* Mujer Qom durante uno de los Talleres del Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir realizado en Las Grutas, Rio Negro, Argentina.

En este sentido, la juntura de esas trayectorias donde la presencia de una “escucha sorda” se repetía en cada historia fue permitiendo, a quienes trabajamos en la construcción de este formulario (tanto las mujeres indígenas como las que no lo somos), establecer una serie de jerarquizaciones en torno a aquello que era identificado como violencia hacia sus cuerpos. La manera de entender la violencia a través de la vivencia en el propio cuerpo o en el entorno fue direccionando la selección de violencias o la categorización de aquellas que se consideraba importante relevar.

Primaba en la construcción de la encuesta estos supuestos que mencionamos anteriormente respecto a cómo debía pensarse esta herramienta para que pudiese ser realizada desde una lógica intercultural. Supusimos que reflejar algunos acuerdos del orden no sólo ideológicos, sino también ontológicos debía ser la base para este entendimiento que incluía a tantas mujeres de distintas naciones indígenas (Briones, 2004). Con esto no queremos decir que en nueve preguntas se podría condensar las distintas cosmogonías de más de quince pueblos. Sin embargo, sí se podrían establecer algunas nociones que las mujeres participantes de las encuestas establecen como base innegociable para ser entendidas en sus propios términos:

*“no hay forma de explicar lo violentado que está siendo mi cuerpo si no se percibe que al violentar el río del cual sacó el agua para mis hijos está siendo sometido a la contaminación y extractivismo extranjero me afecta mi forma de vida. Porque yo soy ese río, soy ese territorio y soy también este territorio que es mi cuerpo”,* (mujer indígena mexicana en intervención durante el Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir realizado en Las Grutas, Rio Negro, Argentina).

En la frase “no hay forma de explicar” residía la voluntad política de querer ser entendidas en sus propios términos. Cualquier cuestionario que pensase la violencia de género a la que se ven sometidas estas mujeres indígenas no estaría siendo real si no incluye la percepción de violencia y corporalidad que cada una de estas comunidades tiene.

*“no aparecemos en los índices de violencia y asesinatos, porque nos invisibilizan y también porque no entramos dentro de los parámetros blanco occidentales del feminismo que denuncia (...) no puede ser, nos están matando a todas nosotras, a las mujeres indígenas”,* (Noelia Naporicci, mujer Qom integrante del MMIBV en entrevista en LATFEM).

En las palabras de Noelia está muy claro que hay criterios establecidos que permiten entrar o no en determinadas categorías para la construcción de una herramienta cuantitativa. Es decir que no sólo los resultados de las estadísticas, sino el paso previo que es saber quiénes participan y quiénes quedan afuera de las mismas son el resultado de disputas dadas en geografías de poder distintas (Massey, 2005).

En este sentido la selección de preguntas realizadas responde a un forcejeo con los marcos de referencia que manejan algunos estadistas o científicos sociales quienes “mantienen el set de asociaciones posibles para definir la problemática circunscripto de antemano” (Carman y Carman, 2019 en prensa). Si la intención era que las mujeres indígenas pudiesen ser creadoras de sus propio relevamiento y visibilización esto debía estar explicitado en el formulario. Por lo cual se escribió un encabezado para ser leído entre todas buscando trabajar desde “un lenguaje inseparable de las formas tangibles de cada lugar” (Gordillo:21 en Carman y Carman en prensa) y explicando el objetivo central del formulario:

*“Desde el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir nos hemos propuesto realizar un informe estadístico que muestre los niveles de violencia con lo que vivimos cotidianamente. Por eso pedimos de su colaboración para completar estas preguntas y que juntas podamos salir de la invisibilidad a la que nos someten las encuestas y estadísticas realizadas por organismos oficiales”,* (encabezado del Formulario de Violencias confeccionado por el MMIBV).

Cuando las mujeres iban llegando se les otorgaba una carpeta pintada a mano por las voluntarias del Movimiento. La misma contenía el programa con la agenda de trabajo para los dos días y medio que duraría el Parlamento y una hoja impresa de ambos lados con el título Formulario de Violencias. Luego de pasado el primer día, la segunda jornada de trabajo comenzó con relatos muy dolorosos enunciados por mujeres de distintos lados. El objetivo de ese momento era poder consultarle a la abogada del Movimiento sobre dudas que cada una tuviese respecto a situaciones donde sus derechos eran vulnerados.

Para el momento en el que se terminaban las dos jornadas de trabajo las personas allí presentes ya habíamos sido testigos de más de treinta testimonios desgarradores sobre situaciones de violencia. Todas habíamos escuchado los relatos de las mujeres contando cómo se les negaba el derecho a parir como quisieran, o cómo desaparecían niñas en las fronteras, o cómo el sistema de salud diagnosticaba de locas a mujeres porque hablaban en otro idioma. Sin embargo ningún formulario había sido completado o entregado. Fue entonces cuando algunas de las que habíamos trabajado en la construcción de esta herramienta decidimos hablar. Moira Millán tomó el micrófono y dijo:

*“hermanas, en sus carpetas que con tanto amor hemos confeccionado se encuentra una hoja titulada Formulario de Violencias. Necesitamos que lo completen, que se tomen el tiempo de leerlo o traducirlo o escucharlo para completarlo. De sus respuestas saldrá una verdad bien nuestra. Estamos cansadas de que nos maten a nosotras las mujeres indígenas y nadie diga nada de esto. Se habla de femicidio cuando se habla de un hombre que mata a una mujer por el hecho de ser mujer. Pero cuando es el estado el que nos mata por ver para otro lado ¿cómo se llama eso? Eso es lo que vamos a decidir hoy. Van a levantar la mano cuando no entiendan lo que se les está preguntando, van a completar con su verdad que es la que será escuchada y registrada. Sacaremos datos de esa verdad y se lo mostraremos al resto del país”.*

Hay en la expresión “sacaremos datos de esa verdad” un no dicho identificable. Esa verdad potencialmente sistematizable de la que habla Moira Millan, se contrapone con otra construcción de verdad que no las incluye al mismo tiempo que las silencia. Hay de alguna manera en este posicionamiento una decisión de dejar de ser “una vida a la que se le puede dar muerte” (Agamben, 1998) para constituirse a través del “reconocimiento de los mecanismos de violencia ejercidos sobre ellas” vidas dignas de ser vividas y defendidas (Pita, 2007). En el llamado a ser parte de este relevamiento se estaba dando comienzo a un modo de actuar determinado. A una suerte de pedagogización de la denuncia, al darle inicio al llenado de formularios se marcaba un nuevo curso en el accionar del Movimiento “una acción es un comienzo solo en una historia que ella inaugura; que se desarrolla cuando provoca en la historia relatada un cambio de fortuna un “nudo” por desatar, una “peripecia” sorprendente, una serie de episodios “lamentables” u “horrorosos”. Ninguna acción, en suma, tomada en sí misma, es un final sino solo cuando en la historia relatada concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia con el reconocimiento, sella el destino del héroe por un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce en el oyente la catarsis de la piedad y el terror” (Ricoeur, 1986:17).

Al terminar de escuchar a Moira Millán, las mujeres abrieron sus carpetas y comenzaron a consultarse entre sí, a preguntarnos mientras circulábamos cómo se debía llenar o si “valía” agregar opciones. De pronto las hojas parecían no alcanzar porque muchas se encontraron contando cosas e historias que aún no habían sido dichas. En el transcurso del día todas las mujeres que habían viajado para parlamentar llenaron sus formularios y nos lo entregaron. Los formularios eran anónimos, sin embargo muchas escribieron sus nombres completos al final del mismo, tal vez como un acto subversivo frente al permanente estado de anonimato que desde hace años se viene denunciando.

*“MM: ¿Hay que poner el nombre de una?”*

*Mariel: No, no hace falta. Es anónimo. Porque lo que nos interesan son los datos*

*MM: pero mi nombre es un dato, porque es el dato de quien ha sufrido estas cosas en el cuerpo. Estas violencias pasaron por mi que soy persona con nombre. Yo creo que deberíamos poder hacer datos con identidad, con nombres, para ser más que datos, o ser datos para algo más”. (Conversación mientras circulaba por las sillas donde las mujeres realizaban el formulario con mujer adulta mapuche de la zona de norpatagonia).*

Esta observación no solo pone en juego la posibilidad de ser autora de aquello que se está contando. Sino que discute con los presupuestos pautados previamente en el intento de construcción de una herramienta intercultural. Desde la idea académica y occidental el anonimato responde a una forma de cuidado de las entrevistadas. Pero en la decisión de poner sus nombres se rompe con ciertos supuestos que asfixian la posibilidad de ser nombradas y visibilizadas en sus propios términos. Al decir “mi nombre es un dato” está colocando su persona en una trama de significados legibles para una audiencia específica. En su capacidad de narrarse hay una búsqueda explícita de “Ser datos para algo más”. En este sentido Benjamin (1991) habla de cómo determinados contextos traumáticos arrastran a la mudeza las capacidades narrativas de las personas. Eso se debe según el autor al sentimiento que estos eventos dejan en las personas la certeza de que nada ha sobrevivido a esa experiencia que merezca la pena ser contado. En el momento en que Moira Millan alentó al completado de los formularios se produjo un rumor colectivo que rompía con lo estático de aquella mudeza mencionada por Benjamin.. Incluso, tal como evidencia, en el extracto de conversación pareció haber un cambio de actitud por parte de muchas de ellas

que sostenían más bien una escucha atenta a las voces que habían viajado cientos de kilómetros para traer su palabra (Bleger, 2019) buscando una autoría en aquello que estaban denunciando al hacer el formulario. Será entonces que la posibilidad de devenir en autora de sus propios relevamientos implican una puesta en valor de su trayectoria personal “estas violencias pasaron por mi que soy persona con nombre”. Es a través de la posibilidad de contarse a sí mismas donde se evidencia ese cambio de lugar de víctima para pasar a ser la que ha sobrevivido con sus marcas y dolores para llegar a donde están y contarse frente a otras.

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir está trabajando en el procesamiento de datos para poder construir un informe que dispute la agenda y los números a estadísticas que no solo no le son representativas sino que allanan el trabajo para que el sistema patriarcal y colonial las siga invisibilizando silenciosamente.

Elegimos esta situación para ilustrar la tensión intrínseca de la categoría intercultural (entre los presupuestos y las vocalidades de las culturas relacionándose) que vemos en nuestros campos y cómo la misma opera en nuestro quehacer disciplinar y activista. Al pensar el formulario intentamos hacer hablar las cuestiones más importantes de las distintas naciones que iban a ser entrevistadas. Pero al hacerlo, quienes lo escribimos, no dejamos de encuerpar ciertos lugares de privilegio que nos habilitaba a pensar en -por ejemplo- el anonimato como un lugar de comodidad y libertad. En este sentido al hacerlo limitamos las necesidades de ser en los propios términos de cada cultura.

Pasados varios meses de esa experiencia y al ponerlo a hablar para este artículo sucedió, lo que Stuart Hall denomina “forcejeo con los ángeles”. El autor habla de cómo discutir con la teoría a veces nos hace poner en jaque algunas concepciones que teníamos respecto a ideas o categorías que considerábamos cerradas. En este sentido pensar una encuesta intercultural implicaba dar lugar a los pequeños acontecimientos y disenso que cuando estas mujeres la realizarán se produciría. Las escrituras en los márgenes de las hojas, las subversiones a las consignas, los asteriscos para completar historias que no inundaban renglones preestablecidos daban cuenta de un proceso que responde a la posibilidad de varias culturas hablando entre sí, discutiendo y hasta tal vez no llegando a ningún acuerdo pero produciendo nuevos conocimientos.

En suma el trabajo de producción de una herramienta intercultural estaba bastante de lo que creíamos de antemano debería ser. De hecho el proceso intercultural se dió en territorio, con cuestionamientos y diálogos inimaginables por parte de quienes configuraban con sus presencias e historias las distintas culturas. En este caso una antropología en colaboración consistió menos en “devolver” la voz a las mujeres subalternas que a intercambiar conocimientos y establecer un diálogo de saberes a partir de sus propios trabajos de memoria sobre las historias de vida y las de sus pares. Estas mujeres que históricamente fueron y son subordinadas y alterizadas por los marcos coloniales, patriarcales y estatales, “aparecen” en el escenario actual como intelectuales indígenas organizadas capaces de disputar no sólo los criterios hegemónicos que siguen reproduciendo las lógicas de desigualdad, sino también los mismos métodos de relevamientos—hasta el momento exclusivos de las ciencias estadísticas— que en apariencia buscaban dar un lugar de visibilidad a estas trayectorias de exclusión pero que hasta el momento continuaban siendo funcionales a las lógicas de poder actuales que las invisibilizaban .

**Escenas escolares: la interculturalidad encarnada**

Con la Reforma Constitucional de 1994, se reconoce -entre otros- el derecho a la educación intercultural bilingüe. En la provincia de Río Negro, la modalidad fue aplicándose heterogéneamente, de acuerdo a los intereses de la comunidad o de parte de ella, sobre todo en las zonas rurales (Serpe, 2015), hasta que la sanción de la nueva Ley provincial de educación Ley Orgánica de Educación de Río Negro de 2012 establece la interculturalidad como principio educativo transversal, lo que habilitó nuevos escenarios y estrategias de lucha. Actualmente Río Negro cuenta con once escuelas dentro de la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe. Entre ellas se encuentra la escuela primaria de Ñorquin Co. La Escuela nº 29, que otrora tuviera el mandato de ciudadanizar a los integrantes de los pueblos originarios, fue una de las primeras escuelas en solicitar la aplicación de la normativa. Como menciona una de las docentes referentes de esta iniciativa el proceso fue largo y fue articulando diferentes momentos de reflexiones y prácticas,

*“Nosotros en la escuela tenemos una forma de laburo, en donde la escuela a partir del año 2003 se empieza a replantear cuál es la función de la escuela en una comunidad. Y leyendo la historia y de cómo la escuela se había instalado en ese lugar, con qué mandato se instaló en ese lugar, que fue con el mandato de que la gente empezara a hablar correctamente el castellano, de que la gente de la comunidad respetara los símbolos patrios, nos empezamos a replantear ese camino que había hecho la escuela.*

*(...) Empezar a pensar, a repensar ese fortalecimiento identitario, esa identidad que la escuela había sido responsable que se borrara, no sé si se borrara pero sí que se ocultara, entonces ahí fue que empezamos a pensar esto de laburar”,* ex Directora, escuela primaria nº 29 ‘Roberto Garro Vidal’, Ñorquin Co.

Para esto, de acuerdo al trabajo etnográfico y el diálogo con los actores implicados, se realizó un trabajo de fortalecimiento de y con la Comunidad Ancalao, buscando referentes que pudieran trabajar con las nuevas generaciones la transmisión de su cosmovisión como pueblos originarios. El proceso, que llevó diez años, fue pasando por distintas fases de reconocimiento y problematización de la temática (Serpe, 2015). En el mismo, no estuvieron ausentes los vínculos existentes entre las comunidades de la zona, a un lado y otro del paralelo.

*“En el 2007 empezamos con esto de juntarnos. En ese momento estuvo la comunidad Huaytecas con la escuela 150, la Comunidad Ñancuche Nahuelquir con la escuela 69, la comunidad de Costa Ñorquin Co, que ahí estaba la lof Prafil Calfupan, después estaba la escuela 138 y 29 con la lof Ancalao, la lof Cañumil con la escuela 65. Nos juntamos varios y empezamos a charlar para qué era la juntada ésta. Para saber por dónde íbamos, qué estaba haciendo cada una y poder socializarlo y pensar cosas juntos. Ya pensándonos y autodenominándonos como una escuela de Comunidad. Dejando de lado esto de escuela rural, para pensarnos como escuela de comunidad”. Ex Directora, escuela primaria nº 29 ‘Roberto Garro Vidal’, Ñorquin Co.*

La definición de escuela de comunidad busca visibilizar la pertenencia al pueblo mapuche tewelche. A lo largo de estos años bajo el término de ruralidad el Estado y también la academia trasvistieron la pertenencia a un pueblo originario en términos de campesinos o paisanos, denominaciones que fueron y son utilizadas en estos territorios para nombrar a

quienes pertenecen al pueblo mapuche - tewelche. Como plantea Briones (2002) esto da cuenta de procesos de alterización que, imbricando criterios, van desagregando históricamente otros internos dentro de formaciones sociales dadas, a través de prácticas que llamaremos de etnicización y de racialización (Briones, 2002:5).

También estas categorías fueron utilizadas estratégicamente por aquellos y aquellas que se reconocieron en ellas. En términos conceptuales las identificaciones son resultado de complejos procesos de articulación constantes de clase y etnia de acuerdo con las distintas trayectorias sociales de los pobladores actuales y diferentes modos de seleccionar las experiencias de los antepasados indígenas (Ramos, 2005:3) como respuesta interpretativa también a la interpelación hegemónica en un contexto específico .

La puesta en práctica del proyecto educativo fue atravesada por diferentes tensiones entre los actores, pero sobre todo entre los discursos hegemónicos, provenientes de sectores de poder local político y religioso, y el equipo docente, en torno a cómo visibilizar la huella étnica en o más allá de la ruralidad.

*“Porque la lógica que tiene el pueblo es una lógica de silencio. Esa lógica de silencio –que está impuesta obviamente por el poder– la rompía la escuela”,  
ex Directora, escuela primaria nº 29 ‘Roberto Garro Vidal’, Ñorquin Co.*

Guardar silencio, el silencio como estrategia de sobrevivencia y posibilidad de establecimiento de alianzas estratégicas que posibiliten ciertos caminos relacionados con mejor calidad de vida, trabajo o asistencia del Estado. El silencio como contraparte necesaria del murmullo, ‘el rumor’, ‘el chisme’ que trae y lleva información no siempre veraz de lo que otros actores hacen por fuera del hacer permitido y aceptado por la retícula de poder que se ha ido armando a lo largo de la historia en estos contextos específicos y que es aceptada por gran parte de quienes allí viven como pacto social, a sabiendas incluso de que el trato puede no ser justo para con las mismas personas que acuerdan y no forman parte del poder local. Prácticas discursivas que forman parte de otras prácticas no discursivas que configuran identificaciones, subjetividades y trayectorias. El silencio es una práctica discursiva tal vez no lo suficientemente analizada (Taipe Javier, 2016) pero que nos permite interpretar configuraciones de poder que hacen reflejo en otras prácticas discursivas y no discursivas. El silencio como política de imposición, pero también como agencia, como dice Dwyer (2009) “La interacción del silencio y el discurso puede esbozar espacios de miedo, secreto y sospecha, con la urgencia de tal mapeo intensificado en entornos de violencia. El habla, como el silencio, puede ocultar, acusar y rediseñar. Mientras que el silencio, como el habla, puede tener efectos semióticos, haciendo silencios nunca puramente monocromáticos, más de lo que el habla puede ser estrictamente monológica” (2009:23) 2009). Romper el silencio establecido a partir de acuerdos implícitos en una comunidad de las características de Ñorquin co puede desencadenar una serie de efectos de los que no hay certeza con qué o cómo seguirán articulándose esas trayectorias.

*(...) Otra cosa que como escuela no permitíamos o no facilitábamos era que fuera un espacio donde apareciera el partidismo. Se daban discusiones políticas. Pero bueno, nosotros no éramos una escuela que apoyara... Y eso fue generando tensiones con el poder. (...) Poder que dijo por ejemplo cuando se levantó la Wenufoye [bandera mapuche] al lado de la bandera argentina, dijo que se había abierto el portal del mal. (...) Uno de los momentos más que también hace que el poder político empiece a mirar con otros ojos a la comunidad fue cuando empezaron más fuertemente a aparecer los derechos de posesión territorial, o hacerse más visibles esos derechos de posesión*

*territorial*”, ex Directora, escuela primaria nº 29 ‘Roberto Garro Vidal’, Ñorquin Co.

La articulación de prácticas hegemónicas de poder donde actores como gobierno e iglesia logran imbricarse para actuar conjuntamente establecen límites a las agencias de otros actores como escuela y comunidad mapuche cristalizando alianzas que luego pueden ser suspendidas y posiciones que luego pueden dejar de ser sostenidas, porque son contextuales, esas identificaciones pueden amalgamarse aunque no sin dejar huella y necesidad de renegociaciones o ajuste.

Por otro lado, algunas de las jóvenes que se estaban formando como maestras, problematizaban la forma de introducir la temática de los pueblos originarios en la currícula y, sobre todo, el haber abandonado ‘ciertas’ tradiciones relacionadas a la construcción de una ciudadanía desmarcada (Briones, 2005).

*“El tema es que creo que se estaba reclamando eso, el tema de los actos, el uso del guardapolvo. Si bien el guardapolvo no, no hace a la profesión, una vez escuché decir, pero es de la manera que está pensada la escuela, la igualdad, ¿no? Y eso, me parece que se perdieron muchas cosas, ya ningún momento llevan guardapolvo. Yo llevaba guardapolvo, todo, no sé en qué momento se dejó de usar el guardapolvo, de subir la bandera, de no hacerse actos, pero creo que un nene debe saber estas cosas. El himno nacional es algo que nos identifica a todos como argentinos y el no saberlo me parece medio raro”,* joven pobladora de Ñorquin Co, estudiante del Profesorado de Nivel Primario en El Maitén.

La demanda parecía estar dirigida al modo en que ciertas prácticas escolares que se proponían integrar a la población de Ñorquin Co, en el todo más amplio de la nación Argentina, “de repente” eran dejadas de lado por los/las mismos/as agentes del estado, directores/as, maestros/as. Ese “de repente” no es una expresión coloquial, sino que intenta describir la sensación captada en las entrevistas de personas que no están inmersas en el mundo del reclamo como pueblos originarios o como agentes que se cuestionan su rol en el hacer social y que, por lo tanto, desean integraciones a la sociedad, sin la huella de alteridad. Tal vez porque confían en la narrativa que promete la homogeneidad y por tanto la igualdad, sus trayectorias dan cuenta de este ‘tratar de hacer todo bien’, cumpliendo las expectativas alimentadas por los discursos hegemónicos. Porque, es cierto que más allá de ciertas iniciativas la pertenencia étnica sigue en nuestro país siendo motivo de prácticas racializantes (Briones, 2002, 2005; Lenton, 2010).

Como menciona Ramos (2005) acerca del contingente del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir la importancia identitaria de pertenecer al Estado nacional es el resultado histórico de una experiencia particular de sometimiento e incorporación a ese Estado. La posibilidad de reconfigurar esa relación entre Estado y comunidad, o el papel de la escuela como agente del Estado provoca tensiones y da cuenta de la vigencia de ciertos legados.

En la actualidad, este proyecto de EIB sigue su curso, aunque no sin cambios y ajustes por parte del equipo docente actual y no sin intercambios y diferencias de opiniones por parte de la comunidad general, sobre todo los sectores ya mencionados, relacionados a la iglesia y al poder local de turno. Terminando el 2016, la directora -como figura referente del proyecto ante los ojos de la comunidad general- solicitó una licencia al sentir que la dejaban sola, sobre todo el arco institucional político-educativo a nivel provincial en el que sostenía la propuesta.

Es visible en las tensiones actuales que no sólo el Estado cumple un rol en la construcción de identidad, diferencias y sentidos de pertenencia, ya sea propiciando leyes de reconocimiento a la diversidad cultural o prescribiéndola. También lo hacen otros grupos e instituciones como las iglesias, que en cierto momento han disputado con el Estado este rol formativo y, en otros contextos históricos, han logrado en cambio articularse (Briones, 1998). En la actualidad, ambas localidades están atravesadas por intervenciones religiosas, sobre todo por las iglesias evangélicas que son las que predominan. Sin embargo, de acuerdo a lo que hemos observado en la investigación, esto no necesariamente implica la participación efectiva de jóvenes en las prácticas religiosas que dichas iglesias proponen. No obstante, sí las iglesias circulan discursos de referencia a la hora de formar opinión sobre los temas de las realidades más cercanas y de los contextos más amplios (Barés, 2019).

Como menciona Briones (2014) conceptos como los de “multiculturalismo” o “interculturalidad” devinieron en paraguas bajo los que se trataron de acomodar en forma estatal e interestatal las demandas que se fueron formulando por parte de los movimientos y organizaciones sociales. Dando por hecho -en la práctica y aplicación de las políticas devenidas de las leyes que legitimaron las demandas- que la diversidad es algo dado, parte de la realidad y, que por ende, debieran existir recetas interculturales o multiculturales para resolver los reclamos. Normalizando, así, el disenso y administrando a éste en legítimo o tolerable.

En el caso mencionado, la intervención por parte de los agentes del Ministerio de Educación de Río Negro, no fue capaz de leer y hacer dialogar las tensiones existentes y encauzar la discusión acerca de la interculturalidad, sino que habilitó al desprestigio del proceso realizado por la comunidad educativa y la comunidad mapuche que acompañó el proceso, cediendo a las presiones del poder político y religioso local. Desligándose de sus propias responsabilidades, siendo el mismo Estado el que construyó políticas de alteridad que subalternizaron -y lo hacen aún en la actualidad- a quienes pertenecen a las naciones originarias.

Por otro lado, escuchar la demanda de las jóvenes estudiantes de magisterio y dar voz en el trabajo de investigación al disenso en relación a las prácticas que abrían, claro está que de un modo particular, la posibilidad de prácticas educativas interculturales supuso un desafío. Significó escuchar y dar lugar a lo que ese disenso convocaba a mirar, desde el análisis académico y la no subestimación de lo que esas voces tenían para decir a la vez que intentar aportar herramientas para comprender los modos posibles de seguir trazando estrategias que habiliten las pluralidades en las prácticas educativas y culturales en el territorio. La interculturalidad debe poder pensarse atravesada de estas tensiones, incomodidades. Debemos poder oír esos ruidos quienes desde la academia pretendemos analizarla sin crear fácil y rápidamente antagonismos que no aportarán más que la estereotipación y el endurecimiento de las posturas.

### **Primeras aproximaciones**

Como bien advertimos al comenzar este trabajo, partíamos de lo incómodo que puede resultar salirnos de nuestros lugares de confort, que traducidos a la vida académica, muchas veces son conceptos o categorías que nos permiten alivianar nuestras prácticas disciplinares al resguardarnos en su falta de claridad. Cuando en la academia se usa el término intercultural para hablar de procesos, rara vez se piensa o imagina dicha situación como un espacio de conflicto. Sino más bien algo así como un proceso o situación donde la tolerancia y los acuerdos abundan. El objetivo de esta puesta en diálogo fue desafiar esa categoría

desde nuestra quehacer cotidiano en el campo. Claro que nuestra intención lejos está de desconocer los estudios culturales, las propuestas interculturales surgidas desde las bases o los análisis teóricos que han hecho colegas respecto a este tema. Pero si nos vemos tentadas a hacer un llamamiento al desorden al menos.

En estas primeras aproximaciones entonces, tomamos y redoblamos la consigna de Stuart Hall de “forcejear con los ángeles”. La tomamos porque como ya hemos hecho en el artículo pensamos la teoría en sí misma como un problema al cuestionar el propio lugar de enunciación desde donde se produce conocimiento. Y la redoblamos en tanto y en cuanto cuestionamos la apropiación de esa teoría no tanto colocándola en el lugar de los ángeles inalcanzables sino más bien en nuestros propios trabajos como investigadoras terrenales y reproductoras de categorías que terminan por obturar nuestra percepción sobre lo que sucede o deja de suceder en los campos donde nuestras investigaciones se desarrollan.

Los casos trabajados en este artículo son diferentes y nos proponen desafíos particulares para poder entender y ‘navegar’ las prácticas interculturales producidas tanto en los territorios como en las esferas más académicas. Nuestra apuesta fue repensar y abrir la categoría de interculturalidad a la multiplicidad de perspectivas y tensiones percibidas cuando se utiliza esta dimensión para aquietar escenarios de malestar o no consenso. En suma, hemos intentado en este trabajo mostrar cómo solo es posible hablar de procesos interculturales a partir del desacuerdo que produce la conversación entre distintas lógicas culturales. En una sociedad donde el conflicto es velozmente criminalizado y penado se ha perdido la posibilidad de percibirlo como una oportunidad, como una forma creativa de producir conocimientos donde las voces de las personas involucradas sean tenidas en cuenta.

Hablamos aquí de primeras aproximaciones, puesto que se nos inauguran puertas de entrada a conversaciones que creíamos saldadas. Buscamos con este trabajo una revisión de los modos en los que veníamos entendiendo las metodologías y teorías respecto al trabajo de campo, a las concepciones sobre interculturalidad, multiculturalismo, territorialidad y nos sirven para abrir camino en la posibilidad de repensar nuestras propias trayectorias en la academia colaborativa y comprometida. . En este sentido el conflicto es, a nuestro entender, la posibilidad de apertura, de posibilidad de intercambios legítimos, de ‘escucha real’ y no ‘escucha silenciosa como denuncian nuestras interlocutoras. Nos parece que aceptar las incomodidades y trabajar en ellas y con ellas es necesario para crear en primera instancia modos de existir con un otro que puede variar y en un segundo momento construir políticas de relacionamiento intercultural que respondan al genuino dinamismo que tienen los lugares, territorios y grupos sociales donde el conflicto deviene en producción de conocimiento.

Somos las investigadoras, docentes, activistas sociales y todos los actores involucrados en las prácticas de las políticas públicas responsables de habitar el conflicto y no de dirimirlo o silenciarlo. Porque será desde ese lugar de polifonía que implica la coalición de trayectorias, voces y saberes donde consideramos se podrá empezar a hablar de conocimiento intercultural real y comprometido. Donde hablar de interculturalidad implique en el imaginario colectivo no un silenciamiento o pacificación de conflictos. Sino una discusión en movimiento, una puesta en valor de distintas perspectivas y cosmogonías que disputan sus sentidos permanentemente no buscando un acuerdo , sino un entendimiento.

## **Notas**

<sup>1</sup> Se le llama parlamento o trawn a un tipo de reunión particular del pueblo mapuche. La misma se caracteriza por hacer circular la palabra en una ronda, a la vez que las participaciones son mediadas por ceremonias de aperturas y cierres.

## **Bibliografía**

AGAMBEM, Giorgio

1998 *Homo sacer 1. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-textos.

BENJAMIN, Walter

1991 *El Narrador*. Madrid: Taurus.

BRIONES, Claudia

2002 *Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina*, RUNA XXIII (2002) 61-88: (ISSN 0325 -1217).

BRIONES, Claudia

2005 *Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales en Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires.

BRIONES, Claudia

2018 *Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos*. ABYA-YALA: Revista sobre Acesso À Justiça e Direitos nas Américas, Universidad de Brasilia, 2(2): 9-52.

DWYER, Leslie

2009 A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Alexander O'Neill y Kevin Hinton, eds. Pp.113-146. Durham y London: Duke University Press.

HALL, Stuart

2010 Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán: Envió Editores, pp. 193-220.

PITA, María Victoria

2010 *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires: Editores del Puerto/CELS.

RAMOS, Ana

2005 'Otros internos', historias y liderazgos. *Los usos de la marcación cultural entre los mapuches de Colonia Cushamen*, Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Debates, Puesto en línea el 08 febrero 2005, consultado el 20 junio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/445> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.445

RANCIERE, Jacques

1996 Cap. 3: La distorsión: política y policía y Cap. 4: La razón del desacuerdo. En *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Pp. 35-60 y 61-82. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

RICOEUR, Paul

1999 *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Universidad Autónoma de Madrid, Arrecife. España, 1999.

ROSEBERRY, William

1994 Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En Joseph Gilbert y Daniel Nugent (comp.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London, Duke University Press, pp. 355-366 (Traducción en Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en Perú, Lima: IEP, 2002).

SERPE, Paula

2015 *Reflexiones sobre la interculturalidad en Ñorquin Co, Río Negro*. Revista KULA. Antropólogos del Atlántico Sur, ISSN 1852 - 3218 | pp. 6 – 19.

WALSH, Catherine

2005 *(Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad*. En *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Catherine Walsh ed., Pp. 15-35. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala.