



Escuela de Arqueología
Licenciatura en Antropología Social y Cultural

HABITANTES DE ANCASTI: SERES, NATURALEZAS Y TERRITORIOS

Luciana Fernández

Director: Dr. Alejandro Fabio Haber

San Fernando del Valle de Catamarca, 2021

Gracias

A mi madre por el amor y el sostén.

A mis hijos porque son el motivo de todo.

A mi padre porque es parte de mí.

A Alejandro por enseñarme a ampliar la mirada, por acompañarme y darme la confianza que necesitaba para seguir adelante.

A Mario por alentarme.

A Carlos por abrirme la puerta.

A Laura por la exigencia y por recordarme agradecer.

A José por ayudarme con lo que no puedo para que pueda y por hacer que vuelva a sorprenderme.

A Lorena por las flores y las palabras.

A los habitantes de Ancasti porque sí, porque aquí estamos.

A los que cuidan el agua y las semillas de lo posible.

Índice

| | |
|---|----|
| Gracias..... | 2 |
| Introducción..... | 6 |
| Qué, cómo, cuándo, dónde..... | 7 |
| I Jaguares, arqueólogxs y turistas..... | 9 |
| II Pastores, tejedoras y mariposas..... | 10 |
| III Hippies, paisanos y vacas..... | 11 |
| IV Cuerpo-territorio, entierro de placetas y ritos fundacionales..... | 11 |
| V Casa, monte y escuela..... | 12 |
| VI Agua, asambleas y semillas..... | 12 |
| Habitantes de Ancasti: Ser habitado..... | 13 |
| Capítulo I: CHAMANES, JAGUARES Y TURISTAS..... | 14 |
| Morteros y terrazas..... | 16 |
| Vivir en Ancasti..... | 17 |
| Llegando a La Tunita..... | 21 |
| Mapas..... | 23 |
| Casas de piedra..... | 26 |
| Aguada y lxs arqueólogoxs..... | 29 |
| Jaguares y chamanes..... | 32 |
| Pinturas en las cuevas..... | 36 |
| Otras miradas..... | 37 |
| La protección del Patrimonio y el Parque Arqueológico..... | 41 |
| Patrimonialización y despatrimonialización..... | 43 |
| Transformaciones..... | 45 |
| Capítulo II: PASTORES, TEJEDORAS Y MARIPOSAS..... | 48 |
| Tejedoras de coyoyo: hilando historias y seda..... | 48 |
| Mate con Juan..... | 57 |
| Capítulo III: HIPPIES, PAISANOS Y VACAS..... | 64 |
| Llegando..... | 66 |
| Buscando a Pachamama..... | 67 |

| | |
|--|-----|
| Éxodo..... | 68 |
| Cartografiando antagonismos..... | 71 |
| Hippies..... | 71 |
| Paisanos..... | 72 |
| Perros y Vaquitas..... | 74 |
| Capítulo IV: CUERPO-TERRITORIO, ENTIERRO DE PLACENTAS Y RITOS FUNDACIONALES..... | 78 |
| De la casa a la institución y de la institución a la casa..... | 81 |
| Entierros de placenta y ritos fundacionales..... | 85 |
| Cuerpo Montaña..... | 86 |
| Patio, casa, comunidad..... | 88 |
| Nacer en Ancasti..... | 91 |
| Institucionalización del parto: ¿Cambio cultural?..... | 92 |
| El pluriverso y otras maneras de sentipensar la maternidad..... | 94 |
| Capítulo V: CASA, MONTE Y ESCUELA..... | 97 |
| De todxs para todxs..... | 98 |
| Pinceladas en el aire..... | 101 |
| Volver a la escuela..... | 102 |
| El tiempo de lo espontáneo..... | 104 |
| Libertad o relacionalidad..... | 107 |
| Capítulo VI: AGUA, ASAMBLEAS Y SEMILLAS..... | 110 |
| Exploraciones..... | 110 |
| Preocupación compartida..... | 112 |
| Parte del triángulo..... | 114 |
| El agua vale más que el litio..... | 115 |
| Desarrollarse..... | 117 |
| Somos Agua..... | 121 |
| Casa Armada, la casa amada..... | 123 |
| Semillas de lo posible..... | 124 |
| HABITAR ANCASTI: Consideraciones finales..... | 126 |
| Volver a la tierra..... | 131 |
| Tejido..... | 132 |

| | |
|---------------------------------|-----|
| Animales..... | 134 |
| Ser habitado..... | 135 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 138 |

Introducción

En este trabajo intento reflexionar sobre la Sierra de Ancasti, en Catamarca, especialmente acerca de los diferentes seres que la habitan. También soy habitante de Ancasti, y aunque no nací aquí, mi historia está enlazada con este lugar. Fui turista viajando con mi mochila, cuando llegué sin saber que sería para quedarme. También parte de los hippies, como llaman los pobladores a los que nos radicamos aquí junto a nuestras familias, para vivir en el monte y construir una vida diferente. Hace mucho que soy docente, desde antes de llegar a este lugar, y eso fue hace más de veinte años. A veces he sido tejedora, e incluso un poco curandera, utilizando hierbas con propiedades medicinales. En este trabajo soy la que investiga y también la investigada. Puedo responder como vecina indignada por el avance de los proyectos de mega minería, alarmada por el peligro que pueden implicar para la salud de mis hijxs, de mis vecinxs, de toda la vida que nos rodea. Sin embargo, para poder mirar el panorama general, para poder entender cómo se conforma la trama, qué hilos, qué seres, qué historias, cuáles percepciones se entrelazan en esta realidad circundante, hago un esfuerzo por llegar a la loma y mirar desde arriba. Entonces veo muchas más lomas y cañadas, bosques y ríos, diferentes plantas y animales, casas dispersas y pequeños pueblos, redes de caminos que suben y bajan. Finalmente comprendo que nuestra mirada no puede abarcar toda la inmensidad que es la realidad. Una realidad llena de múltiples realidades que se entrecruzan e interactúan. Nuestra mirada es siempre un fragmento, aunque subyace el intento de vislumbrar la totalidad. Los fragmentos que conforman este trabajo cuentan acerca de las relaciones entre diversos seres, sobre los distintos territorios muchas veces superpuestos, y las diferentes naturalezas que conviven en este lugar. Habitamos un territorio que transformamos y que a la vez nos transforma y nos constituye, somos influenciadxs e incluso determinadxs por lxs demás seres y elementos. Si el agua falta, o es contaminada, lxs habitantes de Ancasti estaremos perdidos. Si el bosque desaparece, desaparecería con él la tierra fértil y la humedad,

entonces se impondría el desierto y llegaría el silencio de la muerte. Pero las semillas que duermen en la tierra encierran la posibilidad de desarrollar la vida, poseen el germen, que guardan a través del tiempo. Las posibilidades, aunque latentes, continúan hasta en los contextos más hostiles, porque este mundo encierra muchos mundos. Las semillas de lo posible saben esperar el momento propicio para brotar, porque la agencia de la semilla consiste en su capacidad para multiplicar y transformar la vida.

Qué, cómo, cuándo, dónde

Esta investigación, más que sobre Ancasti es desde Ancasti. Y es con Ancasti, con la gente, el bosque, el río, es una investigación que se fue haciendo desde la relación que fui estableciendo con los diferentes seres y naturalezas que habitan el territorio, que es a la vez una multiplicidad de tiemposespacios que se entrecruzan y superponen, muchas veces imponiéndose unos sobre otros.

Es una investigación sin objeto y sin problema. Y esto no es porque falta definirlo, sino porque así se define esta investigación. Es sin objeto porque es subjetiva y a la vez subjetivante, ya que lo otro se vuelve agente que nos transforma y nos afecta. Por eso también es que no pretendo resolver ningún problema, sino simplemente ampliar la mirada y afinar la escucha, para percibir diferentes maneras de ser y estar en el mundo.

O como lo explica Alejandro Haber (2011c), para no ser parte de la reproducción de la ciencia moderna colonial, es necesario indisciplinar la ciencia, y como primera medida a la metodología. Esto implica problematizar el problema, para dejar de ubicarnos como conocedores que se encuentran lejos del mundo, pretendiendo dar cuenta del objeto de estudio que se encuentra allí afuera.

Como dije, nuestro primer problema es el problema. Y el principal problema del problema es que debamos representarlo como si estuviese allí, como si nosotros no tuviésemos nada que ver con el mismo hasta que se nos ocurrió investigar, y que entonces no nos afecta sino como conocedores. El principal problema se suscita cuando decimos que hay allí, fuera de

nosotros, un objeto que merece que lo conozcamos nosotros, que estamos aquí, afuera del objeto. Hemos distorsionado así las cosas, inventando un mundo lejos de nosotros y a nosotros lejos del mundo, y hemos establecido que la relación entre ese objeto mundo y este sujeto conocedor es una relación asimétrica de conocimiento: los conocedores conocemos a los objetos, los objetos son conocidos por nosotros. Toda relación social que yo, como ser viviente, tengo ya establecida con esa cosa, con ese mundo, queda así oculta en la distancia epistemológica que introduce la objetivación que se enuncia como problema de investigación. (Haber, 2011c: 16)

Es una investigación que sucede, sucedió y continuará sucediendo, uniendo tiempos y lugares, historias, teorías y prácticas. Desde el relato etnográfico pretendo ir cosiendo lo que aparece roto, lo que se presenta como distinto pero a la vez forma parte de la misma tela, de la misma trama. Si la tijera disciplinaria recortó la realidad en fragmentos, es una tarea pendiente encontrar la manera de unir los pedazos para ir entendiendo cómo es el dibujo, qué diseño se observa en el estampado.

Esta investigación me fue encontrando, me fue haciendo, transformando, como dije, se topó conmigo en diferentes tiempos y lugares, con distintas personas, caminando por el bosque, refrescándose en el río, compartiendo un mate con vecinos, participando de la asamblea, pintando murales, trabajando en la huerta, y también pariendo a mis hijos, aprendiendo de ellos, cocinando, recolectando yuyos, yendo con el equipo de investigación de la EdA a la Tunita, y yendo sin ellos también. La investigación me fue encontrando y no tuve más remedio que seguirla, que ir escribiendo, para ir entendiendo hacia dónde iba.

La investigación indisciplinada hace de un problema de investigación una situación, una excusa para pensarnos y revelarnos a nosotros habitando el mundo y objetivando, no para que ese ‘nosotros’ sea nuestro nuevo objeto, sino para que en todo caso reconozcamos las relaciones en las que somos ya sujetos. Y nos ayudemos, o nos dejemos ayudar, por esas relaciones,

para subjetivarnos desde otros lugares que no sean los que institucionalmente nos llevan a construir nuestro privilegio epistémico. Esos otros lugares son de reconocimiento, de aprendizaje, y de solidaridad. (Haber, 2011c: 18)

Por eso, la investigación indisciplinada implica la mudanza del domicilio de la investigación, para salirse del cómodo lugar de ser el/la investigador/a que conoce el mundo, y dejarse transformar por la conversación con lxs otrxs. Y desde la afectividad que implica la relación, al sentirnos afectadxs, dejarnos con-mover. Este movimiento es justamente una de las mudanzas que propone la indisciplina.

La metodología indisciplinada, descolonizada de la alterización occidental, instala el domicilio de la investigación en el territorio de los bárbaros. Desde allí mira a Occidente en sus estrategias de objetivación, en su proyecto de ciencia y en su deseo de intervención. Descoloniza las armas de la investigación disciplinada. La investigación indisciplinada es una conversación situada que peina la disciplina a contrapelo (...) (Haber, 2011c: 28-29)

Aquí adelanto un breve resumen de lo que va apareciendo en cada fragmento, en cada parte, mil temas que se entrecruzan sin sentido aparente. Pero luego se van advirtiendo las múltiples conexiones subyacentes.

I Jaguares, arqueólogxs y turistas

Las Casas de Piedra o La Tunita, como los arqueólogos dieron a conocer este lugar en las Sierras de Ancasti, se encuentran habitadas por seres que conviven en el presente con la comunidad local, los turistas, visitantes e investigadores. Estos seres pintados en las piedras nos llevan hacia otros tiempos, nos conectan con otras maneras de ser, de vivir y de relacionarse entre los humanos y no humanos. Las huellas de poblaciones que en el pasado crearon una transformación total en el paisaje, están por todas partes. Innumerables cañadas con terrazas de piedras que generan espacios fértiles

aparecen mientras subimos y bajamos lomas, transitando por los caminos y senderos serranos. El pasado convive con el presente, en las cuevas, en el bosque, en cada recorrido por el paisaje vivido.

El felino o jaguar está pintado en varias de las cuevas que hoy forman parte del Parque Arqueológico la Tunita. Allí, desde el año 2007, avanza un proceso de patrimonialización que se materializa en la actualidad con la construcción de un Centro de Interpretación en la entrada del Parque. Aquí distintas rationalidades se contraponen percibiendo el entorno de maneras muy diferentes. Sin embargo unas se imponen sobre otras. En el discurso arqueológico, la Cultura Aguada es autora de las pinturas rupestres de La Tunita. Las interpretaciones hablan de guerreros y sacrificadores cortando cabezas, pretendiendo demostrar que la violencia es muy anterior a la conquista. Sin embargo, la violencia de la conquista es un silencio en el discurso disciplinario de la ciencia occidental, que se impone como única lectura posible del pasado. Este pasado que se transformará en mercancía, como parte de la oferta del Turismo Cultural.

II Pastores, tejedoras y mariposas

Acerca de las prácticas de los habitantes de la Sierra, cabe señalar cómo algunas costumbres ancestrales se mantienen hoy vigentes, rupturas y continuidades se entrelazan en el día a día. Las tejedoras e hilanderas de Santa Gertrudis merecen una mención especial: las tejedoras de coyoyo se destacan por mantener viva una práctica que, como tantas otras, dan cuenta de la relación y el vínculo con el monte. Aunque las técnicas se mantienen, las lógicas de producción y consumo van cambiando, ya que no solo se teje para el uso cotidiano sino también para ofrecer las prendas en el reducido mercado turístico.

El coyoyo es una mariposa que empupa en la vegetación nativa. Este capullo se cosecha y luego se hierva con ceniza para poder ablandarlo. Después se lo seca y posteriormente se hila, obteniendo un finísimo hilo de seda silvestre que es usado para confeccionar delicadas prendas en el telar. Podemos pensarla

como una tarea familiar, que requiere de una coordinación de esfuerzos, así como también lo es la crianza de animales.

III Hippies, paisanos y vacas

En los años 90 llegan los hippies a la Sierra de Ancasti. Pelos largos, grandes mochilas, vienen desde distintas urbes del país, desde otros países incluso, viajando hasta a la Sierra para quedarse. Estos nuevos habitantes de Ancasti pretenden dejar atrás un pasado y una historia repleta de condicionamientos, para transformar el presente cambiando totalmente. Se convierten en constructorxs de casas, aprenden a cortar adobe y amasar el barro, se vuelven agricultorxs y artesanxs, cambian el pensamiento y las prácticas para formar parte de este territorio que los recibe, cansado de ver partir a sus pobladorxs. Entre lxs recién llegados y la población local, los paisanos, se producirán encuentros y desencuentros.

Hippies y paisanos coinciden en valorar pequeñas cosas, como la tranquilidad de caminar por los senderos, o tomar mate en la galería cuando llega alguna visita. Pero también se dan confrontaciones por el uso del territorio, representadas muchas veces por los animales. Perros y vacas se enfrentan, encarnando el conflicto por un territorio ahora poblado por nuevos habitantes con diferentes prioridades y distintas ideas. Los alambrados son nuevos dispositivos y marcadores territoriales que atravesarán el paisaje transformándolo. Los cercos materializan nuevas lógicas en el uso y la apropiación del territorio.

IV Cuerpo-territorio, entierro de placenta y ritos fundacionales

Nacer en casa es una práctica, que de manera compleja y contradictoria, se abandona al mismo tiempo que se recupera en Ancasti. En los años 90 las políticas estatales se extienden en la región con el objetivo de institucionalizar el nacimiento. Lxs agentes sanitarios llegan a las casas explicando los peligros del nacimiento en el hogar. Al mismo tiempo cambian las dinámicas de registro

de los niños, necesitándose ahora la firma de un médico para poder inscribirlos. Antes, las parteras se ocupaban de recibir a los recién nacidos. Estas vecinas eran reconocidas en sus comunidades, y se las convocabía cuando se acercaba el momento del parto. Una serie de procedimientos se utilizaban en los casos difíciles, y diferentes recetas se recomendaban para facilitar la recuperación de la parturienta. Una generación atrás las mujeres tenían gran cantidad de niñxs, que nacían en el hogar. Hoy sin embargo, la mayoría de esas mujeres nacidas en casa, viajan hasta el hospital de San Fernando del Valle de Catamarca para parir a sus hijxs, ya que el hospital local no está habilitado para tal fin. La institucionalización de la salud se traduce en la relevancia de la figura del médico, en detrimento de lxs curanderxs locales. Aunque estxs últimos no desaparecen, son miradxs por la institución de salud con desconfianza.

Pero, a pesar de todo, nacer en casa es una práctica que continúa vigente.

V Casa, monte y escuela

La escuela pública contribuye con la descalificación del conocimiento local. Se impone el conocimiento universal, como conocimiento único, reproduciendo el racismo epistémico que lo universal implica. Pero la violencia que atraviesa la educación no termina por extirpar otras maneras de ser, de pensar y de estar en el mundo. En Ancasti también se piensa que aprender en casa puede ser una alternativa. Acostilla, un paraje de la Sierra, es escenario de una experiencia de aprendizaje compartido. En los encuentros para niñxs realizados en este paraje se vivencian grupalmente otras maneras de entender el aprendizaje.

VI Agua, asambleas y semillas

El interés por el litio, cuyo valor se encuentra en alza, se conjuga con políticas estatales que incentivan y favorecen las inversiones de las empresas transnacionales. La mega minería continúa siendo política de Estado, tanto provincial como nacional, y los proyectos se multiplican. En el año 2017 se

realizan exploraciones mineras en Santa Gertrudis, y la noticia corre de boca en boca. Muchxs vecinxs se alarman por el terrible impacto que estas actividades tienen como consecuencia: así nace la Asamblea de Ancasti por la Vida como un espacio de encuentro, entre la comunidad local y también con otras asambleas socioambientales. Este espacio de resistencia y de cuestionamiento a la globalización capitalista, discute con los discursos sobre los recursos naturales que implican concebir a los elementos que componen el mundo como objetos disponibles para ser utilizados y mercantilizados. Desde una mirada distinta, si los elementos poseen agencia, se perciben con poder de incidencia en lo real, nos transforman y nos conforman, son parte de nosotrxs. Por eso las asambleas sostienen que somos agua, y somos parte del territorio.

Habitantes de Ancasti: Ser habitado

Habitar Ancasti es volverse semilla, árbol, río, ser animales, ser parte de esta tierra. Habitar Ancasti es estar habitado permanentemente por todo lo que nos rodea. Es una conexión profunda que se establece en todas las direcciones. Habitar es hábito, es habitación, es la costumbre de estar adentro, bien adentro, cobijado, bien sembrado, arraigado, es la casa y el que la ocupa, porque qué sería de la casa sin habitante, o qué sería del habitante sin casa.

Capítulo I:

CHAMANES, JAGUARES Y TURISTAS



*Imagen 1: Río Tacana. Fotografías de Luciana Fernández.
(En caso contrario se aclara autoría)*

Cuando llegué por primera vez a la Sierra de Ancasti, en las vacaciones de invierno de 1998, desperté de repente de un sueño profundo. El vehículo que me llevó desde el Portezuelo iba demasiado rápido, y el mareo me hizo desmayar. Por eso perdí mi libro, lo olvidé en la camioneta que se fue apenas logré bajararme. La cuesta del Portezuelo, que comunica a los pueblos de la Sierra con la ciudad capital de la provincia, es imponente y a la vez vertiginosa. Sus curvas y contracurvas van siguiendo el cerro, subiendo de forma abrupta 2000 metros hasta la parte más alta de la sierra, y bajando suavemente hacia el llano santiagueño. Recuerdo que el libro que perdí hablaba sobre los morteros indígenas. Lo compré en el museo de las ruinas de Quilmes, que había visitado hacía poco. En el libro (cuyos título y autor no recuerdo) se planteaba que los morteros indígenas estaban relacionados con diferentes actividades, tanto culinarias como rituales, astronómicas y

astrológicas. La función que cumplían los morteros es una cuestión inquietante. Hace un tiempo una amiga que vino de visita me hablaba y preguntaba sobre este tema cuando pasábamos caminando sobre una gran piedra que tiene muchos morteros, a orillas del río Tacana. El nombre del río puede remitir a la palabra quechua que en castellano significa mazo de golpear, o mano de mortero¹. En este río, como en muchos otros lugares de Ancasti, podemos encontrar piedras con morteros. Son huecos en las rocas con diferentes tamaños y profundidades, circulares y de superficie pulida. Ante la pregunta de mi amiga sobre el posible uso de los morteros, me quedé pensando bastante. Creo que le respondí que no podíamos establecer generalidades, que sería más adecuado estudiar los contextos con los que esos morteros estarían relacionados. Pero cuando paso sobre la piedra con morteros para ir al río siento la presencia de los habitantes de otros tiempos. Entonces me lleno de preguntas que posiblemente nadie pueda contestar y comprendo que las piedras guardan los secretos de un pasado remoto.

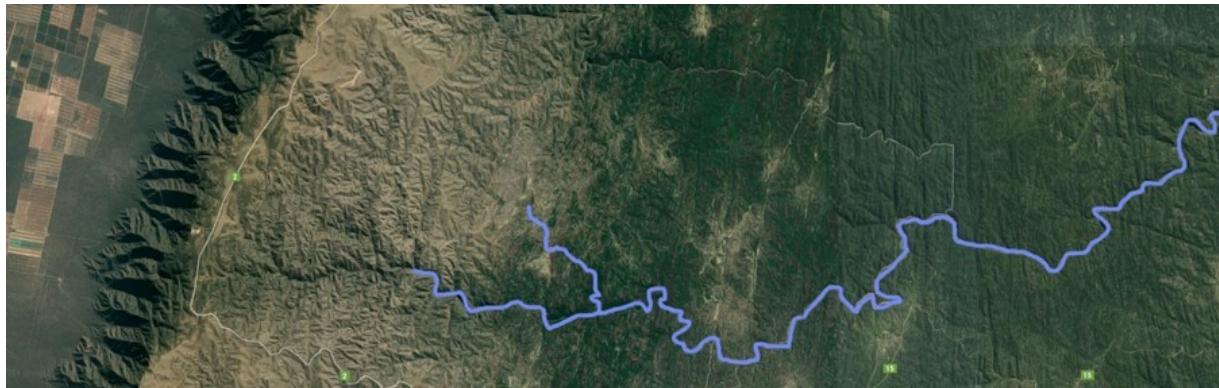


Imagen 2: Rio Tacana (Imagen satelital modificada de Google Earth)

¹ The Free Dictionary by Farlex: <https://es.thefreedictionary.com/tacana>

Morteros y terrazas

La Sierra está atravesada por terrazas de piedra, que se dibujan en cada una de las cañadas. Estas construcciones han cumplido un papel fundamental en el ecosistema ancasteño. Reteniendo y evitando la erosión del suelo, componen el paisaje serrano en su totalidad.



Imagen 3: Morteros en el Río Tacana.

Fotografía de Pedro Cayuqueo

Recuerdo una conversación, en una de las campañas que realicé en Potrero de los Córdoba junto al arqueólogo Carlos Nazar. Juan Moreira, un vecino que oficiaba de guía, sugería una versión muy particular sobre la construcción de estas terrazas. Él, conocedor de caminos y senderos, sabedor de la gran cantidad de terrazas que conforman el espacio serrano, me comentó su opinión con respecto a la construcción de las mismas. Decía que seguramente habrían sido hechas por esclavos, porque tanto trabajo no podrían haberlo realizado de otra manera. En ese momento me permití discutir con él planteando que, quizás, estas obras fueron parte de un proceso de construcción que se mantuvo a lo largo del tiempo, en períodos de cientos de años. Un trabajo familiar sostenido por sucesivas generaciones. Preparando el suelo para el cultivo se fueron

construyendo las paredes de retención, un sistema muy diferente al uso del arado impuesto por los españoles. En la actualidad se continúa repitiendo la idea de arar, de partir, de romper la tierra. La construcción de suelos, en cambio, tiene una lógica diferente. A la tierra se la alimenta propiciando su crecimiento, estableciéndose una relación de cuidado y beneficio mutuo (Van Kessel y Condori Cruz, 1992).



Imagen 4: Morteros en el Río Tacana

La conversación con Juan llegó hasta los morteros también, esa gran cantidad de huecos que por todas partes aparecen en las piedras, en los lugares más diversos. Sobre el río o en la punta de una loma. Esos morteros no parecían obra de esclavos. Imagino a la gente sentada sobre la piedra, conversando mientras realizaban la molienda de diversos materiales. Me pregunto sobre su vida cotidiana y sus costumbres. Seguramente el porqué y el para qué fue múltiple, como en la piedra del río Tacana, donde los morteros van formando un dibujo, con círculos continuos hechos uno muy cerca del otro. Desde esta piedra podemos ver el río de una manera especial, desde arriba, y también observar con amplitud el cielo nocturno. En algunas piedras hay tal cantidad de morteros que es posible que fueran sitios de reunión de lxs antiguxs habitantes de Ancasti.

Vivir en Ancasti

En la Sierra de Ancasti la población se encuentra dispersa, siendo aproximadamente 3000 habitantes quienes residen en el Departamento homónimo². Se aglutan en los pueblos

² Censo 2010. INDEC

más importantes, como la Villa de Ancasti que es la capital del Departamento, donde viven 300 personas, o en la Villa de Anquincila que cuenta con 200 residentes, mientras que el resto habita en caseríos que se encuentran sobre los caminos principales. El actual patrón de asentamiento difiere radicalmente de lo que acontecía en el siglo pasado, cuando los puestos, ubicados monte adentro, reunían a la población serrana, en torno a las tareas cotidianas que allí se realizaban. Los puestos, en su mayoría, quedaron abandonados. Pero los habitantes dejaron huellas en el territorio vivido, donde el tiempo se entrecruza en cada curva del camino. Si nos alejamos un poco de las rutas de ripio, adentrándonos por los distintos senderos, llegamos a los antiguos puestos. En estos lugares, hace apenas algunas décadas, los habitantes de Ancasti desarrollaban diferentes tareas, produciendo muchos de los alimentos que consumían y, también, productos para intercambiar por otros bienes en los almacenes de ramos generales. “Las casas”, como aún le dice la gente a los puestos, se configuraban como un conjunto de habitaciones alrededor de un patio, rodeadas de zonas de jardines, huertas y árboles frutales, las parcelas de la chacra y los corrales del ganado vacuno y caprino. Las casas estaban en general cerca de vertientes o cursos de agua, construidas en zonas bajas.

Muy diferentes, en cambio, resultan otro tipo de construcciones que dan cuenta de la presencia de habitantes que ocuparon el espacio transformándolo de manera radical. Si desde el cauce del río subimos por alguna cañada nos cruzaremos con terrazas, paredes de piedra que, en algunas oportunidades, son perfectamente visibles, impactando por los grandes bloques acomodados de manera que encajan unos con otros cuidadosamente. Otras veces apenas se ve como una línea de piedras sobre el pasto, desarmada por el paso del ganado. Llegando a las partes más altas, donde alcanzamos otra visibilidad, podemos encontrar vestigios de ocupaciones mucho más antiguas que las de los puestos. Ecos de esta antigua ocupación se oyen cuando, yendo al río, pasamos por las piedras con morteros. Los huecos en las piedras, las terrazas en las cañadas, las cuevas con pinturas de enigmáticos diseños, hablan de un pasado que convive con el presente en diálogo permanente. Y así, las piedras nos van conectando, propiciando el diálogo entre las diferentes generaciones que habitamos en esta sierra.



Imagen 5: Casa en Potrero de los Córdoba



Imagen 6: Terraza en La Tunita



Imagen 7: Excursión con Juan Moreira al puesto del Río de la Madera



Imagen 8: Pared de habitación



Imagen 9: Horno



Imagen 10: Piedra de molino

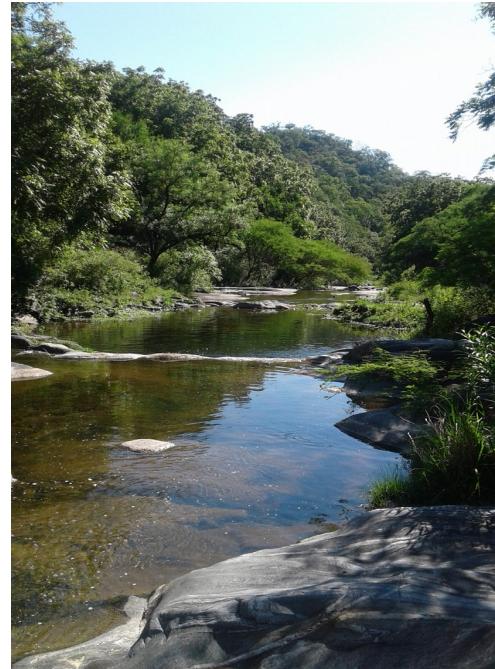


Imagen 11: Río de la Madera

Llegando a La Tunita



Imagen 12: Piedra de "La Sixtina" (La Tunita)

Conocí La Tunita en año 2013, después de muchos años de vivir en la Sierra de Ancasti y de escuchar historias que hablaban de lo impactante del lugar. Llegamos con mi familia y unos amigos, en una camioneta todo terreno, porque el camino es difícil de transitar para otro tipo de vehículos. Desde la escuela de Potrero de los Córdoba, ubicada muy cerca de la entrada del camino que conduce al Parque Arqueológico La Tunita, se debe recorrer una distancia de 8 km para acceder a las cuevas con pinturas. El más visitado es el alero conocido por lxs arqueólogxs como "La Sixtina", que se destaca por la forma de la roca y por la variedad, tamaño y complejidad de diseños que allí fueron pintados (Nazar, 2003). En esta cavidad las personas debemos entrar agachadas y recostarnos sobre la piedra del piso. De esta manera, podemos observar los dibujos en las paredes internas de la cueva, imposibles de ver si sólo pasamos caminando por afuera.

Ese día quedamos recostados en la cueva, comunicándonos con las huellas de un pasado que se materializaba. Compartiendo una sincronicidad absoluta, los chamanes parecían querer tocarnos. A través de las piedras podíamos dialogar con lxs habitantes de distintos tiempos que, sin embargo, estaban aquí en el presente, permaneciendo en los dibujos que realizaron en tiempos remotos. Allí en La Tunita se corporizaban frente a nosotrxs seres y prácticas ancestrales. Podíamos sentir lxs en este sitio, para ellos,

sagrado. En nuestra sociedad actual lo sagrado aparece como lo opuesto a lo cotidiano (o profano), sin embargo en el mundo prehispánico ambos estaban vinculados. Lo sagrado y el ritual formaban parte de lo cotidiano, el templo era la casa y también la chacra (Van Kessel y Condori Cruz, 1992). Estas cuevas guardaban en su interior lo sagrado. Semejantes a úteros, en ellas se gestaba el cambio que le permitía al chamán adquirir la visión del jaguar. Podíamos sentirlo, y también podíamos verlo en los dibujos que pintaron en las piedras.

Los 21 aleros registrados en La Tunita (Nazar et al, 2014) están algo retirados, aunque no demasiado, de los sitios donde se encontraron restos habitacionales y terrazas de cultivo. Quizás era necesario alejarse un poco y ocultarse de la luz del sol para propiciar la transformación chamánica.



Imagen 13: "La Sixtina" (La Tunita)

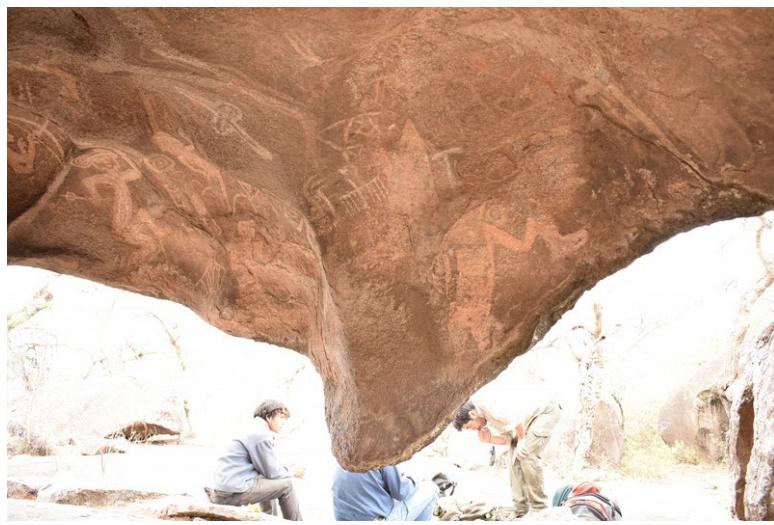


Imagen 15: “La Sixtina”. Fotografía facilitada por Carlos Nazar

Mapas

Regresé a La Tunita, formando parte del equipo de Carlos Nazar, en el año 2015. Esta vez el objetivo de la visita era diferente. En aquella oportunidad realizamos distintas actividades y experiencias con lxs vecinxs (niñxs, jóvenes y adultxs) de Potrero de los Córdoba y Santa Gertrudis, con quienes llevamos a cabo talleres de educación patrimonial y de conservación preventiva del arte rupestre (Nazar et al, 2016). Logramos confeccionar grupalmente una cartografía patrimonial de la zona, en donde quedaron plasmados los sitios relevantes para la comunidad. Estos mapas dibujados en papel afiche me llevaron a pensar durante mucho tiempo sobre las relaciones entre la gente y su territorio. En primer lugar, La Tunita eran “las casas de piedra”. Esa era la manera en que lxs vecinxs nombraban a los aleros con pinturas prehispánicas. Quedaron dibujadas a un costado del mapa. En la parte central del afiche estaban las casas de lxs actuales habitantes, pero también las de habitantes de otros tiempos, como la casa de Salomé³, aunque quedan de ella solo los cimientos. Esta vecina fue partera y curandera, y aún hoy le prenden una vela para que encuentre a los animales perdidos. Aparecía en el mapa el telar de Paula Quiroga, la tejedora más reconocida de la zona por sus telas hechas con hilo de seda silvestre. También estaba la chacra y el corral de los animales, el arroyo y los pájaros que habitan el bosque, como la reina mora.

³ Al omitir el apellido se tiene por objetivo preservar la identidad de la persona nombrada.



Imagen 16: Cartografía patrimonial

En este mapa el patrimonio no parece una propiedad que pertenece a la comunidad. Podemos entrever una manera diferente de relacionarse con el entorno. La vida y la muerte, lo animal, lo vegetal y lo humano, el pasado y el presente, todo se entrelaza en una red de caminos que se conectan, que lxs vecinxs recorren cotidianamente en este habitar el espacio, que pasa a ser territorio vivido y territorio vivo a la vez.



Imagen 17: Confeccionando la cartografía

La idea de caminos que interconectan la sierra de Ancasti con otras regiones, las rutas de tránsito de personas, animales y mercaderías, los contactos místicos y religiosos, son temas que se han planteado en reiteradas oportunidades. Se piensa en una línea de tránsito E-O que conectaba a La Tunita con la Quebrada del Tipán, cruzando el valle central hasta la Quebrada de la Cébila (Nazar, 2003 y 2014). Sin embargo, no me refiero a este tipo de rutas y circulaciones, sino más bien a sendas que van y vienen, que rodean en círculos, donde los que las recorren tienen objetivos más pequeños, más cotidianos. Habitar tiene que ver con realizar un recorrido, con un movimiento en múltiples sentidos, con diversas acciones, sucesivas o superpuestas, que van conformando el paisaje. Hablo del paisaje de tareas (Ingold, 2013), o cómo las acciones cotidianas realizadas por las sucesivas generaciones van quedando plasmadas en el entorno, el paisaje vivo que se impregna de nuestros actos, nos rodea y nos conforma. El territorio de la comunidad aparece entonces como una red de recorridos del presente y del pasado. Por eso las cuevas son casas, las casas de piedra que quedaron plasmadas en este mapa patrimonial, un poco alejadas de lxs demás vecinxs. Las casas de lxs antiguuxs habitantes que ya no se nombran pero siguen allí, habitando en las cuevas.

Varias veces volví al lugar, junto al equipo de Carlos Nazar. Parábamos en la escuela de Potrero de los Córdoba, y desde allí visitábamos a lxs vecinxs, tomando mate y charlando, preguntando y escuchando. En Santa Gertrudis, camino a Potrero, conocimos a las tejedoras de coyoyo. Recuerdo que estábamos en el patio de Josefa Quiroga y ella nos mostraba cómo preparaba el hilo de seda, ablandando los capullos con lejía. Fue increíble cuando la nieta vino a mostrarnos sus primeros tejidos. Mientras tanto, la tortilla se cocinaba en las brasas y las gallinas caminaban por el patio, las flores de colores y la chacra al fondo completaban el cuadro. En el taller del hermano de Josefa vimos unas fotos viejas de cuando estuvo en el ejército, y también nos encontramos con algunas historias más sobre la difunta Doña Salomé, que cada vez se nos presentaba más enigmática. Conocimos muchos lugares, algunos cercanos, otros nos llevaron todo el día de caminata. Fuimos al puesto abandonado en el río De La Madera, donde estaba la piedra de un antiguo molino. El vecino que nos guiaba, Juan Moreira, se había criado allí, y nos contaba sus vivencias, sus recuerdos. De los frutales y los corrales donde guardaban el ganado, de la chacra y la siembra, de las huellas que recorría a caballo cuando era chico, camino a la escuela o al almacén.

Casas de piedra



Imagen 18: Alero de “La Sixtina” (La Tunita)

En 1969 el arqueólogo Nicolás de la Fuente llegó al puesto de la Tunita para conocer unas cuevas con pinturas rupestres. Serafín Soto, que vivía en aquel puesto, lo acompañó hasta allí (Nazar, 2003). Impactado por el lugar, De la Fuente lo dio a conocer en el ámbito académico denominándolo La Tunita. Esta es la manera que en la actualidad se nombra al sitio, usada por arqueólogos, turistas, visitantes e, incluso, por muchos pobladores locales. Sin embargo, los vecinos que viven en proximidad de las cuevas con pinturas las llaman “las casas de piedra”.

Desde un primer momento La Tunita fue asociada a la cultura de La Aguada, reconociendo también componentes tempranos (De la Fuente 1969, 1979). Desde el punto de vista arqueológico, la importancia de La Tunita se debe a la gran concentración de abrigos con arte rupestre. Las pinturas que allí se encuentran se destacan por su tamaño y sus impactantes diseños (Nazar et al, 2014). Los investigadores coinciden en relacionar a La Tunita con La Aguada (600 a 900 dc), pensándolo como un momento de singular desarrollo en el plano artístico y tecnológico (Nazar, 2003). Sobresalen las representaciones del felino y también la figura del chamán, interpretado muchas veces como guerrero o sacrificador, con la cabeza trofeo en una mano y el arma en la otra (De la Fuente, 1979).



Imagen 19: Cebil en invierno



Imagen 20: Semilla de cebil.

Fotografía facilitada por Carlos Nazar

Las cuevas de La Tunita están rodeadas por un tupido bosque nativo, en el que se destaca el cebil. Las semillas de este árbol eran usadas por sus propiedades psicoactivas, seguramente en relación a rituales realizados por los chamanes (Nazar 2003). Este bosque de cebil junto a las cuevas da que pensar respecto de las relaciones entre los llamados recursos y la sociedad. Podríamos pensar que los chamanes realizaban un manejo de las semillas del cebil y que el aprovechamiento de este recurso fue determinante en la elección del lugar; era un recurso valioso, de gran importancia simbólica, ya que formaba parte de los rituales de los pueblos Aguada. Pero me atrevo a decir que estos bosques podrían ser el resultado del habitar de los antiguos chamanes, consumidores de cebil, que establecieron una relación profunda entre humanos y árboles, influyéndose y transformándose mutuamente. Los cebiles se encuentran hoy en La Tunita como testimonios de una convivencia ancestral entre árboles y chamanes, jardines de los antiguos habitantes que realizaron las pinturas en las cuevas. El cebil deja de ser un recurso natural renovable (Mastrángelo, 2009), algo que es exterior al humano, algo que está ahí para satisfacer una necesidad. Posee agencia y transforma al humano de diversas formas, bajo una interdependencia mutua.

El cebil, el bosque, las cuevas con pinturas, conforman un territorio con múltiples significados, que son compartidos de manera desigual por diferentes grupos humanos en distintos tiempos históricos. Diversas identidades se entremezclan en un mismo espacio. Para lxs vecinxs que recorren el monte en busca de sus animales o de leña, las cuevas con pinturas son las casas de piedra. Pero también es La Tunita, un sitio arqueológico extraordinario, un espacio entendido como patrimonio cultural y natural (Nazar, 2003). Las casas de piedra son el territorio vivido (Barabás, 2008), impregnado de experiencias y



Imagen 21: Cueva del Hornero (La Tunita)

Fotografía facilitada por Carlos Nazar

sentires, en esta dinámica permanente del habitar. Pero, a la vez, este espacio pertenece al territorio provincial, que tiene bajo su tutela el patrimonio arqueológico de la región. Territorios superpuestos que conviven imponiéndose unos sobre otros. Estas casas de piedra están llenas de presencias de otro tiempo. De un tiempo donde cebiles y chamanes se vinculaban y compartían la vida. Esta territorialidad (Barabás, 2008) ha quedado plasmada en las piedras, una manera de sentir el territorio, ser parte de él, una forma de relacionarse en el marco de una convivencia permanente. En la actualidad lxs vecinxs transitan otras sendas, habitan otras casas, tienen diferentes costumbres y rituales, pero comparten el mismo territorio. Estas casas de piedra alojan a los antiguos habitantes, que conviven con lxs pobladores de las dos localidades más cercanas: Santa Gertrudis y Potrero de los Córdoba. Los actuales habitantes continúan transitando el bosque, recorriendo los senderos entre las cuevas de piedra. Y lxs abuelxs recuerdan historias casi olvidadas por todxs, de tiempos en los que en el monte se escondía el hombre-jaguar.

Aguada y lxs arqueólogxs

En las muchas cuevas con pinturas rupestres que se encuentran en diferentes lugares de la Sierra del Alto/Ancasti, se destaca la figura del jaguar evidenciando, para los investigadores, un vínculo con la cultura arqueológica de La Aguada. Su iconografía característica aparece en las pinturas rupestres de la región. Es sabido, no obstante, que el fenómeno La Aguada trasciende la Sierra de Ancasti, pudiendo encontrarse numerosas evidencias de su influencia a nivel regional, que marca los territorios dejando una impronta específica en su materialidad. La alfarería hallada en diferentes lugares del departamento Andalgalá, que a Lafone Quevedo (1892) llamaba poderosamente la atención en el siglo XIX, es asociada hoy a La Aguada. Él interpretó como dragones a las representaciones plasmadas en las piezas que halló y, a partir de entonces, a la cerámica que llevaba estos diseños la denominó “draconiana”. Siguiendo el rastro de La Aguada, encontramos a los dragones que, finalmente se pensarán como felinos (Levillier, 1926).

En el Congreso Internacional de Americanistas realizado en Buenos Aires en el centenario de la independencia, el arqueólogo sajón Max Uhle presentó una cronología para la cerámica arqueológica del noroeste argentino: 1.- Período de los vasos draconianos; 2.- Período pre incaico.; 3.- Período Incaico (Uhle, 1912). Más tarde, Roberto Levilier (1926) discutirá la idea del dragón, proponiendo la del felino.

Por otra parte, este tipo de cerámica se asociaría con la llamada Cultura de los Barreales, según Salvador Debenedetti (1917 y 1931) y Eduardo Casanova (1930), aludiendo a las zonas de gran erosión del suelo que se encuentran en el oeste de la provincia de Catamarca, donde se realizaron la mayoría de los hallazgos arqueológicos asociados posteriormente con La Aguada. Los investigadores ubicaron cronológicamente a estos pueblos en un tiempo anterior a los que fueron contemporáneos de la conquista española. Además postulan relaciones directas con Tiwanaku.

Entre 1922 y 1930 se realizaron las expediciones financiadas por Benjamín Muñiz Barreto y dirigidas por el ingeniero Vladimir Weiser, en las que se excavaron cerca de 2000 tumbas en el valle de Hualfín. Como resultado de estas expediciones se obtuvieron más de 11000 piezas que, en 1932, fueron adquiridas por el estado nacional y alojadas en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Estas piezas fueron estudiadas años después por Alberto Rex González, quien las clasificó como parte del patrimonio de La Aguada,

estableciendo además una cronología para las culturas arqueológicas del NOA (González y Cowgill, 1970).

El panorama se transformó con la obra de González (1955) debido al énfasis que su trabajo puso en determinar secuencias y contextos en la interpretación del proceso cultural prehispánico. La utilización de la datación radiocarbónica que incorporó al trabajo arqueológico, cambió de manera radical la forma de pensar y de realizar las investigaciones de esta disciplina en nuestro país. Contextualiza por primera vez la cultura de La Aguada (1961/1969), determinando su área de dispersión en el noroeste argentino. Identificó un área de ocupación que abarcaba las provincias de Catamarca, La Rioja y norte de San Juan, definiendo un desarrollo temporal posterior a La Ciénaga, remarcando su relación con culturas altoandinas, especialmente Tiwanaku, a través de San Pedro de Atacama. Propuso una nueva periodización para las culturas agroalfareras del noroeste argentino, detallando cinco períodos: Temprano, Medio, Tardío, Incaico e Hispano Indígena (González y Cowgill, 1970).

De manera drástica y a la vez dramática, la última dictadura impidió el desarrollo de las investigaciones. Los proyectos quedaron abandonados ya que sus responsables tuvieron que exiliarse, y recién se retomaron en la década de 1980. Para ese entonces quedaba clara la variabilidad regional y la unidad en el manejo de los recursos simbólicos del fenómeno La Aguada. Núñez Regueiro y Tartusi plantearon que La Aguada, más que una cultura que se implantó sobre un área extensa, habría sido la manifestación de una integración regional, resultado de la interacción de las culturas del Formativo Inferior. Propusieron entonces hablar de Período de Integración Regional (Núñez Regueiro y Tartusi, 2002).

El jaguar, presente de manera reiterada en la iconografía de La Aguada, fue relacionado por algunos investigadores con el sol o Punchao (González, 1983). Este personaje mítico muchas veces tomaba forma humana siendo representado como el sacrificador, llevando el hacha en una mano y una cabeza trofeo en la otra. El jaguar o uturuncu aparece como una metáfora del Punchao: el Sol/Jaguar sacrifica a su presa y se nutre de sangre, cortando cabezas con su hacha (Pérez Gollán y Heredia, 1987). Esta interpretación del jaguar sacrificador fue difundida por muchxs arqueólogoxs.



Imagen 22: ¿Sacrificador? (La Tunita). Fotografía facilitada por Carlos Nazar

El fenómeno La Aguada es reconocido por su potente iconografía. Esta surge de un sistema conceptual común (Kusch, 2000), con un posible trasfondo religioso y en relación a visiones obtenidas gracias al uso de sustancias psicoactivas. La imagen del jaguar domina las representaciones hechas en la cerámica funeraria y ritual, y también en el arte rupestre. Para Inés Gordillo (2018), La Aguada presenta características generales a destacar: especialización y estandarización de bienes materiales, incremento de población, novedoso manejo de recursos agrícolas y ganaderos, arquitectura pública y arte elaborado. Una interpretación generalizada sobre La Aguada es que estas comunidades formaron un señorío incipiente (González, 1998). Se plantea que, a través de la intensificación de la economía, se produjo una diversificación de roles, generándose desigualdades al interior de esta sociedad (Laguens, 2007).

La Aguada fue pensada como una cultura, un estilo, una entidad sociocultural y un fenómeno de integración. Estas comunidades prehispánicas fueron asociadas a un fenómeno de complejización social en el que se produjo la centralización del poder, expresada a través de rituales colectivos (Núñez Regueiro y Tartusi, 2002). A pesar del acuerdo que existe entre lxs arqueólogos con respecto a entender a la ocupación La Aguada como una sociedad estratificada de tipo jefatura, se escuchan voces que discuten

esta mirada. Desde una perspectiva relacional, podemos intentar comprender el entramado de relaciones rizomáticas que se encuentran presentes, subterráneas, unidas de forma autorregulada, y aunque casi imperceptibles van dejando marcas, como huellas del pasado. La falta de evidencias materiales que corroboren la hipótesis de la centralización nos permite dudar de la idea del señorío y nos propone nuevas lecturas. Las prácticas rituales descentralizadas, más cercanas al chamán que al sacerdote, la homogeneidad de la cultura material y la inexistencia de tumbas jerarquizadas hablan, siguiendo a Pablo Cruz (2006), de una sociedad compleja sin una repartición estratificada del poder, pudiendo comprender a La Aguada como un proceso de complejización social basado en la interacción y no en la dominación (Cruz, 2006). Por otra parte, el patrón de asentamiento disperso presenta importantes dificultades para el control. Además, la diversidad de superficies agrícolas y espacios reservados para la recolección evocan una heterogeneidad de producción, contraria a una decisión centralizada (Cruz, 2006). Si bien La Aguada representa un momento de complejidad social, con un aumento de la población que se refleja en la multiplicación de sitios de habitación y producción agrícola, sumado a la estandarización cerámica en la que se plasman nuevas modalidades discursivas desde la iconografía, el registro arqueológico no daría cuenta de la intensificación de las desigualdades sociales, siendo válido hablar de sociedades corporativas (Cruz, 2006). Esta interpretación nos aleja de la figura del señorío y abre nuevas posibilidades para repensar La Aguada.

Jaguares y chamanes

En la sierra de Ancasti aparece el jaguar, escondido en el monte, pintado en las piedras. Sabemos que es él porque además de garras y colmillos, el cuerpo felínico está marcado con sus manchas características. Si bien en la actualidad el hábitat del jaguar se encuentra a varios cientos de kilómetros, en las planicies calurosas de la región chaqueña, es muy posible que en tiempos anteriores el hábitat del jaguar se extendiera a otras regiones cuyo microclima fuera más húmedo y su vegetación más exuberante, como los valles de Ambato y Paclín. Seguramente su extinción fue producto de la colonización de tierras, la deforestación y las actividades agroganaderas (Cruz, 2002). Leyendo las

representaciones rupestres, también la sierra de Ancasti pudo haber estado habitada por jaguares.

Además de La Tunita, en Ancasti hay otras cuevas con diseños muy especiales, como la Candelaria y Oyola.



Imagen 23: Cueva de la Candelaria. Fotografía de Leyla Darwiche

En la cueva de la Candelaria el jaguar domina la escena. Con una soga al cuello, se encuentra sobre un grupo de personas que forman una fila. También hay aves, posiblemente suris o avestruces. A un costado, dos personas golpeando lo que podría ser un tambor. Ana María Llamazares explica que las pinturas de la cueva de La Candelaria fueron hechas en la fase tardía de La Aguada, según demuestran los fechados radiocarbónicos, entre el 700 y 1300 de la era cristiana (Llamazares, 1997). Esta autora sostiene que el jaguar fue tanto animal tutelar o alter ego de lxs chamanxs como representante del mundo de arriba o celeste. La cosmovisión andina habla de mundos superpuestos: el mundo de arriba era representado por el jaguar, el mundo subterráneo se asociaba a las ranas y serpientes, y en el mundo del medio el humano (a veces representado por abstracciones o formas geométricas) era el propiciador de la conexión entre los diversos planos. A su vez, la autora subraya la influencia de los pueblos de la selva amazónica y del Chaco, donde aún existe la mímisis entre el humano y el felino. De

esta manera observamos una doble influencia, del mundo andino y el amazónico, sobre lxs chamanxs de La Aguada (Llamazares, 2000).

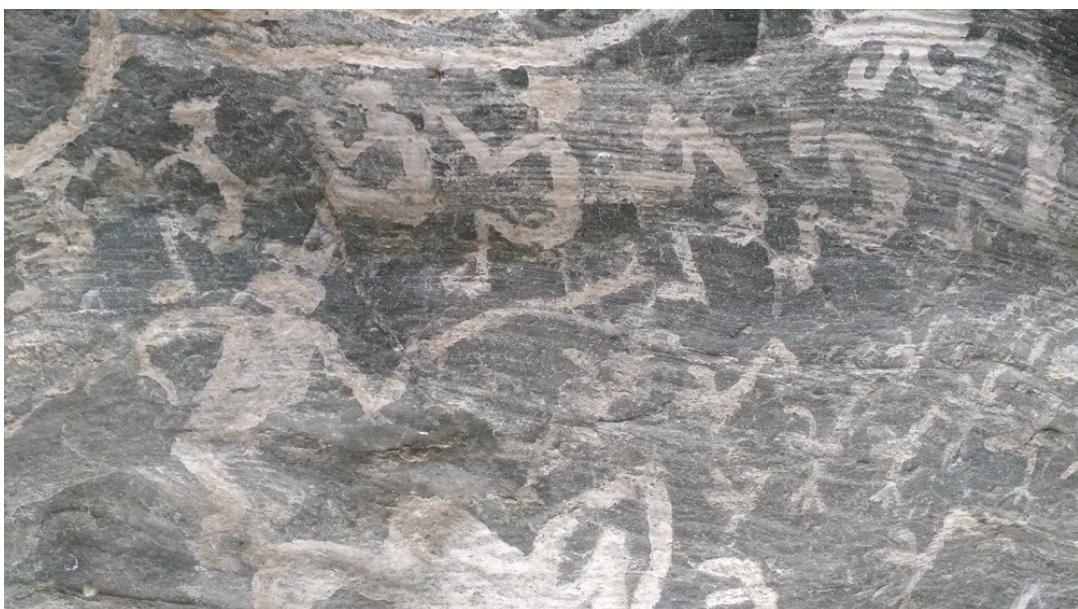


Imagen 24: Cueva de la Candelaria. Fotografía de Leyla Darwiche

Las pinturas de La Candelaria están rodeadas por un tupido bosque subtropical donde se destaca entre las variedades locales el cebil. Estos bosques, ubicados a 400/800 metros sobre el nivel del mar, servirían como fuente de aprovisionamiento de las semillas de este árbol (*Anathenantha colubrina* var. *cebil*). Las semillas de cebil eran utilizadas por lxs chamanxs para producir estados alterados de conciencia. El complejo del rapé (tabletas, tubos y cucharas) relacionado con La Aguada, incluye objetos asociados a las prácticas de consumo de las semillas de cebil, en forma de polvo para ser inhalado. Este polvo también fue fumado en pipas, en el altiplano de la Puna argentina, hace más de 3000 años (Llamazares y Martínez Sarasola, 2011).

El consumo de plantas y sustancias para generar la transformación chamánica es un fenómeno transcultural. Podemos entender al chamanismo como visionario porque hace visible lo invisible, a partir de la alteración de la percepción. El/la chamán/a, como vínculo entre lo humano y lo no humano, realiza un viaje para tener una visión. La transformación le posibilita al/a chamán/a acceder al arte de curar, obteniendo visión de rayos X. Posee la capacidad de desdoblarse y de comunicarse con los muertos, reforzando la iconografía la idea de dualidad de los seres (Llamazares, 2000). El felino es el alter ego del/a chamán/a

que, a través de su transformación, logra unir el mundo de la naturaleza, el mundo sobrenatural y el humano.



Imagen 25: Chamán (La Tunita)

En base a estudios realizados con indígenas del Amazonas colombiano, Gerardo Reichel Dolmatoff exploró el fenómeno del chamanismo y la significación del hombre-jaguar (1978). Este investigador habla acerca del payé (chamán), quien gracias al uso de las “plantas de los dioses” puede transformarse en jaguar. El chamán o payé puede, a través del consumo de sustancias psicoactivas, conocer el universo, volar por el macrocosmos, dominar al trueno, penetrar en la vía láctea y establecer una comunicación con el Dueño de los Animales para negociar la cacería. El chamán es una autoridad moral para la comunidad y, gracias a su intervención, logra establecer un equilibrio, propiciando la reproducción de los animales. El chamán es un ecólogo cuyas funciones apuntan a la gestión, conservación y reproducción de la selva. Tiene el poder de transformarse en jaguar o anaconda, incluso después de su muerte (Reichel Dolmatoff, 1978).

La iconografía da cuenta que lxs chamanxs practicaban el arte del desdoblamiento, accediendo a otros planos de la realidad favorecidos por el consumo de sustancias psicoactivas. El chamanismo en Sudamérica ha utilizado diferentes plantas para uso ritual: cebil, ayahuasca, floripondio, chamico, canelo, coca, tabaco, san pedro o wachuma. Esto ha recibido la condena de la sociedad occidental denominando a las plantas sagradas como alucinógenos, considerándolas drogas (Llamazares y Sarasola, 2011).

Alucinar se equipara a delirio, a locura, una manera muy diferente de entender el uso y los efectos de estas sustancias.

En los aleros de la sierra de Ancasti el arte rupestre da cuenta de rituales representados en una potente iconografía. Las pinturas nos muestran que lxs chamanxs usaban máscaras felínicas o adornoscefálicos para magnificar la cabeza, lugar donde residía el poder que manejaban. Según Llamazares, la sociedad en tiempos La Aguada no parece haber sido belicosa, reforzando de esta manera la idea del chamán como guía de la comunidad en la interpretación de la iconografía de las pinturas rupestres y desestimando la imagen del guerrero o sacrificador. La cueva de la Candelaria sirve de ejemplo ya que la escena representada muestra a varias personas participando de un ritual o ceremonia colectiva (Llamazares, 1997).

Pinturas en las cuevas

Otro sitio de arte rupestre destacado se encuentra en Oyola, Depto. El Alto. Los investigadores señalan los múltiples sentidos de las pinturas rupestres que se encuentran allí. Conforman montajes realizados en diferentes tiempos y expresan múltiples significados, siendo policrónicos y polisémicos (Quesada y Gheco, 2015). A través de las pinturas los antiguos habitantes establecían un diálogo que atravesaba el tiempo. En este conjunto de cuevas pueden observarse diferentes diseños que conectan tiempos y personas. Quesada y Gheco (2015) aseguran que en las cuevas de Oyola los dibujos fueron realizados en épocas muy distintas. Un felino de Aguada, camélidos con forma de media luna, un jinete, un mensaje escrito en 1935. El tiempo no es una línea recta sino una conversación entre habitantes de distintas épocas. Esta diacronía en la ejecución de las pinturas es lo que permite hablar de un diálogo que se establece entre distintos tiempos, continuando esta interacción hasta el presente. Los mismos lugares atravesados por miradas y lógicas diferentes. Por maneras distintas de transitar el lugar y de habitarlo.

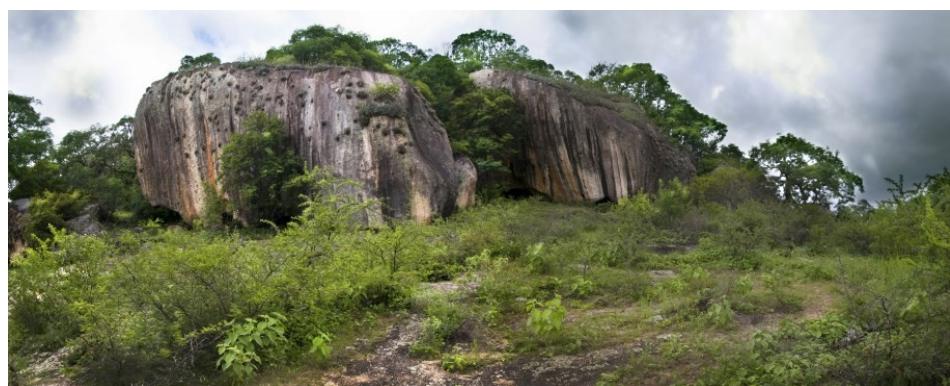


Imagen 26: Oyola. Fotografía extraída de Internet

Por otra parte, en la sierra del Alto-Ancasti se ubican más de 100 cuevas con arte prehispánico y colonial. Los primeros equipos de arqueólogos que trabajaron en la zona fueron dirigidos por Nicolás de la Fuente, Ángel Segura, Amalia Gramajo y Martínez Moreno (Quesada y Gheco, 2011). Con los años, muchos investigadores reforzaron la idea de que el arte rupestre de la sierra podía asignarse a la cultura La Aguada. A pesar de esta imagen homogénea, en Oyola, por ejemplo, Quesada y Gheco (2015) han podido constatar que la variabilidad de motivos, la diferencia en la composición de las mezclas pigmentarias y la diversidad de colores utilizados, da cuenta de que las pinturas no son el resultado de un único evento de pintado. A pesar de que los fechados en la cueva de la Candelaria y el abrigo del Campo de Las Piedras hablan de un período de realización de las pinturas comprendido entre los siglos IV y IX de nuestra era (Boschín y Llamazares, 1996), este es sólo un segmento de la historia regional. En Oyola las imágenes parecen corresponder a un mismo momento atemporal de realización. Pero una mirada más detallada revela la complejidad, dando pistas de la diacronía de su ejecución, en un proceso de formación y transformación de los abrigos (Quesada y Gheco, 2015).

Otras miradas

Nos enseñan que nuestra historia comienza a partir de la conquista española, ya que desde el momento en que fuimos conquistados contamos con los relatos escritos de los cronistas, que dan cuenta de una supuesta realidad que describen en sus crónicas. Pero posiblemente estos relatos hablen más de los que escriben, de los que designan, que de lo designado, expresando el deseo colonial de dominio materializado en la escritura

alfabética, un dispositivo que nombra y establece el derecho del conquistador sobre lo que designa (Haber, 2015). La conquista es la que nos permite entrar en la historia, ya que el colonialismo es el punto cero universal de la experiencia humana (Sheperd, 2015). Y el control de los cuerpos no será suficiente, también se desarrollarán diferentes dispositivos para lograr el control de las subjetividades. La violencia epistémica que implica esta universalización, esta predación del conocimiento local, esta subalternización, consiste en la globalización y la normalización de las relaciones espacio-temporales, bajo las ontologías y las epistemologías occidentales (Haber, 2015).

En nuestra prehistoria, la historia de los pueblos que habitaron alguna vez el territorio que hoy es la Argentina, se destacan lxs alfarerxs La Aguada por su refinada cerámica negra pulida, grabada o pintada. Pero, al parecer, estos pueblos que florecieron y decayeron antes de la conquista española no tienen nada que ver con nosotros, habitantes del presente. Los pueblos de La Aguada no son antepasados de los habitantes actuales sino objeto de estudio de los investigadores, y también forman parte de las curiosidades que deben conocer los turistas cuando visitan los sitios arqueológicos. Se levanta un muro entre el pasado y el presente, se abre una grieta. Entonces, debido a esta ruptura metafísica (Haber, 1999), lo indígena quedará relegado al pasado, al mundo de los arqueólogos. Y ya no podremos acceder al pasado sino a través de intermediarios especializados. Sólo a ellxs podremos preguntarles por qué las historias de humanos que se transforman en jaguares aún se escuchan, aunque en voz muy bajita, en los relatos de algunxs abuelxs (Sempé y Gentile, 2006).

El discurso arqueológico habla de La Aguada como un momento particular en la prehistoria del NOA. Lxs arqueólogxs nos cuentan sobre lo que sucedió en el pasado. Están autorizados a hablar de él, apoyándose en la existencia de restos materiales que dan cuenta de la autenticidad de su conocimiento sobre el mismo. A partir de estos restos, se ordena, se nombra y clasifica el pasado, estableciendo un criterio de verdad para comprender como fueron los hechos. El colonialismo disciplinario no pregunta, sino que establece sus criterios para afirmar un sentido de realidad. Este sentido se impone hace mas de 200 años, gracias a una estrecha relación entre ciencia, modernidad, estado/nación y capitalismo (Haber y Grosso, 2020).

Los discursos y prácticas disciplinarias que nombran y jerarquizan lo existente se reconvierten en discursos y prácticas de intervención, movilizadas por la arqueología

posdisciplinaria. La rentabilización turística en tiempos de neoliberalismo implica al discurso arqueológico como proveedor de signos y sentidos históricos y culturales localizados (Haber y Grosso, 2020). Entonces, la arqueología se vuelve funcional a la industria cultural, tanto en el ámbito privado como estatal. El conocimiento académico produce una verdad autorizada y útil, un discurso sobre lo que sucedió al servicio de la expansión mercantil. La comercialización de la “barbarie” en manos del multiculturalismo posdisciplinario encubre la violencia simbólica de la disciplina. Implica la violencia de invisibilizar otras maneras de conocer, imponiendo una monolengua dominante y desconociendo el agenciamiento local (Haber y Grosso, 2020).

El discurso de La Aguada, desarrollado por la disciplina arqueológica y reforzado en un contexto posdisciplinario, se ha sustentado en la imposición de la matriz civilizatoria que reproduce una concepción hegemónica donde la jerarquización de las relaciones es permanente, implicando la violencia y el dominio sobre seres y “recursos”. Sin embargo, otras concepciones se sustentan en diferentes formas de relacionarse y de entender la vida. Distintas maneras de comprender al chamán y al jaguar.



Imagen 27: Jaguar (La Tunita)

Otras miradas respecto del jaguar nos permiten diferentes ontologías, que no perciben la dominación humana sobre la naturaleza y sobre los otros seres, sino que desarrollan un sistema de crianza mutua, donde alimentar la vida implica cuidado y cariño (Haber, 2011). Bajo esta perspectiva la reciprocidad es lo que regula las relaciones entre los grupos humanos, y entre humanos y no humanos. Las relaciones entre los seres determinan los procesos de generación y destrucción de la vida. Bajo una mirada diferente, la figura del jaguar puede asociarse en los Andes al Señor de los Animales (Arnold, 2016). Este ser, generalmente representado como una entidad antropomorfa o como un animal, no es el gobernador de un reino según parámetros judeo-cristianos. Es un ser espiritual que vigila a los animales como partes de su mismo ser, estableciendo códigos éticos que regulan las relaciones entre cazadores humanos y animales. El jaguar, entendido como guardián de los animales, está al acecho de los cazadores que no cumplen con las normas éticas, excediéndose y cazando más de lo que necesitan. Como Coquena y Pachamama, castiga a quien no cumple con las pautas de reciprocidad (Arnold, 2016). También el jaguar es considerado guardián de las fuentes de agua y de los pastizales de los cerros, y cumple un papel fundamental en la creación de las nubes que se transformarán en lluvia, permitiendo que la vida se reproduzca (Arnold, 2016). El felino está asociado a la divinidad prehispánica conocida como Illapa, el rayo, principio fertilizador de las lluvias y el granizo (Cruz, 2002).

Por otra parte, el jaguar, como habitante de las selvas, de las tierras bajas y húmedas, es representante del espacio no socializado, de la potencia vital del mundo salvaje y de las fuerzas genésicas del cosmos (Cruz, 2002).

De manera general, para los actuales campesinos de la región andina, las tierras bajas son fuente de peligro y de enfermedades desconocidas. Encarnan un mundo no socializado y relacionado con los saqras, las fuerzas vivas de la naturaleza ligadas con los espacios salvajes y no cultivados, con los diablos, los muertos y los ancestros. Tanto en la época prehispánica como en la actualidad este mundo caótico y peligroso es también fuente de fertilidad, de generación y mayor concentración del principio vital del cosmos en constante circulación y que anima a todos los organismos vivos (Cruz, 2002:228).

Estas miradas acerca del jaguar nos permiten releer el fenómeno de La Aguada, teniendo en cuenta otras maneras de entender las relaciones entre los seres, donde no siempre se impone el modelo jerárquico y de dominio, de desigualdad y violencia. Donde la crianza de la vida incluye también la muerte, como parte de un ciclo vital que se regenera de forma permanente, implicando la transformación de la materialidad.

Es posible repensar el pasado prehispánico desde otras perspectivas, dejando a un lado la preocupación por el poder y el dominio, que impone la civilización occidental. Pero, más que analizar e interpretar, creo que es importante intentar establecer una conversación con el pasado, escuchar a lxs abuelxs, preguntarle a las piedras, hablar con el jaguar. Este diálogo puede llevarnos hacia un tiempo-espacio otro, lejos de los parámetros que occidente impone, en una conquista que nunca termina, sino que avanza y se apropiá de nuestros territorios y de nuestra historia.

La protección del Patrimonio y el Parque Arqueológico

En el año 2003 el arqueólogo Domingo Carlos Nazar presentó su tesis de maestría desarrollando una propuesta de activación patrimonial para La Tunita: “Parque arqueológico La Tunita. Puesta en valor integral del arte rupestre de la vertiente oriental de la Sierra de Ancasti, Provincia de Catamarca, Argentina” (Nazar, 2003). Nazar destacó, en su trabajo, la relevancia arqueológica del área, sugiriendo una gestión integral del patrimonio de esta región. Planteó un plan de manejo para el futuro Parque, teniendo en cuenta el paisaje cultural del mismo. Estableció sus límites, y realizó una zonificación en el área. A través de diferentes programas diagramó la manera de llevar a cabo la gestión del Parque Arqueológico, teniendo en cuenta diferentes aspectos: Programas de operaciones (construcción y mantenimiento), Programas de manejo del Patrimonio Cultural (conservación de los sitios, investigación y monitoreo), Protección de los recursos naturales y Educación Patrimonial.

El 13 de Agosto del año 2007, a través de un decreto del Poder Ejecutivo Provincial, se creó el Parque Arqueológico La Tunita. Este hecho fue consecuencia directa de una denuncia presentada por Carlos Nazar a raíz del avance de un proyecto de construcción de cabañas turísticas en una zona cercana a las cuevas con pinturas. Este proyecto comenzó con la realización de un camino que permitía acceder a los sitios de arte

rupestre con vehículos. Estos proyectos no tenían la autorización correspondiente y representaban un alto riesgo para un lugar que comenzaba a ser promocionado turísticamente pero no contaba con la protección necesaria para su conservación. A pesar de este decreto, el Parque siguió siendo solo un nombre durante varios años más. Paralelamente, la difusión y el conocimiento del sitio a nivel nacional e internacional se incrementaron, llegando periódicamente visitantes de distinta procedencia para conocerlo. Este aumento de visitas provocó un impacto considerable, desde fogones que se realizaron muy cerca de los aleros con pinturas, hasta escrituras y raspaduras sobre las paredes de las cuevas pintadas. También se tuvieron noticias en reiteradas oportunidades de la tala de árboles dentro del perímetro del Parque.

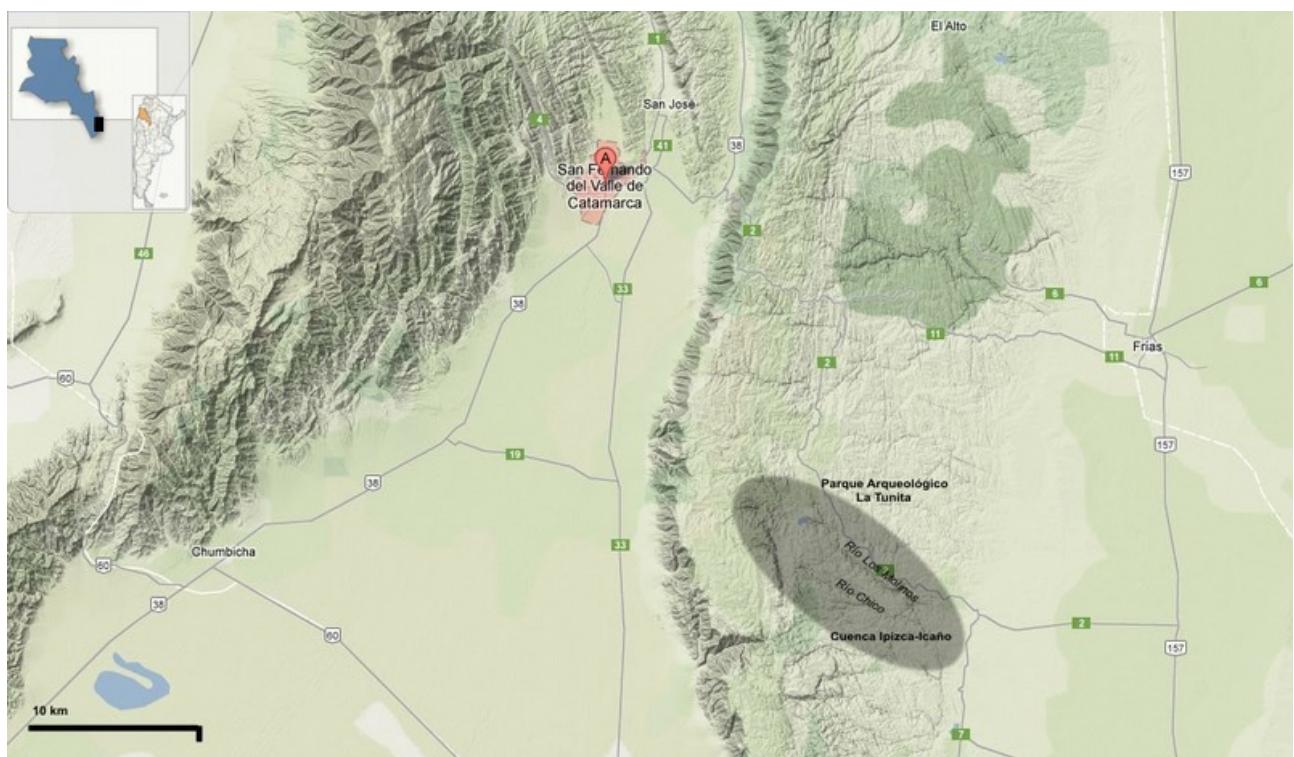


Imagen 28: Ubicación del Parque Arqueológico La Tunita. Imagen facilitada por C. Nazar

La creación del Parque Arqueológico tenía como motivo fundamental la protección del patrimonio de la región, concebido de manera integral, incluyendo el marco cultural y natural (Nazar, 2003). Además, se contemplaba un manejo participativo, donde la comunidad pudiera tener incidencia y tomar decisiones con respecto al futuro del Parque. A partir de un proceso de activación patrimonial se pretendía favorecer a los pobladores a

través de los beneficios económicos que el desarrollo del turismo cultural podría generar en la región (Nazar, 2013).

Patrimonialización y despatrimonialización

En septiembre del 2017 regresé a Potrero. Esta vez realicé una de mis prácticas de trabajo de campo produciendo los textos para los carteles del Parque Arqueológico La Tunita. Junto a Carlos Nazar colaboramos en la puesta en valor del lugar, especialmente en lo referido a la demarcación de senderos y recorridos. También se presentó una propuesta de textos e imágenes para los carteles del centro de interpretación. La Fundación de Historia Natural Félix de Azara estaba financiando y dirigiendo las obras que tenían por objetivo final la inauguración del Parque. De esta Fundación, con sede en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, depende la Universidad Maimónides.



Imagen 29: Centro de interpretación del Parque (Domos)

Fotografía facilitada por Carlos Nazar

El día que llegamos nos acercamos al lugar donde se estaba realizando la construcción de plataformas de cemento sobre las que se levantaría el futuro Centro de Interpretación. La selección del lugar fue lo que primero nos sorprendió. Se había elegido un espacio muy cercano al arroyo. Rodeado de pircas y destinado a la chacra en épocas recientes, el

sitio era sumamente húmedo. Además de los inconvenientes que la humedad pudiera acarrear, estaba el tema de los baños. Pensaban construir y acondicionar un espacio para recibir turistas, por lo tanto contar con baños era algo fundamental. Pero al estar tan cerca del arroyo, la construcción de los mismos podría representar graves inconvenientes para los pobladores. La cámara séptica y el pozo ciego quedarían próximos a la toma de agua de la Escuela, donde asisten lxs niñxs de las comunidades de Potrero de los Córdoba y de Santa Gertrudis.

Finalmente, el Centro de Interpretación, realizado con materiales traídos desde Buenos Aires, por constructores llegados de Buenos Aires, fue terminado en poco tiempo. Consistía en dos pequeños domos o construcciones abovedadas, hechas con madera y vidrio. Se revistió la madera con un material impermeabilizante, pero resultaba fácil advertir la corta durabilidad de la obra. Además de los domos, los senderos habían sido preparados, contaban con carteles y hasta con algunos bancos para sentarse a descansar. El Parque estaba listo para ser inaugurado.

El Parque Arqueológico, a pesar de todas las dificultades, comenzaba a tomar forma. El proyecto de activación patrimonial de La Tunita estaba listo para ser presentado a las autoridades, a lxs vecinxs, a la comunidad, y se observaba apuro por tener todo listo para inaugurarlo. Sin embargo, de un momento a otro, la situación cambió completamente. La inauguración del Parque se fue postergando hasta perderse en el olvido. Durante meses se mantuvo el portón cerrado, era imposible pasar. Tiempo después visitar La Tunita se convirtió en una tarea difícil. Sólo con una autorización de la Dirección Provincial de Antropología se podía acceder al sitio. Esto último me lo decía el vecino de Potrero de Los Córdoba contratado como guardaparque, la única persona autorizada a realizar las visitas guiadas, y encargado del mantenimiento del lugar.

Pero la no inauguración del Parque no fue el único tema que conmocionó a lxs vecinxs ese año. En enero y febrero del 2017 se realizó una exploración de subsuelo en Santa Gertrudis, en busca de litio en pegmatita. Unos 5 km antes de Potrero de los Córdoba, desde Ancasti. Es un sitio muy conocido porque allí viven las tejedoras de coyoyo o seda silvestre. La antigua mina donde se realizó la exploración de subsuelo está a solo 500 metros de sus casas. Posiblemente este proyecto entra en pugna con el proceso de patrimonialización que se estaba llevando a cabo en La Tunita. Según Carlos Nazar (comunicación personal) se viene gestando un proceso de despatrimonialización en la

zona. Casualmente el avance de los proyectos de megaminería coincidió con la paralización de las actividades en relación al Parque.

Las expectativas de un supuesto desarrollo económico para la región a través del turismo cultural se congelaron. El nuevo proyecto minero entró pagando sueldos muy elevados para lo que en Ancasti acostumbra ganar un peón que hace changas o un becado municipal. Por eso varixs vecinxs recibieron las seductoras promesas de la empresa minera con optimismo. El Parque La Tunita quedó opacado por los nuevos proyectos que el capital internacional pretende implementar, ampliando la frontera extractiva para controlar nuevos territorios.

Transformaciones

Llegar a La Tunita me llevó al jaguar. Para comprenderlo, para involucrarme, fui recorriendo senderos y caminos. El jaguar apareció inesperadamente en el relato de Patricio Funes, un vecino de Potrero que, a pedido de Carlos Nazar, recordaba la historia de su tío abuelo, Juan Cuello, que había matado al último tigre. Su padre le contó que cuando tenía unos 12 años estaba cerca de las casas de piedra y vio un extraño animal grande como un ternero. Fue a contárselo a su tío, pero no le creyó. Al rato llegó Pedro Falcón y aseguró haber visto cerca de las cuevas unas huellas grandes como platos. Entonces convocaron a los demás hombres del caserío y salieron a buscar al animal. Con docenas de perros iban.



Imagen 30: Patricio Funes

Lo hallaron en una banda del río, escondido entre las piedras. Primero los perros le tenían miedo, pero cuando empezaron a animarse a atacar, el animal los abrazaba, los quebraba y quedaban ahí tirados. Luego saltó de una banda a la otra del río, un salto impresionante que terminó bautizando aquel lugar, hoy conocido como el Salto del Tigre. Como no podían atraparlo por lo rápido que corría, luego de mucho perseguirlo, se les ocurrió ofenderlo, ya que era sabido que cuando insultaban a la madre ahí nomás se paraba. Le gritaron: ¡parate cochino, la madre que te parió! Entonces el tigre se paró, y así erguido lloró. Le corrían las lágrimas porque sabía que lo iban a matar. Aprovecharon y le pegaron un tiro en la frente. Según dicen, era el último uturuncu, ese día murió el último hombre-tigre.

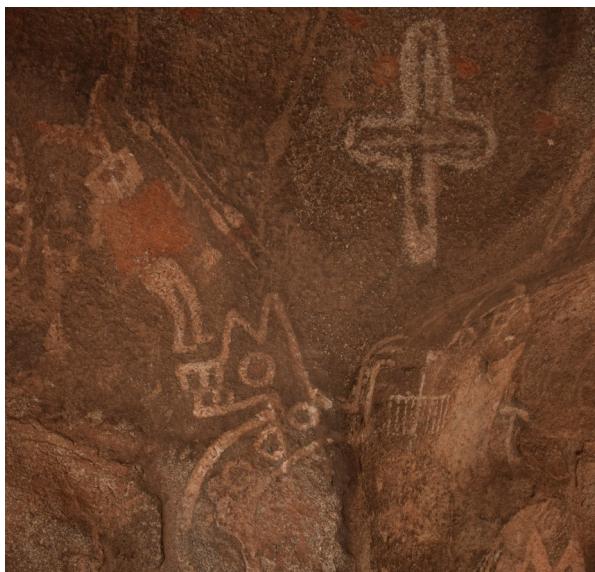


Imagen 31: Jaguar y Chamán



Imagen 32: Patricio con lazos

Pero, a pesar de todo, creo que el jaguar sigue aquí entre nosotrxs. El jaguar aún nos habla de aquellos tiempos en que los seres podían tomar múltiples formas, cambiar de ropa manteniendo una humanidad común, un tiempo en el que animales y personas compartían los mismos códigos, reconociéndose y relacionándose como seres con agencia. Como señala Eduardo Viveiros de Castro:

(...) los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una "ropa") que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan sólo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes (Viveiros de Castro, 2004: 39).

Es el chamán quien podía cambiar de ropa para volverse jaguar, ampliando su visión y estableciendo comunicación con los seres no humanos.

El chamanismo amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades específicas con miras a dirigir las relaciones entre estas y los humanos (Viveiros de Castro, 2004: 42-43).

Desde una configuración relacional, el perspectivismo amerindio comprende al mundo como un espacio habitado por diferentes sujetos o personas, humanos y no humanos, con diferentes perspectivas acerca de la realidad circundante. Por ejemplo, "para el jaguar la sangre es cerveza de mandioca". Lo que unos llaman Naturaleza, bien puede ser la Cultura de los otros. En este sentido, la Naturaleza o la forma exterior es diversa, contemplando de esta manera la existencia de múltiples Naturalezas, y la Cultura o el ámbito de lo humano es común a todos los seres, concibiendo una diversidad de cuerpos y una unidad espiritual. Esto implica desustancializar las categorías de Naturaleza y Cultura, volviendo a llenar los conceptos de contenidos diferentes. Estas concepciones son registradas en muchas etnografías suramericanas, que nos develan la existencia de un tiempo mítico, en el que existía un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales. Por lo tanto la condición común a humanos y animales no es la animalidad sino la humanidad (Viveiros de Castro, 2004).

En este entramado de territorios y tiempos superpuestos, de naturalezas y seres, las cuevas con pinturas nos conectan, nos comunican, y en esta comunicación se van estableciendo diferentes relaciones. Con el pasado, con el presente, entre lo global y lo local. Las casas de piedra son parte de Potrero, de Gertrudis, las casas de los antiguos habitantes que siguen presentes, como Salomé, que continúa encontrando a las vaquitas perdidas cuando le prenden una vela.

Capítulo II: PASTORES, TEJEDORAS Y MARIPOSAS

Tejedoras de coyoyo: hilando historias y seda.



Imagen 33: Capullo de Coyoyo. Fotografía de M.Serafino.

Comencé investigando sobre los tejidos producidos localmente con seda nativa, silvestre o autóctona, para un fanzine que realizábamos con una amiga, Paula Fígoli, artista plástica y poeta. Pensado como lectura para todo público y repartido en forma gratuita, “Ancasti Silvestre” intentaba ser un material que sirviera para comunicar y reflexionar sobre alimentación, salud, historia (o mejor dicho, las diferentes historias que nos constituyen) y ambiente (entendido como una totalidad de la que formamos parte). Además de publicar nuestros poemas y dibujos, teníamos la posibilidad de visibilizar hechos o situaciones, para pensarnos como comunidad, lo que nos diferencia y nos une, los problemas y las soluciones. Queriendo escribir sobre las tejedoras de coyoyo, como las llaman en Ancasti, en el año 2015 conocí a Juana. Ella, cocinera de la escuela, madre de muchos hijos, es tejedora de peleros, gruesos tejidos que forman parte del apero de

los caballos, y también sabe hilar seda silvestre. Vive en Bella Vista, depto. El Alto. Tuvimos una larga charla y, del encuentro, surgió una primera nota sobre las tejedoras de seda.



Imagen 34: Capullos recolectados, en lo de Paula Romero

El hilo de seda silvestre se elabora a partir de los capullos de un gusano que empupa en árboles y arbustos del bosque nativo de la Sierra de Ancasti, hasta transformarse en mariposa. Este insecto conocido localmente como “coyoyo”, del orden de los lepidópteros, familia *Saturniidae*, género *Rothschildia*, forma una cápsula que queda colgada de las plantas, hasta que escapa de ella volando, luego de su metamorfosis (Jurado y Zapata, 2018). No debe ser confundido con la cigarra, conocida popularmente con el mismo nombre en el resto de Catamarca. El color de la seda varía según las plantas parasitadas por la oruga, desde el marrón oscuro al beige. El insecto que produce la seda natural, abundante en distintas regiones de la provincia, se ve gravemente afectado en la actualidad por la fumigación de los campos y el desmonte. Es por eso que ha mermado notablemente en las zonas bajas (Kriscautzky y Gómez, 1984).

En el año 2016, en el primer viaje de campaña, conocí a Paula Romero. Había escuchado hablar mucho sobre ella, sabía que era reconocida en Ancasti por los delicados tejidos de seda natural que confeccionaba. Guardo de ese primer encuentro más imágenes que palabras: ella parada junto al telar de palos, la larga urdimbre en el telar, los capullos del gusano de seda colgando como guirnaldas a un costado de la casa, Paula y yo sentadas

junto al brasero tomando café, el huso con el finísimo hilo de seda, las mariposas de colores bordadas en una manta, el jardín lleno de plantas... Hice demasiadas preguntas. Quise saber cómo había aprendido a hilar y tejer con coyoyo, y fue inquietante la respuesta de Paula. Ella remarcaba que nadie le había enseñado, simplemente había aprendido mirando a las mujeres tejedoras.

Paula Romero tenía 80 años entonces, y aún vive en Santa Gertrudis. Cuando era niña quedó a cargo de Salomé (hermana de su marido), una mujer muy especial, respetada por todxs. Salomé curaba, atendía partos, criaba “hijos del corazón”, y tejía con seda natural. Todavía hoy, comentaban los vecinos, le encargan a la difunta Salomé curar o encontrar animales perdidos. Paula, sin embargo, se resistía a hablar de ella, negaba los supuestos dones o poderes que poseía y cambiaba de tema. Se manifestó devota de Jesucristo y la Virgen y, como prueba de su fe, construyó una pequeña capilla frente a su casa, unos años atrás, cumpliendo una promesa, que no le hizo a la Virgen, sino al Señor de la Salud. Ella guarda una figura de este Cristo que pertenecía a la familia de su marido. Lo guardaba muy cerca, junto a la cama. Recuerda que cuando enfermó gravemente uno de sus hijos, le pidió al Señor de la Salud que lo curara. Por supuesto, el Señor cumplió y ella construyó una capilla para él, en señal de gratitud y devoción. Pero parece que el santo no quiso mudarse a la capilla, pues cada vez que intentó llevárselo por algún motivo tropezó y ambos cayeron. Entonces, finalmente, desistió y terminó dejándolo en su habitación y, en la capilla, colocó a la Virgen del Valle. Mucho después comprendí las respuestas y los silencios de Paula, cuando me fueron llegando comentarios sobre Salomé y su vinculación con la brujería.



Imagen 35: Paula Romero con el Señor de la Salud



Imagen 36: Telar de Paula



Imagen 37: Tejido de seda silvestre



Imagen 38: Paula Romero en el telar

Por otra parte, Paula transmitió una idea muy interesante sobre el aprendizaje, entendiéndolo como un proceso personal de observación y reflexión. Podríamos pensar que, en oposición a esta manera de internalizar los conocimientos y las prácticas (que también son conocimiento), estaría la enseñanza, referida a un intento por parte del educador de inculcar algún tipo de contenido y/o destreza específica. En su recuerdo las tejedoras mayores aparecen como indiferentes al proceso de ella, como niña que aprendía. Sin embargo, presiento que justamente la estrategia de las tejedoras era contagiar con su labor a las más pequeñas, sin hablar ni explicar, desde un lenguaje de gestos y movimientos.



Imagen 39: Mariposa bordada por Paula



Imagen 40: Mortero de algarrobo



Imagen 42: Josefa Quiroga mostrando la preparación de capullos



Imagen 41: Pan hecho a las brasas

Las pequeñas aprendían a hilar observando, pero primero aprendían a tejer en el telar. Esto nos comentaba Josefa Quiroga, otra tejedora de coyoyo, vecina de Paula, también criada por Salomé. La conocí en uno de mis viajes a Santa Gertrudis y Potrero de los Córdoba a fines del 2016 acompañando a Carlos Nazar. Nos contó muchas cosas cuando fuimos a verla. Explicó cómo ablandaba los capullos en lejía y calculó qué cantidad le ponía al tarrito de lata que calentaba en el fogón, ayudada por su nieta. La niña, llamada Florencia, estaba aprendiendo a tejer. Su madre, Elvira Bulacio, nuera de Josefa, nos sorprendió con su destreza para hilar la seda natural haciendo hilos muy delgados, como los de coser. Elvira hila y teje, y lo hace maravillosamente. Conocerlas fue muy importante, ver que las tejedoras de coyoyo continuaban contagiándose de la belleza de la seda, aprendiendo el arte de hilar y tejer desde el compartir el día a día. Barrer el patio,

hacer el pan a las brasas, tejer en el telar, regar las flores del jardín, aprender a cuidar y crear para que sea posible la vida.



Imagen 43: Elvira Bulacio y su hija Florencia

Josefa tenía entonces setenta años. A diferencia de Paula, recordaba con mucho amor y gratitud a Salomé, y también a las hermanas de ella. Cuenta que las mayores compartían el oficio de tejer, y eran reconocidas por la calidad de sus tejidos. Decía Josefa que las niñas se dedicaban a tejer en el telar, y las mujeres a hilar. Esta tarea requiere especial destreza y determina la calidad del tejido. Afirmaba que los tejidos estaban hechos con hilo muy fino, convirtiéndose en telas suaves y livianas. Varios vecinos de los parajes antes nombrados, como los hermanos Heredia o Patricio Funes, recuerdan cómo sus madres hilaban coyoyo. Comentaban que las madres hilaban, los padres tejían y los niños recolectaban capullos. El aprendizaje se realizaba desde las experiencias de lo cotidiano. Josefa nos habla del aprendizaje como esa forma de ir entendiendo, de poder hacer, de ser uno más en la comunidad. Aprender como sinónimo de crecer. Mientras aprendemos crecemos, y el conocimiento pasa a ser una experiencia vital que se nutre del intercambio interpersonal. Lejos de esto, las instituciones educativas han convertido al conocimiento en la llave para obtener prestigio, privilegios y poder, y la educación, cargada de valores abstractos, ha pasado a ser productora de títulos cotizables en el mercado (Illich, 1977).

En un viaje posterior fuimos a ver un poncho de coyoyo hecho hace más de cincuenta años. Por lo que pude escuchar, estas mantas tenían múltiples usos. Los recuerdos hablan de una prenda especial, para lucir en las visitas a la Villa. Pero también podía ser llevada en el caballo para eventuales necesidades, por ser un tejido abrigado e impermeable. El viejo tejido era conservado por Helena Bulacio, una de las hijas del que fuera su dueño, hermana de Elvira. Había sido hecho por la tía de ambas, hermana de su padre, su nombre era Ignacia Bulacio, tejedora de coyoyo y ollera. Fue la última ollera de Ancasti o, por lo menos, así cuenta la gente. Los que la conocieron la recuerdan preparando la arcilla en el patio para hacer vasijas. Algunas eran para cocinar, otras para mantener fresca el agua. Esta mujer terminó sus días lejos de Ancasti, pero perdura su presencia a través del recuerdo, y de la tela de seda que guarda su familia. Es la tela con más antigüedad que hemos observado hasta el momento, ya que por el testimonio de los vecinos unos años atrás llegaron comerciantes desde Córdoba para comprar cosas antiguas. Seguramente pudieron conseguir varios tejidos, muebles y objetos, que se llevaron lejos de la sierra.



Imagen 44: Hilo de seda hecho por Elvira Bulacio

Las tejedoras, las mujeres de Ancasti que aprendían a hilar y tejer la seda, la lana de oveja, a hacer arrope, a criar hijos propios y ajenos, a preparar té con yuyos que curan,

vian en el tiempo para estar hoy presentes, en forma de recuerdos, como parte de la memoria colectiva. Acompañan a las mujeres que desde las casas tejen la urdimbre de tareas necesarias para que la vida continúe. Paula recuerda cuando sembraban el trigo, y lo trillaban con caballos. Cuando molían el maíz en el mortero de quebracho para preparar el locro o la mazamorra. También cuenta cómo ayudó a su madre y sus hermanos discapacitados, tejiendo para poder mantenerlos. Después, durante la crianza de sus hijos, siguió tejiendo para que no faltara nada y no estar en deuda con nadie. Además de tejedora fue partera, oficio que realizó durante muchos años, aunque por sus servicios no pedía nada a cambio. Al igual que Salomé, Paula era buscada desde distintos lugares para ayudar a las mujeres a parir. Ella dice que su trabajo dejó de ser necesario desde que se estableció un médico en el Hospital de Ancasti. En este punto me permití contradecirla, advirtiendo que las mujeres no pueden parir allí y deben concurrir al hospital de la ciudad de Catamarca, por no contar la institución local con una sala de partos habilitada ni con médicos especialistas. Esto puede resultar complicado ya que el viaje a la ciudad es largo y hay cambios bruscos de altura, al descender por la cuesta del Portezuelo hasta el valle central. Algunas mujeres son trasladadas durante el trabajo de parto, y cuentan que se han producido nacimientos en el camino, dentro de la ambulancia. Por todo esto le manifesté a Paula que la importancia y la necesidad de contar con parteras experimentadas continúa vigente.

Martina Cuello es otra tejedora de Ancasti (tenía 64 años cuando la visitamos), y vive en Potrero de los Córdoba. Recuerda como si fuera hoy a su padre cuidando el naranjo que plantó en el patio de la casa. Hila y teje con lana de oveja, hace peleros que le encargan lxs vecinxs y a veces mantas abrigadas de muchos colores. Martina habla de Ignacia Bulacio, la ollera y tejedora, porque fue quien la crió. Vive sola con uno de sus hijos, pero su casa está llena de presencias. Especialmente el naranjo, guardián del patio, rodeado de plantas y flores. La cocina negra de hollín, con el fogón lleno de brasas donde se cocina el pan. La mesa en la galería, donde prepara el mate con poleo. Los recuerdos hacen llorar a Martina porque extraña a los que se fueron. Tenemos la certeza de la presencia de los que fueron porque estamos: hoy estamos porque antes estuvieron otros.



Imagen 46: Martina Cuello tejiendo



*Imagen 47: Peleros de Martina.
Fotografía de Carlos Nazar*

El presente es el mayor testimonio de que el pasado existió. Aprendemos de lo que pasó, de lo que pasa, de lo que nos rodea. La vida comprende la totalidad de los tiempos, con sus diferentes espacios y formas, y el aprendizaje es como un hilo que teje y une las experiencias de las distintas generaciones, formando el tejido que es la comunidad, donde queda incluida la historia de cada ser, lo personal conformando lo social. Pero es un tejido especial, sin bordes. El principio y el final se unen formando una continuidad.

Mate con Juan

Después de mucho esperar, logré volver a Potrero a principios de marzo del 2020. No es fácil, porque el camino está atravesado por varios arroyos que hacen complicado el

acceso a los autos, aunque las camionetas y las motos corren mejor suerte. Finalmente, llegué a Santa Gertrudis y a Potrero de los Córdoba, con los técnicos de Agricultura Familiar que trabajan en la zona. En camioneta, claro. Ellos estaban resolviendo algunas cuestiones en relación a un proyecto para las tejedoras de coyoyo, que viven en ambos parajes.

Primero paramos en la casa de Elvira Bulacio, en Santa Gertrudis. La televisión estaba prendida mostrando una transmisión en vivo desde Italia, en la que la periodista hablaba del coronavirus (Covid 19). Advertía sobre el peligro de la enfermedad que se estaba convirtiendo en pandemia, y que podría provocar una verdadera catástrofe global.⁴

Nos sentamos alrededor de la mesa de la cocina. Ellxs miraban papeles, yo admiraba los bellos ovillos de hilo de seda que hace Elvira, que estaban sobre la mesa y, a la vez, me atraía el noticiero, que en general me disgusta bastante. Después nos fuimos hasta la casa de Josefa Quiroga, ahí nomás. Se complicaba un poco el diálogo porque Josefa tiene dificultades para escuchar. Aunque posee celular y se maneja por WhatsApp, hay poca señal en la zona y por eso, explicaba, no pudo descargar el archivo que le mandaron los técnicos, donde se detallan las diferentes cuestiones del proyecto. Nos cuenta que tampoco puede salir a otros lugares en busca de señal, ni a ningún lado para casi ninguna cosa porque tiene que regar el jardín. Nosotrxs desde allí donde estábamos, paradxs junto al alambrado, podíamos verlo perfectamente. Los colores fuertes de las cinias contrastaban con el verde de fondo, general en todo el paisaje circundante.

Seguimos un poco más hasta la casa de Antonio Barrera, que nos mostró unos hermosos sombreros de cuero hechos por él. Nos sorprendimos todxs porque eran realmente estupendos. Mario Bazán, uno de los técnicos, terminó encargando uno. También eran muy llamativos los llaveros, réplicas en miniatura de los sombreros. Lili, su compañera, aclaró que los hacía ella. Lxs felicitamos por sus excelentes trabajos y seguimos viaje. Cada vez más entusiasmados estábamos con Mario, pensando cuánto potencial existía en la zona para desarrollar un emprendimiento de turismo comunitario. Hacía tiempo que veníamos dialogando sobre agroecología y turismo rural comunitario (Chiriboga y Méndez, 2017), pensando en la diversificación de actividades como una posibilidad para

⁴ Byung Chul Han advertía entonces lo que después fue instalándose globalmente como una nueva normalidad en su nota: “La emergencia viral y el mundo del mañana”. Publicado en El País el 22 de marzo del 2020.

mejorar la calidad de vida de las comunidades locales, brindando una alternativa vivencial para lxs turistas, sumando también la venta de artesanías y productos que resulten de prácticas agrícolas ecológicas, como harinas y cafés, dulces y arropes, quesillos y panes, o comidas caseras.

Continuamos el viaje, y a los pocos kilómetros llegamos a Potrero. Ya habíamos arreglado que me dejaban en lo de Juan Moreira. Ellos iban hasta lo de Encarnación Rodriguez. Más tarde nos veíamos, o bien yo llegaba hasta lo de Encarnación o ellos pasaban cuando terminaban con todo. Juan llegó a recibirnos y nos quedamos hablando un rato todxs, paradxs frente a la tranquera. Surgió el tema de los animales: le preguntaron cómo le iba y le ofrecieron la posibilidad de conseguirle algunas cabras para aumentar su majada. Pero él rechazó la oferta porque planteó que no estaba pudiendo cuidar lo suficiente las que ya tenía. Explicó que estaban sufriendo daño, del puma o de los perros, y la cantidad de animales había mermado muchísimo este último tiempo. Hoy tenía cerca de cincuenta cabras, cuando antes eran como doscientas. Pensaba que quizás ya estaba un poco grande para aquellas tareas, porque se cansaba bastante recorriendo el monte y lomeando en busca de la majada. Si tuviera la oportunidad de ampliar los corrales, o de conseguir alimento para darles podría llegar a considerar la oferta. Pero en la situación en la que estaba no podría cuidar a las cabras como ellas necesitan.



Imagen 48: Excursión con Juan Moreira y Carlos Nazar

Le recordé el tema de las latas que estábamos juntando con el grupo de recicladores de Anquincila, y él trajo unas cuantas bolsas llenas. Ya lo habíamos hablado en la peña de

este verano, cuando nos encontramos. Yo andaba juntando latas y él había participado al comienzo del espectáculo tocando la guitarra y cantando canciones junto a sus sobrinxs, dos niñxs encantadores. Cargamos la camioneta con las bolsas de latas y se fueron. Me quedé en lo de Juan, que me invitó a pasar y a sentarme en la galería. Enseguida Olga, la compañera de Juan y hermana de Vivi, madre de lxs niñxs, trajo mate y pan casero. Había otro vecino que también se sentó con nosotrxs. Conversamos un rato largo, tanto que al final llegaron a buscarme. El tiempo pasó volando porque conversar con Juan es así. Y siempre me deja pensando, me sorprende. Pero para entender la sorpresa es necesario explicar muchas cosas. Por empezar cómo lo conocí a Juan.

Fue en el 2016. Paramos, como siempre, en la escuela primaria que se encuentra en Potrero, y desde allí hicimos varias excursiones durante los días que estuvimos. La más significativa fue bajo la guía de Juan. Llegamos al amanecer a la tranquera de su casa. Desde ahí comenzamos un camino a pie que nos llevó todo el día. Por las lomas, el bosque, las cañadas, hasta llegar al puesto en el que vivieron los abuelos de Juan, junto al río de la Madera, donde él nació y fue criado (él tenía 46 años). Ese día tan especial, nos impregnamos del monte. Conocimos como vivía en Ancasti, hace cincuenta años, una familia campesina (Contreras, 2015), aunque resulte algo incómodo definir como campesinado a las unidades familiares que poseían una economía de subsistencia autosuficiente y diversificada.

Teníamos un objetivo primordial: trazar un sendero turístico para que los vecinxs pudieran ofrecer a lxs visitantes. Sería una propuesta más, para sumar a diferentes paseos y actividades recreativas que podrían realizarse en la zona, además del especial interés que representa conocer el sitio de arte rupestre conocido como La Tunita. Vuelvo a recordar que Santa Gertrudis y Potrero de los Córdoba se encuentran en el camino que va hacia el Parque Arqueológico. Los principales aleros con arte rupestre están a ocho kilómetros aproximadamente de la entrada del Parque, ubicada en Potrero.

Desde hace tiempo venía recordando ese día, la caminata, la idea del sendero turístico, la excursión al río de la Madera, y me imaginaba nuevamente aquello: la coordinación local de una serie de propuestas para los visitantes, venta de comida, artesanías, paseos, alojamiento y todo lo necesario para aprovechar económicamente la puesta en valor y creciente promoción del sitio de arte rupestre. La idea central apuntaba a que los habitantes obtuvieran beneficios de la patrimonialización del Parque (Nazar et al, 2013),

ya que este se encuentra en sus territorios. En muchas ocasiones estos procesos son acaparados por empresas turísticas foráneas, y la gente del lugar termina como espectadora de algo que sucede por fuera, que pasa por el camino pero nunca llega a ellxs. Incluso la posesión de la tierra comienza a ser un problema para los habitantes de los lugares que se convierten en sitios de interés turístico. Es fundamental poner en la balanza los costos sociales y ambientales frente al progreso económico derivado de la expansión de la economía turístico-inmobiliaria (González y Mantecón, 2014).

Entonces llegué a lo de Juan, entusiasmada porque los técnicos de agricultura familiar también podrían colaborar para materializar la propuesta de turismo rural comunitario en la zona. Pero, a medida que avanzaba la charla y le contaba mis ideas (que, al fin y al cabo, no eran mías), Juan comenzó a expresar sus reparos. En principio sugirió que es muy difícil organizarse entre lxs vecinxs, llegar a acuerdos que resulten convenientes para todxs. Dijo que está cansado de colaborar en proyectos que después resultan una desilusión, ya que no se comparten los mismos objetivos ni parámetros morales. Dio a entender que lxs que terminan echando todo a perder son lxs que piensan solamente en el beneficio personal, y no en el bien de la comunidad.

Estuvo un buen rato contándome un episodio sucedido recientemente. Un grupo de jóvenes había llegado desde Icaño para visitar las cuevas con pinturas y se habían perdido. No terminé de entender el motivo por el cuál el único empleado con que cuenta el Parque Arqueológico, de más de 2000 ha, no había podido acompañar a lxs visitantes a realizar el recorrido. Creo que el grupo andaba a pie y, además de perderse, no tenían agua suficiente. Así, perdidos y muertos de sed, pasaron por delante de la tranquera de Juan. Entonces se animaron a pedirle algo para tomar. El caso es que Juan lxs invitó a pasar, les dio de beber, de comer y los alojó hasta que recuperaron fuerzas. Me parece que se terminaron quedando un par de días, no recuerdo bien. Juan me explicaba que se siente con el deber de atender a quien lo necesita, brindarle hospitalidad al caminante y al viajero ya que él mismo algún día lo fue, y pueden llegar a ser sus sobrinos (que le dicen papi y viven con él, su compañera y la hermana de ella, mamá de lxs niñxs) quienes algún día precisen una mano.



Imagen 49: Tomando mate con Juan. Fotografía de Carlos Nazar

Con una habilidad asombrosa respondió. Me dio a entender que mi propuesta era inviable, porque a él le resultaba imposible comportarse como un comerciante de servicios para el turista. Para él los turistas eran personas a quienes debía auxiliar, y no posibles clientes a quienes había que venderles algo. Estábamos manejando dos lógicas diferentes.

La mirada de Juan expresaba sinceridad, transmitía afecto. Nuestra relación de aprecio mutuo había surgido en el contexto de un proyecto académico para mí, pero para él no mediaban esas cuestiones. Como fue desde el primer día, nos acompañó en esa larguísima caminata que nos llevó toda una jornada porque apreciaba a Carlos Nazar, y comprendió la importancia que tenía para el arqueólogo y profesor aquella experiencia. También a mí me recibió con aprecio cuando llegué hasta su casa para hablar del peligro de los proyectos de megaminería que pretendían avanzar en Santa Gertrudis. Me escuchó con atención cada vez, y se mostró preocupado. A pesar de que Juan se fue de muy joven de la Sierra, terminó volviendo a Potrero, a la vida en el monte, para ser pastor

y criador de animales, albañil, peón, y un poco de todo. Guitarrero también, ahora acompaña a sus sobrinxs que cantan como jilgueros.

Tomando mate con Juan me dí cuenta de muchas cosas. Me gusta escucharlo y después pensarlo, porque me va develando una manera local de concebir las relaciones. Estas relaciones de cuidado con las personas, con los animales, con el lugar, implican afecto (Haber, 2011b) y no necesariamente contemplan el intercambio monetario. Bajo esta lógica el turismo resulta inconcebible, ya que la mercantilización de lo conocido supone una desafectación del mundo de relaciones. En términos locales el intercambio afectivo es necesario para la vida y no puede separarse de las relaciones entre los seres. Entonces me encuentro de frente con la violencia que implican los proyectos económicos que promueven concepciones foráneas de ser y de estar en el territorio. Estos proyectos sugieren que Juan puede sacar más provecho paseando a un grupo de turistas que buscando a su majada de cabras. Podemos pensar que los animales van a ser sacrificados en algún momento, vendidos y finalmente comidos. Eso conlleva un intercambio económico, implica incluso una transacción monetaria. Pero es la relación de afecto entre los animales y los humanos lo que marca la diferencia. Y el afecto incluye el cuidado. Cuidar desde el afecto es lo que está por encima de todo lo demás.

Entonces, pienso en volver a tomar mate con Juan, cuando pase la cuarentena, para seguir preguntando, escuchando y pensando, intentando comprender cuales son las necesidades, las urgencias, las soluciones que va encontrando. Ahora la nena va a la secundaria, tan chiquita (porque empiezan con doce años), y tiene que quedarse en el albergue para estudiantes de la escuela secundaria de Ancasti. Sólo se ven los fines de semana y Juan está preocupado porque ella es muy delgada y come poquito. Teme que si extraña mucho empiece a comer menos aún. Si bien Potrero de los Córdoba está a quince kilómetros de la Villa de Ancasti, los caminos son de tierra y en general se encuentran en muy mal estado, como dije al principio, haciendo dificultosa la circulación. Por eso la niña debe permanecer en el albergue de lunes a viernes.

Seguramente Juan seguirá (cuando pase la cuarentena) recibiendo a visitantes perdidos, invitando mate y pan casero, tomándose el tiempo para conversar y compartir. Porque ayer fue él mismo, y quizás mañana sean sus sobrinxs quienes necesiten una mano mientras viajan en busca de su destino.

Capítulo III: HIPPIES, PAISANOS Y VACAS



Imagen 50: Mate con yuyos. Fotografía de Juan Medez

Hace tiempo, uno de mis hijos me preguntó: “Ma... ¿por qué te viniste a vivir a este lugar si en Buenos Aires tenías todo?”... Y luego se respondió solo, viendo que yo quedé paralizada por lo que implicaba para mí responder esa pregunta... “Bueno, acá tenés tranquilidad... pero nada más que tranquilidad”.

Este hijo, suspicaz y preguntón, que ya iba entrando en la adolescencia, comprendía que yo, su madre, era un bicho raro en este lugar, aunque me adapté de manera tal que apenas recordaba los días en que miraba los edificios queriendo tener alas para salir volando muy lejos, hasta las montañas.

Nací en la ciudad de Buenos Aires, en una casa habitada por una madre psicóloga y una abuela inmigrante, llegada desde un pequeño pueblo de Galicia en los años treinta. Ella, almacenera, estimuló a sus dos hijas a estudiar para conseguir una mejor posición económica. La menor, mi madre, continuó sus estudios convirtiéndose en una profesional. Le dio algunos dolores de cabeza cuando en sus épocas de estudiante universitaria se declaró peronista, como su compañero, mi padre. Esta cuestión fue difícil de digerir para mi abuela que, por recordarle Perón al aborrecido Franco, era profundamente antiperonista. Los antagonismos estaban en la misma cocina: mi madre profesional

independiente, comprometida con el movimiento de derechos humanos y con los sectores vulnerables de la sociedad, con una mirada crítica hacia el poder; mi abuela, con su primaria apenas terminada, tejiendo bufandas y escuchando la radio o mirando televisión, rezando a Jesús y a la Virgen para que nos cubriera con su manto, sobre todo en esos años cuando el miedo nos rodeaba. Por las noches yo corría hasta su cama para que ella y la Virgen me refugiaran. A principios de los ochenta estábamos las tres juntas, habíamos sobrevivido al terrorismo de Estado, que se había llevado a mi padre. Mi abuelo había muerto en un accidente mucho antes que yo naciera.

Aprendí todo de ellas, especialmente que ser mujer es ser fuerte, sostenedora, contenedora, de pie enfrentando la vida, a pesar de todo. Desde muy joven soy docente, antes de recibirme incluso ya daba clases de apoyo en barrios y asentamientos o villas miseria. Militando por la verdad y la justicia, porque así crecí, cantando en las marchas que el pueblo unido jamás será vencido. Toda la historia que nos constituye, que nos conforma, nos hace ver y entender el mundo desde una perspectiva que queda internalizada y se nos vuelve invisible. Pero sigue operando en nuestro día a día, en nuestras opiniones y decisiones.

Ancasti es mi refugio, mi casa. Sin embargo, a veces no me resulta cómodo el lugar que ocupo. La de afuera, la que llegó de la ciudad, la que (supuestamente) tiene plata. No termino de acostumbrarme después de tantos años a esa mirada que me encasilla sin conocerme, sobre todo porque me siento tan en casa. Para la gente del lugar soy un ser con personalidad múltiple, por un lado “la profe”, por otro la hippie, y también vecina, ya que hace más de veinte años que vivo aquí. De todas formas sobre todo soy definitivamente rara: vegetariana, no voy a la iglesia, ni creo en Dios, ni le rezó a la Virgen. Tengo un rechazo visceral hacia las instituciones, incluso hacia las educativas, con todas sus normas y supuestos saberes: una contradicción más que significativa para una docente. Y, sin embargo, me siento tan en casa, tan vecina, a pesar de que tengo que hacer un esfuerzo por no decir cuchiyyo o Mota Boteyyyo, porque el acento porteño, como la música de Spinetta, me siguen acompañando.

Intentando responder a la pregunta de mi hijo... ¿Por qué me vine para Ancasti?... Surgen en mí nuevas preguntas... ¿Tenía todo? ¿Qué es tener todo? Mi hijo se contagia de la idea del ciudadano urbano que tiene todo, en la ciudad está todo, todo lo que es apetecible, deseable, en la ciudad está el dinero, y está todo lo que se puede comprar con

él. Esta es la propaganda del mercado, donde los jóvenes son los consumidores principales. Y el sistema educativo se suma a esto, pretendiendo alejarlos más que acercarlos al mundo local. El discurso ilustrado inculca la necesidad de superar la etapa campesina, donde el futuro deseado es convertirse en un ciudadano urbano con recursos. Dejar la barbarie, civilizarnos, dejar de vivir entre los animales, dejar de ensuciarnos con la tierra. Lo intelectual o lo manual, lo urbano o lo campesino, el cemento o la tierra. En verdad, más que como oposiciones podríamos plantearlas como parte de las relaciones subordinadas que implican a la modernidad capitalista. Las transformaciones derivadas de las políticas globales neoliberales, como el avance del agronegocio transnacional, han provocado en América Latina la pérdida de la soberanía alimentaria y la expulsión de la población rural, especialmente de los jóvenes (Ramírez Miranda, 2011).

Llegando

Habíamos llegado desde muy lejos, desde distintas ciudades cargando la mochila con historias, deseos, hijos, sueños, y muy pocas pertenencias. Ancasti aparecía ante nuestros ojos como una tierra fuera del mundo, ese otro mundo que tanto deseábamos, que tanto necesitábamos. Escapando del sin sentido en el que se había convertido la vida en las grandes urbes, nos encontrábamos y nos reconocíamos como pares.

En las Sierras de Ancasti nos convertimos en nuevos colonos de lo que parecía una tierra abandonada, pocos pueblos, pocas casas, poca gente. Sin embargo estaba llena de vida, de seres, de espíritus del pasado y del presente. La gente del lugar, siempre muy amable, comenzó a llamarnos “jipis”, creyendo secretamente que éramos parte de una gran familia y veníamos con objetivos muy claros, a establecernos como una comunidad organizada.

En realidad, nuestros objetivos no estaban nada claros, no formábamos una comunidad, ni tampoco lo pretendíamos. Estábamos en esta tierra creyéndonos en otro mundo, intentando escaparnos del mundo y de nosotros mismos, porque las mochilas estaban cargadas de vivencias y recuerdos y, sobre todo, de condicionamientos que el tiempo iría reviviendo, como espectros que asechaban en las sombras.

De esta manera, la región de Ancasti comenzaba a transformarse porque su población se diversificaba. Además de lxs “paisanxs”, nacidos en el lugar, estábamos lxs “jipis”, los venidos de lejos, lxs mochilerxs, de pelo largo, ropa de colores y sandalias. Las relaciones

entre ambos grupos fueron en general amables pero distantes y, a pesar de la resistencia de algunos, los lugareños terminaron por aceptarnos, reconociendo que habíamos llegado a Ancasti buscando tranquilidad y conexión con la tierra. Ellos, al igual que nosotrxs, también veían a las ciudades como lugares peligrosos y difíciles.

Buscando a Pachamama

Pachamama puede ser una moda, una postura más, una interpretación vacía de contenido, pura sonoridad diferente y llamativa. Puede ser parte de un viaje de aventuras, de jóvenes urbanos buscando lo desconocido. Eso que atrapa por tantos colores y sabores, paisajes, sonidos y silencios. Pachamama vive en los Andes, y la aventura puede llevarnos a ella: el alcohol como parte del ritual extrañamente gratuito, las piedras que se juntan formando un cúmulo de plegarias, las imágenes que se amontonan como fotografías para recordar luego qué fue de aquella maravillosa experiencia. Pachamama vive en la montaña y, a veces, te llama y puede atraparte para siempre.

La llegada al monte parece el acto más revolucionario para un ciudadano acostumbrado al asfalto. La existencia completa llega al encuentro del aventurero. Será imposible evitar relacionarse, sentir las múltiples presencias que acarician, refrescan, raspan, lastiman o pican desenfrenadamente. Encontrarse con Pachamama puede ser un objetivo inicial, o también una cuestión que surge en el camino. Pachamama es algo difícil de definir más allá de la traducción que el viajero intenta: madre tierra. Una especie de diosa que además es madre, y que vive en la tierra, o debajo de ella. ¿Pero no era ella misma la tierra? Fragmentos de rituales llegan a los oídos para intentar la conexión con este ser sobrenatural. El primero de Agosto hay que tomar té de ruda, también se puede hacer un pozo en la tierra y entregar ofrendas, como alimentos y objetos que se estiman importantes. Quizás, en los momentos más intensos de alguna experiencia con alucinógenos, será posible sentir ese vínculo profundo con el entorno que cobra vida, demostrando que no solo es paisaje, no solo es entorno, es entidad con la que se puede entrar en conversación. Pero después Pachamama vuelve a olvidarse, a desaparecer eclipsada por las cuestiones más pragmáticas de la existencia.



*Imagen 51: Ofrenda a la Pachamama, 1º de Agosto del 2017
Escuela N°20. (Cañada de Ipizca, Ancasti)*

Éxodo

Los años 90 fueron marcados por el menemismo. Fruto de esta época fue un decreto doloroso y, a la vez, clave: el indulto a la cúpula militar. Este hecho de ratificación del terrorismo de estado, de impunidad de la violencia que implicó la represión masiva en los 70, sirvió de confirmación de las nuevas violencias que el neoliberalismo desataría en nuestra región y en el planeta.

El aire se siente viciado en las grandes ciudades del país, en Buenos Aires, Rosario, Córdoba, la realidad se impone y el fin de las utopías parece haber llegado. Pero no todos se dan por vencidos, algunos salen en busca de las utopías perdidas. Acontece un pequeño éxodo desde las urbes hacia las montañas.

“Los jipis”, esos recién llegados que tienen costumbres ciertamente diferentes, no van a la iglesia y algunos dicen que no comen carne. Pero, por otra parte, comparten cosas con los locales, como tomar un trago y conversar en el almacén del pueblo, disfrutar la vida en la Sierra, la tranquilidad y el silencio, cortar caminos por las lomas y quebradas, o tomar mate en la galería escuchando a los pájaros.

Muchxs viajerxs llegaron a Ancasti en la década del 90, atraídxs por las historias de cactus mágicos y piedras pintadas. Unxs pocxs decidieron quedarse. Se ubicaron lejos de

los pueblos, monte adentro, en ranchos prestados, abandonados antaño por sus habitantes. Luego, para algunxs apareció la posibilidad de comprar los lugares a sus anteriores dueños. Otrxs, ocuparon y mensuraron. Todxs comenzaron lentamente un trabajo que no terminaría nunca: la construcción de cercos. Al ser Ancasti una zona ganadera, donde los campesinos crían su ganado suelto en el campo, para los nuevos habitantes el alambrado pasó a ser lo máspreciado. Gracias a él dejaban de estar en ese gran potrero que se continúa indefinidamente, apenas subdividido por antiguas pircas. Gracias a los cercos de alambre o de espinas, estos últimos poco duraderos y efectivos, se convertían los lodazales en vertientes y los lamederos, donde los animales lamen la sal de la tierra, en bosquecillos. Pero también se cortaba la pasada a los paisanos, quienes ya no podían arrear a los animales con su séquito de cuscros, esos perros chiquitos y ruidosos, que empiezan a ladear y no terminan nunca. Solo entonces las huertas eran posibles, pero aunque los cercos fueran necesarios muchas veces no resultaban suficientes. En este punto de la historia aparecen los perros hippies como guardianes de los sembrados. Son entrenados para hacer exactamente lo opuesto que los perros paisanos: los primeros cuidan a los animales de rebaño, los segundos los persiguen y, eventualmente, los matan.

Las disputas en el territorio y por el territorio se suceden y los animales ponen de manifiesto las tensiones. Los paisanos desconocen los movimientos de su ganado, no se hacen cargo de los daños ocasionados por este, que aprovecha su estancia en territorio hippie para engordar, al margen de romper huertas y cercos. Los hippies, a su vez, desconocen los intereses paisanos, festejando los instintos cazadores de sus perros.



Imagen 52: Casa de barro (*El Chañaral, Casa Armada, Ancasti*)

La colonización hippie produce lentamente una transformación en el paisaje. Llegan nuevos visitantes que, atraídos por la belleza salvaje y los bajos precios, deciden invertir: un lote, una finca, para casas de veraneo o, los más atrevidos y decididos, para instalarse y probar suerte. Desde distintos lugares de la Argentina y, también, de Europa, llegan con ideas, planes, con sus particulares formas de ver y de entender lo que los rodea. La tierra se ocupa, se compra, se vende, se mide, se desmonta, se transforma, porque es inevitable no producir transformaciones.

Esta búsqueda dispara los intereses de los que pueden comprar y vender, de los que pueden alambrar y mensurar, de los que cada vez intentan apropiarse de más terreno ahora que todavía es posible. Algunos paisanos que tienen capital, que tienen almacén, ganado, camionetas, compran y venden mercadería y ahora también venden lotes. Los que no tienen capital, cuidan unos pocos animales, venden su fuerza de trabajo ocasionalmente y se consideran con suerte si consiguen un puesto fijo como empleados municipales, asegurándose mensualmente dinero en efectivo.



Imagen 53: Siembra de ajo (El Chañaral, Casa Armada)

Los hippies son un grupo heterogéneo, también atravesado por diferencias de clase. Los que tienen capital, gracias a sus familias de origen, pueden comprar terrenos y alambrarlos. Construir casas con ayuda de empleados y realizar mejoras en sus fincas. El resto, que no posee financiamiento económico por parte de sus familias, se conforma con levantar cercos de rama y ranchos a medio construir. Los primeros en general no trabajan. Los segundos fabrican y venden artesanías. Según la posición económica varía la forma

de conectarse con el entorno, de instalarse en la tierra y relacionarse con ella. Pero, directa o indirectamente, la llegada de nuevos habitantes transforma el lugar, recortando las extensiones, y ocupando el espacio con cercos y casas, con vehículos que llevan y traen cosas. A pesar de querer alejarse de los parámetros occidentales urbanos, de querer cambiar de vida y de costumbres, la mochila sigue llena de ideas y prejuicios, de formas de entender y percibir, de sentir y de ser, que permanecen.

Ser propietario, poseer un pedazo de tierra, convierte las mejores intenciones en repeticiones de lo mismo. Y el mundo paisano transcurre por caminos paralelos, donde las huellas de herradura todavía son transitadas a caballo, donde las majadas definen hasta dónde llega el territorio que utilizan, pero que de ninguna manera les pertenece, porque no se ha convertido en propiedad privada.

Los animales se alimentan del monte, los humanos se alimentan de los animales, y la tierra alimenta a todos, para volver a contenernos y devorarnos a la hora de la muerte. Como humanos nacidos del humus, no somos algo externo sino parte de la tierra (Zaffaroni, 2011).

Cartografiando antagonismos

Hippies

Como ya mencioné, el mundo hippie en Ancasti es un conjunto diverso de gente de distintos lugares, con ideas muy parecidas sobre algunos temas y con diferencias



Imagen 54: Ciruelos (*El Chañaral, Casa Armada*)

radicales en otros. Pero hay en ellos una mirada compartida sobre el paisano, atracción y a la vez de rechazo hacia ese mundo brutal, donde las mujeres son sometidas por los hombres borrachos. Los paisanos serían, para los hippies, una especie arcaica de ser humano, casi parte del mundo animal, aunque los animales viven en armonía con el ambiente y los paisanos ya hace tiempo que cobran sueldos municipales y contaminan el monte con botellas de plástico y pilas. Esta es una mirada que está llena de excepciones, pero la idea aquí es develar el prejuicio hippie, cuidadosamente oculto, donde de alguna manera el que llega se considera una especie de salvador y guardián del lugar, de este lugar vacío, habitado solo por animales sueltos y sus dueños, casi animales. En general, los hippies comparten poco con los paisanos, y las conversaciones caen en lugares comunes: el fútbol, un poco de política, o el clima, algo que en definitiva afecta a todxs. Los hippies se preocupan por la catástrofe ecológica planetaria o la violencia del sistema capitalista pero, en general, prefieren alejarse de las problemáticas globales para sumergirse en la meditación o en la huerta.

Paisanos

Las opiniones se dividieron. Muchos veían a los hippies como gente pacífica y trabajadora. Parecían buena gente y había que ser hospitalarios, al fin y al cabo, estaban haciendo lo que muchos ancasteños tendrían que haber hecho si no se hubieran ido buscando dinero y progreso. Por otro lado, encontramos una actitud deliberadamente hostil, de incomprendión por ese otro que llega a ocupar una tierra que no le pertenece. Desde esta perspectiva, los hippies son vistos como vagos, sucios, drogadictos, pecadores y promiscuos, no van a la iglesia y viven todos juntos, hombres y mujeres que comparten la cama según la ocasión. Casi podría ponerse en duda su humanidad, pues no se entiende bien de qué se alimentan si no comen carne, más parecidos a los caballos que a los humanos. Ni siquiera usan zapatos, andan descalzos, hasta los pobres niños, y se bañan desnudos. Casi animales, sin ropa ni calzado, comiendo yuyos del monte. Por si esto fuera poco, se establecen en lugares ya abandonados, lejos de las casas de los vecinos, donde habitan los animales salvajes.

La actitud hostil se asocia, a veces, con la gente que, dentro del mundo paisano, pertenece a un sector acomodado económicamente. No les gusta la llegada de gente que, con su actitud, definitivamente desafía el orden establecido y, además, ocupan terrenos

que ellos podrían apropiarse. Gente vinculada al gobierno local que, desde un lugar de poder, se alarma con la influencia que estos recién llegados podrían ejercer sobre la población.



Imagen 55: Paisano carneando.

Fotografía de Juan Medez

Algunos políticos se encargaron de expresar su tranquilidad por “la prescindencia voluntaria” de los hippies, insistiendo en que no habría problemas si los recién llegados no se inmiscuían en las cuestiones de los locales. Por este motivo los hippies intentan mantenerse al margen de los asuntos de orden local, para disfrutar su tan ansiada tranquilidad. La idea es no generar conflictos ni enfrentamientos, asumiendo el mandato de la diferencia y, sobre todo, no alterar el orden establecido. Mientras tanto la torta se reparte según los intereses que ya ni siquiera son locales: ya no se asocian al mundo paisano ni mucho menos al mundo hippie.



Imagen 56: Vaquitas. Fotografía facilitada por Carlos Nazar

Hippies y paisanos quedan bajo el mismo cielo, sufriendo sequías y soportando injusticias que los acomodados, vinculados al gobierno y pertenecientes a las familias dueñas de la tierra, pretenden imponer.

Perros y Vaquitas

Los encuentros y desencuentros entre los antiguos vecinos y los recién llegados son variados, producto de la convivencia. Para los hippies, los paisanos no ponen buena voluntad ya que descuidan a sus vacas y cabras, que terminan entrando en las huertas, causando demasiados daños. Pero quizás no reparan que su cerco perimetral ahora atraviesa el espacio antes abierto, cortando senderos que antes usaban animales y personas.

El espacio parece vacío para los hippies o, más que vacío, abandonado por sus últimos habitantes, aunque en el monte encuentran múltiples presencias que se vuelven compañía. Los ranchos deshabitados se presentan como una primera posibilidad de refugio para los recién llegados. Porque los paisanos deciden prestar o vender estas casas, estos lugares antes habitados por ellos o por sus parientes. A pesar de todo deciden confiar en los hippies.

Los hippies, en cambio, desconfían un poco de los paisanos, saben que no están tan convencidos de compartir el territorio, por eso tienen sus perros. Y el conflicto se desata si los perros lastiman a los animales de los paisanos. El problema se resuelve generalmente con la muerte del perro. Los paisanos avisan que el perro está haciendo daño. Si lo vuelven a ver no habrá otra solución posible y tendrán que matarlo. El dueño del perro deberá elegir: mantenerlo atado por un largo tiempo o regalarlo y llevarlo lejos de la sierra porque ya “se agarró la maña”. De todas maneras esta es la forma en que los paisanos resuelven las cuestiones con sus propios perros, si no obedecen, si no responden, si hacen daño, se pone fin a sus vidas.



Imagen 57: Perro y huerta

Con las vacas el tema es diferente. Las vaquitas, como son llamadas cariñosamente, forman parte del mundo paisano ya que son la base de la economía local. Ancasti es ante todo una zona ganadera (Nazar y de la Fuente, 1999). Los más acomodados tienen su ganado en campos cerrados con alambre. Los grandes potreros de los vecinos con mayor poder económico encierran a estos animales privilegiados que nunca tendrán falta de agua ni de alimento hasta que llegue el fin de sus vidas el día de la carneada. Por otra parte, el resto de los paisanos tiene sus animales sueltos, y salen en su búsqueda para realizar tareas específicas, para curarlos si se lastiman, si llega el tiempo de colocarles la vacuna obligatoria, o también para revisar a las vacas que han parido y a las crías, para

que no se embichen. En general, hay abundante pastura en tiempos de verano y otoño. Ya en invierno la cosa se pone difícil porque debido a las heladas nocturnas la cobertura herbácea desaparece. En primavera la cuestión puede volverse crítica si demoran en caer las primeras lluvias. No sólo faltarán el alimento, también el agua en los cauces, que se recargan anualmente con las lluvias estivales. Es el tiempo más difícil, especialmente en los años secos. Los animales comienzan a morirse y, los que aún conservan fuerzas, intentarán a toda costa entrar en los cercos que guardan celosamente gran cantidad de cubierta vegetal.

Las vaquitas también sufren las diferencias de clase de la población humana, y su espacio se ve restringido por los alambrados. Aunque todavía hay mucho monte libre, mucho espacio abierto para lomear en busca de los yuyos que alimentan. Las vaquitas son alimento y dinero en efectivo, son atrapadas con lazos y mordidas por los perros cuando llega la hora de matarlas. Pero un paisano sin animales no es paisano y, por más empleo municipal que tengan, dedicarán gran parte de su tiempo en cuidarlos.

En los últimos años se ha instalado en la zona un corral de engorde intensivo. Esta actividad que se desarrolla en distintos lugares del país, especialmente en la provincia de Buenos Aires, es conocida por su nombre en inglés: feed lot. A pesar de las quejas de los vecinos que viven cerca, por el olor nauseabundo y la falta de tratamiento de las aguas servidas, el emprendimiento sigue en pie. Y crece. Es una fuente de dinero en efectivo para los pequeños criadores de ganado, que venden sus animales para el engorde. Pero la lógica de este negocio tiende a modificar radicalmente el manejo y la relación con los animales. Por supuesto, los que pueden llevarlo adelante son los empresarios que poseen capital para invertir en alambrados e infraestructura. Al carecer la zona de regulación con respecto a este tema los ganaderos locales con poder económico quisieron contagiarse del emprendimiento del empresario venido de la ciudad de Frías, Santiago del Estero, el primero en iniciar esta práctica en la sierra. Sin embargo, las quejas de lxs vecinxs fueron en aumento, y lograron frenar el entusiasmo inicial.

Pachamama, hippies, paisanos, perros, vaquitas, seres en relación con territorios y territorialidades superpuestas, conviven en un mismo espacio bajo diferentes lógicas, movidos por distintas maneras de ver, de entender y de sentir la realidad circundante. Los vínculos entre ellos son fluctuantes, según necesidades e intereses, de acuerdo a las épocas del año, el clima, y hasta la cercanía de las elecciones. Las tensiones entre los

diferentes grupos muchas veces son manifestadas y resueltas en el mundo animal, entre perros y vacas que se enfrentan y persiguen mutuamente. Porque los perros no siempre son los que atacan, los cuernos de vacas y toros pueden hacer retroceder al perseguidor, que terminará siendo perseguido.

Podemos hablar de multiterritorialidad (Haesbaert, 2013), que incluye la experiencia simultánea o sucesiva de diferentes territorios. Dentro de esta multiterritorialidad se conjugan distintos niveles, el micro y el macro territorio, lo global y lo local, la apropiación cultural y el carácter simbólico del espacio vivido y la dominación funcional del Estado, con un control efectivo del espacio. En este sentido, el espacio aparece como fondo y también como parte constituyente de las relaciones sociales (Haesbaert, 2013), de las relaciones de poder construidas en y con el espacio. El espacio atravesado por el tiempo, el espaciotiempo, constituido en y por el movimiento, es producido a partir de relaciones de poder, que implican a fuerzas desiguales.

Pero, además de ser el territorio refugio y abrigo de los grupos humanos, la dimensión territorial implica superar la dicotomía entre lo material y lo simbólico, ya que la dimensión simbólica atraviesa al territorio aportando sentido, pertenencia, identidad. La territorialidad, que incluye representaciones e identidades territoriales, está cargada de vivencias y sentimientos. Para los grupos subalternos la apropiación del territorio es sobre todo vivencial y simbólica, especialmente cuando se ven enfrentados a la pérdida o fragilización del control efectivo de sus territorios (Haesbaert, 2013).

Capítulo IV:

CUERPO-TERRITORIO, ENTIERRO DE PLACENTAS Y RITOS FUNDACIONALES



Imagen 58: Casa a orillas del río Anquincila

Cuando quedé embarazada de mi primer hijo, a principios de 1999, estábamos con su padre recorriendo el sur de Brasil, pero justamente por ese motivo volvimos a la Sierra de Ancasti, en Catamarca. Nuestro viaje había comenzado allí, y creímos que era importante regresar por ser un buen lugar para preparar un parto en casa, aunque en realidad aún no teníamos una casa. Nuestras familias estaban muy lejos, la mía en Buenos Aires y la de él en Río Negro. Habíamos conocido a otras mujeres que habían preparado el parto y el nacimiento en sus casas, y todo había salido muy bien. Sabíamos también que los supuestos riesgos que enfrentábamos podían multiplicarse en un parto institucionalizado, con prácticas como el goteo para acelerar las contracciones, los cortes en la vulva y otras, al parecer de rutina en los hospitales y clínicas. Además temíamos a la cesárea. Teníamos noticias de que esta intervención quirúrgica se practicaba de manera cada vez

más habitual, ante cualquier contratiempo, aunque no fuera estrictamente necesario. Leímos sobre el parto humanizado y el nacimiento en el hogar, y también hablamos con varias familias que habían elegido esta opción. La panza crecía y nosotros le hablábamos, le cantábamos, sabíamos que estábamos juntos en esta experiencia de parir-nacer-vivir. Hasta último momento estuvimos buscando un lugar para que naciera nuestro hijo.

Diez días antes del nacimiento nos mudamos a aquel rancho junto al río Anquincila: una pieza de adobe blanqueada a la cal, una cocinita negra de hollín, sombra de moras, flores de laurel de jardín. El día que tanto esperábamos llegó, y algunas vecinas se fueron acercando para acompañarnos. Especialmente una, que era la partera, sin títulos pero con bastante experiencia, llegó para quedarse. Y pasó el día, pasó la noche, y el día otra vez. Se ve que mi aspecto no era muy bueno, porque el papá de mi hijo me miraba y lloraba. Las mujeres me decían que ya había pasado mucho tiempo y si el bebé no nacía debía ir al hospital. Yo, cansada pero con una terquedad increíble les dije que no me iba para ningún lado. Entré en la pieza con el papá, la partera y una amiga. Ya casi no tenía fuerzas y no podía sostenerme en pie, pero él me sujetaba y nuestro hijo finalmente nació. La partera pegó un grito porque necesitaba urgente el bisturí, el cordón estaba todo enredado alrededor del cuello del recién nacido. Gritos, corridas y preocupación: cuando me entregaron a mi hijo no podía creer la cara de tranquilidad que tenía. Él estaba muy relajado, en medio de ese lío. Pero aún no había terminado todo, había que expulsar la placenta. Al fin y al cabo era algo fácil al lado de lo demás. El papá la enterró en el patio de aquel rancho, mientras, por fin, me daban a mi bebé. Era muy chiquito, con el pelo largo. Ahora podía abrazarlo, mientras tomaba la teta. Pasaron los años, hoy ya es un hombre, sigue siendo tranquilo, nuestro vínculo es fuerte y profundo. Pasaron también otros partos, míos y de varias de mis vecinas, también en la casa, todos con resultados felices. Lo complicado, sin embargo, era convivir con una situación en donde eso que hacíamos y vivíamos era clandestino, secreto, prohibido. Parir en casa se había convertido en un delito, en una práctica no aceptada por las instituciones de la salud, algo fuera de la ley y, además, peligroso.

Pienso en rupturas y en continuidades. Mi historia es compartida con otras mujeres que migramos desde distintas ciudades a esta sierra. Llegamos a un nuevo lugar y continuamos las prácticas que hasta hace poco tiempo allí se realizaban. Seguramente por eso nuestrxs vecinxs aceptaron estas nuevas/viejas costumbres. Las continuidades

son como hilos que tejen confianzas en donde apoyarse, experiencias que nos contienen y nos permiten aprender y reaprender. Las rupturas, en cambio, aparecen como pérdidas para las nuevas generaciones de mujeres que ya no pueden reconocer los tiempos y espacios propios, a causa del control institucional y el miedo que este promueve. El cuerpo, entonces, surge como un territorio donde se producen disputas ontológicas y epistémicas. ¿Qué conocemos del cuerpo de la mujer? ¿Cuáles son los ciclos, vivencias y necesidades? ¿Cómo sentimos, como concebimos cada uno/a nuestro/a cuerpo?

Repensar al cuerpo como un espacio en disputa puede llevarnos a comprender el desgarro de la migración hacia lo desconocido, hacia la fría sala de partos despersonalizada donde ya no se podrá tener control sobre nada. Controlar nuestro espacio y nuestro tiempo, definir nuestros límites, repensar nuestros sentidos, los propios sentidos olvidados, es una urgencia para dejar de estar acorraladas entre los sentidos biomédicos y los patrones de la familia patriarcal que quieren controlar lo que no puede ser controlado por otros. Quizás pueda servirnos recuperar las historias y los rituales olvidados.

El parto es un momento fundamental que nos lleva a nacer. Es un paso de un espacio/tiempo a otro. Como seres pasamos de esa oscuridad del huevo/útero a la luz. Todos nacemos, pero hay muchas maneras diferentes de parir y de nacer. Pensando en los partos en casa y en el territorio, entiendo al entierro de placentas como un ritual que sella el vínculo entre el nuevo ser y la tierra. Creo que este tema merece ser investigado, intentando conocer diferentes experiencias con respecto al momento del nacimiento, revisando el tema de los entierros rituales en los patios y en las casas como espacios sagrados de las familias, espacios ancestrales, y repensando los vínculos entre lxs humanxs en y con el territorio.

Cotidianamente, se van quebrando vínculos a causa de la institucionalización y la medicalización del parto y de otras instancias de la vida-muerte. Los partos quedan en manos de especialistas, y otras lógicas gobernarán entonces. Los cuerpos colonizados, despojados de sentidos propios van olvidando las antiguas historias, los rituales fundacionales. El cuerpo femenino, como territorio en disputa, aparece atravesado de conflictos, mandatos y discursos hegemónicos, reglas biomédicas e intereses económicos que entran en juego.

También el cuerpo está asociado a la casamundo (micromundo), donde las reglas muchas veces pueden ser diferentes y los conocimientos que rigen allí, distintos al mundo global. El espacio doméstico como territorio sacralizado es un segundo cuerpo que nos contiene como el útero materno y nos permite vivir otras maneras de ser, hacer, habitar en y con la tierra.

De la casa a la institución y de la institución a la casa

Para acercarme al tema de los partos y a las diferentes ideas y prácticas en relación al mismo, entrevisté en el año 2017 a un grupo de mujeres que residen y/o trabajan en Ancasti. Unas nacidas en las sierras, otras venidas desde lejos, con diferentes historias y vivencias. Una de ellas, además, participó en los nacimientos de los hijos de muchas de sus parientes y vecinas. También entrevisté a una mujer que es enfermera y trabaja en el hospital de Ancasti. Su casa materna queda muy cerca de allí, pero reside en la ciudad de Catamarca desde su adolescencia. Todas estas historias van conformando un entramado de situaciones que hablan de la relación de las mujeres con sus cuerpos y con sus hijos, con su casa y sus espacios cotidianos, con su microterritorio. Cuentan sobre rituales en el hogar, remedios y prácticas caseras de atención a las parturientas, y también hablan de migraciones hacia la ciudad para cumplir con las nuevas pautas que el Estado impone. A partir de nuevas reglas para inscribir a los recién nacidos, las mujeres deberán contar con la firma de un médico para poder acreditar la maternidad del bebé. Esto implicará un cambio radical, ya que a partir de entonces necesitarán la autorización de la autoridad médica para decidir dónde, cómo y con quién darían a luz.

Angélica: Tiene 39 años y es nacida en Casa Armada, depto. Ancasti. Vive con su compañero y el hijo de ambos. Tiene tres hijxs mayores que no viven con ella. Cuenta que hace veinte años atrás los partos eran en las casas. A los hijos mayores los tuvo cuando era adolescente. Nacieron en la casa de su madre y fue ayudada por María, su tía y vecina. No tuvo ningún inconveniente. Recuerda que le ataban un hilo rojo en el tobillo al momento de expulsar la placenta. Le daban caldo de gallina negra para eliminarla sin dificultad. También podían darle té de apio. La placenta se enterraba en algún lugar del patio y se la tapaba con piedras. Para evitar que se infectara el ombligo se guardaba el cordón umbilical del bebé una vez que se caía. Cuenta que con su cuarto hijo viajó a la

ciudad para tenerlo en el hospital: dice que fue “lo peor”. Tuvo muchas dificultades en el parto, comenta que los médicos y enfermeras la maltrataban y la apuraban. Explica que decidió tenerlo en el hospital porque el papá del bebé tenía miedo. Los agentes sanitarios decían que no se podía tener los partos en casa.

María: Tiene 59 años y vive en Casa Armada, depto. Ancasti. Ocho de sus hijos nacieron en casa, menos las dos hijas menores que son mellizas. Tienen 22 años. Explica que decidió tenerlas en el hospital porque ya era mayor, era un parto múltiple y quería ligarse las trompas para no tener más embarazos. Cuenta que para los partos estaba con su hermana, que la ayudaba, y su marido. Tenían siempre preparado hilo de algodón desinfectado y tijeras. Después del parto era recomendable tomar té de apio y anís con aguardiente, para expulsar coágulos. Recuerda que su abuela era partera. Ella también atendió muchos partos, y todos fueron bien. Con respecto al hilo rojo que se ataba al tobillo de la parturienta, agrega que también se ataba en el cordón umbilical al nacer el bebé. Cuando finalmente la mujer expulsaba la placenta se cortaba el hilo y se enterraba todo. Al interrogarla sobre el destino de las placenas, responde el marido que se enterraban alrededor de la casa. Se ponía ceniza y se tapaba con piedras.

Paola: Tiene 31 años y es una de las hijas de María. Reside en Casa Armada. Ella es madre de una niña de 15 años, que nació en el hospital de la ciudad de Catamarca. Cuando le pregunto por qué fue al hospital y no se quedó a parir en casa, me explica que los agentes sanitarios le decían a la gente que los recién nacidos necesitaban controles médicos y que por ese motivo debían nacer en el hospital de Icaño o de Catamarca (posteriormente sólo se podrían realizar los partos en la maternidad de la ciudad). Además, para poder inscribir a los niños en el registro civil ya no era suficiente contar con la firma de testigos, sino que comenzó a exigirse la presentación de un documento que tenía que ser firmado por un médico, constatando que el niño había “nacido vivo”. Cuando le pregunto si encuentra alguna relación entre nacer en casa y estar vinculado estrechamente con el territorio responde que no. Recuerda muchos casos de gente que nació en la casa y después migró buscando trabajo. Sin embargo, ella, que nació en casa, no podría irse, porque considera que el lugar donde vive es muy especial. Valora la tranquilidad, el silencio y el aire puro, la solidaridad entre los vecinos y la seguridad que le da la tierra, porque “te da todo lo que necesitás”. Su madre tampoco podría pensar en

irse, especialmente por sus cabritos, a quienes les dedica mucho trabajo y cuidados especiales.

Norma: Tiene 47 años y fue criada en El Sauce, localidad cercana a la Villa de Ancasti. A los 15 años se fue, junto con algunas de sus hermanas, a estudiar en una escuela secundaria de la ciudad de Catamarca. Tiempo después se casó y tuvo tres hijos en el hospital de la ciudad. El primer embarazo fue muy complicado, y recuerda haber recibido malos tratos durante el parto por parte del obstetra. Trabajó mucho tiempo en una fábrica, hasta que se decidió y estudió para auxiliar de enfermería en la Universidad Popular. En el año 2010 comenzó a trabajar en el hospital de Ancasti, por lo que va y viene desde la ciudad, donde tiene su casa y reside su familia. Desde que ella trabaja en el hospital, las mujeres de Ancasti son trasladadas a la ciudad de Catamarca para parir, aunque estén en pleno trabajo de parto. Recuerda un episodio en el que le tocó asistir un nacimiento. La mamá, de 22 años, esperaba a su tercer hijo. Viajando en la ambulancia hacia el hospital de la ciudad, en la cuesta del Portezuelo, nació un “bello chango de 4 kilos”. Dice que fue algo hermoso y emocionante, y que la mamá “se portó de diez”. Fue la primera vez que participó en un parto como asistente. Con respecto a la placenta, en el hospital se tira. Cuenta que ella es la menor de diez hermanos. Su madre los tuvo en casa, ayudada por una vecina. Ella, en cambio, nació en el hospital de Icaño, ya que por una complicación en el parto anterior, a su madre le habían recomendado tener el parto en el hospital. Ella le contó que después del nacimiento se enterraba la placenta en el terreno cercano a la casa. Norma ve muy bien los cambios que se han dado con respecto a los nacimientos institucionalizados. Ahora están las vacunas y la ciencia está muy avanzada, siendo que antes “eran como animales”. Pero recuerda las palabras de su madre, que critica a las mujeres que eligen la cesárea para no pasar por el parto y a “la gente de ahora que es vaga y todo compra”. A pesar de sus casi 90 años no sufre ningún dolor y tiene una excelente salud. Ella piensa que la salud de su madre se debe al tipo de vida que siempre llevó, trabajando y alimentándose de lo que ellos mismos producían.



Imagen 59: Pasillo de la maternidad



Imagen 60: Cocinita

Carolina: Tiene 42 años y vive en Casa Armada. Es madre de 4 hijos. Todos nacieron en la casa. Ella, en cambio, nació en un hospital en la ciudad de Buenos Aires. Después de tener a su hija mayor, sintió necesidad de saber cómo había sido su nacimiento. Su padre le contó que en su parto habían utilizado fórceps, especie de pinzas con las que los obstetras intentaban extraer a las criaturas del canal de parto. Este instrumento resultaba sumamente peligroso, ya que podía lastimar severamente a la madre y al bebé. Cuando estaba embarazada de su primer hija, vivía en las sierras de Córdoba junto a su compañero. Se realizaba controles prenatales en el hospital de la ciudad. A los 8 meses de embarazo le dio miedo el comentario del médico acerca de las prácticas de rutina que se realizaban en los partos. Al poco tiempo leyeron el libro “Nacer en Casa”, del Dr. Díaz Walker. Este libro contaba, a través de varios testimonios, que era posible hacer el parto en casa, pero ellos no estaban seguros. Pensaban llegar al hospital a último momento, así podrían evitar todas las prácticas que “apuraban” el nacimiento. Una semana antes de la fecha pronosticada por el médico para el parto, se mudaron a una casa cerca del hospital. Pero al final nunca llegaron. Unxs amigxs vinieron en el momento justo y les ayudaron a

tomar la decisión que tanto costaba, pero que a la vez deseaban: tener el parto en la casa. Sus otros hijos también nacieron en el hogar. Luego de los nacimientos realizaron junto al papá de sus hijos una ceremonia para enterrar las placetas, con música y ofrendas. Hicieron un pozo y la colocaron en la tierra junto con agua, alimentos y arcilla. Ellos eran artesanos, fabricaban y vendían piezas de cerámica, y habían aprendido a realizar ofrendas para la madre tierra. En el nacimiento de los demás hijos, los entierros de placenta se hicieron junto a árboles frutales pensando en todos los nutrientes que serían aprovechados por otro ser vivo. Tiempo más tarde ella se enteró que la placenta contenía elementos muy importantes, al igual que el cordón umbilical, y por este motivo se pueden utilizar para preparar tinturas que sirven de remedio para toda la familia. Cuenta que fue muy fácil inscribir al primer bebé, ya que se había realizado varios controles y conocía al médico que le firmó el papel para poder inscribirlo. Hizo algo similar con los demás hijos.

Entierros de placenta y ritos fundacionales

Una investigación etnográfica realizada en el año 1967 en Laguna Blanca, departamento Belén, por José Cruz y su equipo, nos proporciona algunos datos acerca del parto y el entierro de placetas. En las entrevistas todas las mujeres responden que entierran la placenta, en respuesta a la siguiente pregunta: ¿Qué hace con los restos (del parto)? En dos ocasiones se aclara que el entierro tiene que ver con “que no se enferme la madre”, y que “es bueno para el chango”. Algunas madres cuentan que realizan los entierros de placenta agregando sal, porque es “costumbre”. El etnógrafo considera que dado que las mujeres lagunistas no pudieron dar una explicación acerca del porqué de las prácticas que realizaban, estas tradiciones habían perdido toda connotación simbólica. En las entrevistas realizadas en Ancasti, las mujeres ancasteñas tampoco pudieron dar explicaciones sobre el porqué de sus prácticas. Sin embargo creo que no por ello los actos pierden su carácter simbólico y ritual.

Otros datos interesantes a los que hace referencia la etnografía de Laguna Blanca (Cruz, 1967) dan cuenta de algunas de las técnicas utilizadas “para acomodar al chango”. El manteo, el ovillado, las sobadas, eran procedimientos realizados por las/los parteras/os.

Ayudaban a facilitar los partos difíciles, acomodando al bebé que por algún motivo se encontraba en una mala posición.

Por otra parte, algunas lagunistas explican que para atar el cordón umbilical hilan un hilo especial hecho con la mejor lana, haciendo girar el uso para el lado izquierdo en contraposición al hilado común que se realiza girando hacia el lado derecho (Cruz, 1967). Estas prácticas, que hunden sus raíces en tiempos prehispánicos, se basan en una concepción de la vida y la muerte por completo diferente, considerando al hilo como un medio para transmitir información (López García, 2010). Hilar para el lado contrario genera un tipo diferente de hilo, usado en ocasiones especiales. Este torcer a la izquierda connota un sentido ritual y curativo, pues implica un cambio de dirección para las enfermedades y padecimientos (Loza, 2007). En el caso de la mujer embarazada, hilar para el lado contrario puede resultar una manera de desovillar al feto, evitando que se enrosque con su cordón umbilical. Estas tradiciones pueden remontarse hasta la época Tiwanaku, y aún continúan vitales en diferentes regiones de los Andes (Loza, 2007).

Salud, enfermedad y atención, son conceptos construidos culturalmente que están en estrecha relación con el concepto de persona o ser humano (Fernández Juárez, 2014). El actual modelo despersonalizado y deshumanizado, propio de la cirugía y medicina moderna, contrasta con otras conceptualizaciones, realidades corporales y estrategias terapéuticas no occidentales (Fernández Juárez, 2014). Muchas comunidades indígenas que habitan en los Andes Centrales muestran en la actualidad una reconocida aversión por las prácticas quirúrgicas de la medina occidental. Para estas comunidades abrir el cuerpo humano significa una práctica inconcebible. Sospechan de cualquier programa de salud propuesto por los representantes del Estado, especialmente en lo que respecta a la vacunación de los niños y a la hospitalización del parto. Representa un temor constante para las mujeres indígenas que se les practique una cesárea (Fernández Juárez, 2014).

Cuerpo Montaña

Otras concepciones, otras miradas, distintas maneras de entender y de habitar en el mundo, implican al rito como parte fundamental de la vida humana. Los ritos de nacimiento indican el fin de una condición de la vida y el comienzo de otra. Estos ritos de pasaje existen en muchas religiones distintas. En el Mallkuta Qukuy, un rito realizado por

los Yanahuayas que habitan en la montaña de Kaata (Bolivia), el adivino le otorga al bebé un santuario, un sitio donde realizar ofrendas a la tierra (Bastien, 1996). En este rito además se pasa del interior al exterior de la tierra, ya que según la cosmogonía andina el bebé tiene su origen en la cima de la montaña y viajará en sus laderas durante el resto de la vida. Estos ritos andinos de pasaje pueden comprenderse a partir de su particular concepción del universo. Así como con el sol, que nace, muere, se hunde hasta el fondo del lago y desciende nadando por los manantiales hasta que emerge nuevamente como sol joven, con los humanos sucede algo similar. El ciclo diario de nacimiento y muerte del sol puede compararse con el nacimiento y la muerte de las personas. Los bebés tienen sus orígenes en la cima de la montaña de Kaata. Luego, durante su vida, los jóvenes cruzarán los distintos niveles de la montaña mientras pastorean los animales y cultivan la tierra. Con el tiempo se vuelven viejos, y después de la muerte son enterrados en la montaña. Aquí opera un ciclo regenerador (Bastien, 1996) en el que el cuerpo se pudre y quedan solo los huesos, que nadan como persona en miniatura de regreso a la cima de la montaña. Allí se encuentra el lago Pachaqota, punto de origen y regreso para toda la vida. Para los Yanahuayas (que pertenecen a los Kallahayas, un grupo importante de la nación Aymara) el santuario de origen era necesario para ayudar al bebé en su ascenso y descenso de la montaña de Kaata. Aunque los misioneros les enseñaron que el bautismo era necesario para ir al cielo, los kaateños no estaban muy interesados en ello. En cambio consideraban muy importante que el lactante tuviera un lugar en la montaña (Bastien, 1996). Los santuarios son sitios rituales, generalmente un orificio en la tierra donde se deposita coca, sangre de llama y grasa, para alimentar a la montaña.

Se nombran los lugares del cerro según la anatomía del cuerpo humano: cabeza, corazón, entrañas, piernas. Los adivinos, como especialistas rituales, pueden hacer circular la sangre y la grasa, principios de la vida y la energía, por el cuerpo de la montaña. Este cuerpo geográfico come ritualmente alimentos de las tres comunidades, ubicadas en los diferentes pisos ecológicos. Lo sagrado se relaciona aquí con integrar las diferentes partes del cuerpo-montaña. Para entender a la montaña, los kaateños se dirigen a sus propios cuerpos. Y estos cuerpos no son solo órganos, sino pensamientos y emociones. El cuerpo incluye al yo interior, siendo las experiencias percibidas más allá del dualismo mente cuerpo. Lo ritual combina lo espiritual y lo material, y la religión es una

permanente relación con la tierra. Los ritos los involucran físicamente con la montaña, que es a la vez su territorio y su divinidad (Bastien, 1996).

Patio, casa, comunidad

Los patios son lugares que unifican todas las tareas del grupo familiar. En la puna peruana, (Flores Ochoa, 1977) los caseríos de los pastores de llamas están conformados por varias habitaciones que delimitan un espacio central abierto. Las habitaciones de piedra y barro con techo de paja, se encuentran rodeadas de extensos corrales. En este patio central se realizan las actividades domésticas, como secar alimentos o tejer, y también es uno de los lugares ceremoniales de la familia.

Este espacio, que centraliza las actividades del grupo familiar, se puede encontrar también en la sierra de Ancasti, en los puestos o “las casas”. Muchas ya deshabitadas hace algunas décadas, “las casas” forman un conjunto de diferentes habitaciones ubicadas alrededor de un patio. En este lugar de reunión, para el trabajo o el descanso, permanecen aún las grandes bateas de madera y los morteros de madera o de piedra, en general ya sin uso. Y, si llegamos de visita, será allí donde se pondrá la mesa para compartir el mate.

En el depto. Ambato, diferentes investigaciones arqueológicas dan cuenta de la existencia de prácticas que marcaron la relación de los antiguos pobladores con los espacios que habitaron. En el sitio La Rinconada (Gordillo, 2007), se realizaron algunos hallazgos de entierros en patios y recintos, restos de posibles ritos fundacionales. En estos entierros se han encontrado cráneos de llama, cerámicas, cuentas de collar, mica, ceniza. También aparecen huesos de distintas especies, de humanos y vicuñas, incluidos en la arquitectura. Por otra parte, en el sitio arqueológico de Piedras Blancas (Laguens, 2000) se han hallado entierros primarios de niños y adultos con o sin ajuar debajo del piso o en las bases de los muros de las habitaciones. Los restos óseos humanos se encontraron junto a vasijas y también restos de camélidos. Ambos sitios son atribuidos al período medio, asociados a la cultura arqueológica La Aguada, que en Ambato se desarrolló entre el siglo III y X d.C. (Laguens, 2000).

La casa aparece como algo más que un objeto, es un espacio de relaciones afectivas, identitarias e históricas (Muñoz Ovalle, 2013). La casa es el micro universo del grupo

familiar, la síntesis de la vida. Analizando a la vivienda andina desde una perspectiva arqueológica e histórica, podemos reconocer prácticas que se repiten a través del tiempo (Muñoz Ovalle, 2013). El indicador principal de actividad doméstica en los sitios arqueológicos es el fogón, que generalmente se ubica en un lugar central. El entierro de animales en las esquinas de la vivienda y en los cimientos de la casa, en el piso y en los muros, podrían estar en relación a rituales de construcción. A través de los sacrificios y rituales se transfiere alma a la casa, dotándola de vida: la casa como lugar habitado y cargado de memoria, como el vientre materno, como el cosmos (Muñoz Ovalle, 2013), como el segundo cuerpo, contiene a la familia y se agrupa con las demás casas formando la aldea, el pueblo, la red comunal.



Imagen 61: Abuela, mamá y bebé en el patio

La construcción de las casas andinas (Arnold, 1992) implica una serie de rituales y ceremonias que pueden entenderse como un texto cultural. A través de la práctica de construir, realizada junto con recitaciones, canciones, juegos, y una compleja serie de challas (libaciones) se practica el arte de la memoria. Reconstruyendo el espaciotiempo a partir de genealogías ancestrales, se convoca al pasado histórico y mítico evocando a los difuntos para que protejan el nuevo hogar. Un ejemplo de esto podemos encontrarlo en Tebenquiche Chico, una de las quebradas que nacen en la sierra de Antofalla y

desembocan en el salar homónimo, en el departamento de Antofagasta de la Sierra. A partir de las investigaciones realizadas por Haber (2011) y un extenso equipo de colaboradores, se ha podido describir una aldea agrícola situada al interior de la quebrada, con ocupaciones a lo largo del primer milenio d.C. y reocupaciones de las ruinas en los siglos XVI-XVII d.C. En la casa de Tebenquiche Chico 1 (TC1) se han realizado distintas excavaciones que proporcionan datos acerca de acciones vinculadas a la demarcación ritual de la construcción de la vivienda (Haber, 2011). Se trata de una serie de depósitos en la construcción que no pueden ser explicados en términos funcionales o casuales. Además de vasijas de diferentes formas y tamaños halladas intramuros, se encontró un depósito donde fue colocado el cuerpo de un neonato prematuro, de 8,5 a 8,75 meses lunares. Sobre las piedras que delimitaban la pequeña tumba, una gran roca tapaba el pequeño cuerpo sin aplastarlo (Haber, 2011a).

La casa, además de ser refugio que implica alimentación y descanso, es una metáfora del cosmos. En esta configuración de sendas de la memoria el padre sol y la madre luna son los dioses ancestrales que representan la interpretación paralela y complementaria del universo. La construcción de la casa en Qaqachaca (Bolivia), es el inicio de un nuevo hogar. Casa y familia forman parte de la organización fundamental de la comunidad, tendiente a la reproducción de la misma. Las casas en Qaqachaca, junto con despensas y corrales ubicados alrededor de patios comunes implican, a la vez, la construcción en sí y el grupo que lo habita. No existe un término específico en Aymara para familia (Arnold, 1992). Por el contrario, el término “uta” designa tanto a la casa como al grupo que vive dentro de ella. En este sentido, las casas no pueden entenderse como algo aparte de quien vive o vivió allí (Haber, 2011a). Es central comprender la experiencia de vivir en la casa, para comprender el mundo desde allí. La casa es el centro de la vida, parte y escena de la red de relaciones que en ella suceden y en la que se encuentra inmersa. No existe, entonces, una cosa que sea el domicilio de la gente y otra cosa (o sujeto) que es la gente que vive allí. Ambas son la misma cosa, una relación mutuamente constitutiva. Aunque una violencia tenaz disecciona las relaciones nominando cada una de las cosas de la relación como si existieran por fuera de la misma, los seres (objetos y sujetos) son en las relaciones (Haber, 2011a). Tanto el sujeto se objetiva en la casa, como la casa se subjetiva en la familia que en ella se cría.

Nacer en Ancasti

Pensando acerca de los nacimientos en Ancasti, queriendo averiguar más sobre este tema, en otoño del 2019 llegué a la sede local del Registro Civil. Ubicado en la Villa de Ancasti, cabecera del departamento homónimo, el Registro cuenta con dos empleados. Llegué una mañana lluviosa, ambos estaban entretenidos con sus celulares. Pedí disculpas por interrumpirlos, y comencé con mis explicaciones. Les comenté que estaba realizando una investigación para la universidad, y por tal motivo estaba necesitando ciertos datos que quizás ellos podrían proporcionarme. Hablé sobre el cambio de costumbres ocurrido en los últimos años con respecto a los nacimientos. Uno de los empleados, Matías, se dispuso a conversar conmigo. Contestó a mis preguntas con amabilidad. Trabaja allí desde el 2007. Quise saber sobre su nacimiento, dónde había ocurrido (tiene 40 años). Respondió que en su casa. Pregunté entonces por el nacimiento de su hijo mayor, ya adolescente. Me dijo que había nacido en la ciudad. Entonces le expliqué que justamente era esto lo que estaba queriendo entender, qué había provocado la transformación de las prácticas en relación al parto. Hablamos sobre los cambios en la reglamentación del Registro. Me dijo que a partir del año 2010 los bebés debían anotarse en los lugares donde habían nacido. Antes de este año lxs habitantes de Ancasti podían inscribir a sus hijxs en el registro civil local aunque hubieran nacido en otro lugar, presentando un documento conocido como “nacido vivo”, firmado por una autoridad médica. Ninguno de los empleados pudo determinar cuándo comenzó a exigirse la presentación de este documento, pero sí recordaban que anteriormente bastaba con inscribir al recién nacido presentándose los progenitores en el registro local junto a dos testigos. Estos cambios de reglamentación condicionaron de manera directa las prácticas locales, como podremos observar en el siguiente cuadro que realicé a partir de una lista que me entregó Matías, confeccionada por él. Comprende los resúmenes anuales de los nacimientos inscriptos en el Registro Civil local. Podremos advertir que, a partir de 2010, las mujeres han dejado de parir en Ancasti. Esto seguramente comienza a ocurrir con anterioridad, pero no se ve reflejado en los resúmenes del Registro local ya que durante un tiempo se continúa inscribiendo a lxs hijxs de lxs ancasteñxs aunque no hubieran nacido en el departamento.



Imagen 62: Datos del Registro Civil de Ancasti (cuadro de la Autora)

Institucionalización del parto: ¿Cambio cultural?

La hipótesis que manejaba con respecto a la ausencia de nacimientos en Ancasti se confirmaba con los datos aportados por el encargado de la oficina del registro civil local. Ya no suceden nacimientos en el territorio, con excepción de los hippies (que han venido de lejos con costumbres diferentes), que deliberadamente eligen el hogar para recibir a sus hijxs. Estos últimos no son nacimientos ocasionales o de urgencia, sino que por el contrario, son planificados.

Pero no terminaba de entender cómo se había configurado un cambio tan brusco en las prácticas de la población local, observable de una generación a la siguiente. El anteriormente citado caso de Norma, la enfermera, podría servir de ejemplo ya que lejos de representar una particularidad ilustra la situación general: su madre tuvo nueve hijxs en su casa (sólo la décima y última nace en el hospital) y ella tiene tres hijos que nacen en el hospital de la ciudad. Esta situación se repite también en el caso de María y su hija Paola, y así podríamos continuar. ¿Qué es lo que impulsó este cambio radical?

En el caso de Catamarca, la Maternidad Provincial, inaugurada en el año 2010, centraliza los nacimientos de los habitantes de las localidades cercanas y administrativamente resuelve el tema con facilidad: el mismo edificio alberga una oficina del Registro Civil. Las

parturientas se trasladan allí (o son trasladadas) para dar a luz y luego inscriben a sus hijos con el papel que les entrega el médico, que certifica su vínculo con el recién nacido. Para profundizar en esta cuestión me dirigí a la Maternidad Provincial “25 de Mayo”, ubicada en San Fernando del Valle de Catamarca. Me recibió el director de la institución, Dr. Daniel Ovejero. Con mucha amabilidad respondió a todas mis preguntas, en una extensa entrevista que realicé en el mes de mayo del 2019. Se recibió en el año 1977 en la Facultad de Medicina de Córdoba, especializándose en pediatría y neonatología. El Dr. Ovejero sostiene que los cambios observados con respecto a las prácticas de la población en relación al parto/nacimiento no responden a cambios en la normativa del Registro Civil, ni del Ministerio de Salud. Más bien los relaciona con un “cambio cultural”, propiciado por los medios de comunicación masiva (especialmente la televisión), que informan a los habitantes sobre la importancia de “ir al médico”. Este cambio implica el paulatino abandono de antiguas prácticas que tenían como protagonistas al curandero y a la comadrona, y apuntan a fortalecer la imagen del profesional de la salud como una figura que garantiza “seguridad”. En la actualidad se manejan a partir de una zonificación del territorio provincial que distribuye a la población según su cercanía a las áreas “protegidas”, que cuentan con la infraestructura “necesaria”. Esto implica, por ejemplo, la presencia de quirófano y sala de parto, laboratorios para realizar diferentes estudios y



Imagen 63: Maternidad de Catamarca

presencia de especialistas, anestesistas, instrumentistas, cirujanos, etc. Este “cambio cultural” se refleja también en la popularización de la cesárea. Si bien muchas veces esta práctica es propiciada por los médicos, debido a la comodidad que implica para ellos

poder programar el nacimiento según su agenda, el Dr. Ovejero advierte respecto del “temor al dolor”, que en su opinión es una característica observable en la sociedad actual. Remarca que son las mismas mujeres que la solicitan, queriendo evitar las complicaciones y el sufrimiento. Pero subraya que la cesárea no debería ser una práctica común sino sólo utilizada para resolver situaciones de emergencia, ya que la misma implica riesgos para la madre y el recién nacido. Como toda cirugía puede tener complicaciones, y deja una cicatriz en el útero que no le permitirá a la mujer tener hijos por “parto natural”. También puede generar accidentalmente heridas en el bebé y ser disparadora de patologías que se relacionan con el nacimiento antes de tiempo. La cifra de cesáreas practicadas en la actualidad le resulta alarmante: se realiza en el 55% de los nacimientos ocurridos en esta maternidad, sobre una media de 3000 nacimientos anuales. Volviendo al tema del “cambio cultural”, es importante tener en cuenta la figura del Agente Sanitario. Desde hace más de veinte años estos empleados de las Postas Sanitarias realizan en los pueblos del interior una labor fundamental para las instituciones de salud: “la captación del enfermo”. Estas personas recibieron una capacitación que las habilita para llegar a las casas, repartir medicamentos, colocar vacunas y dar consejos e indicaciones a las familias campesinas en relación a sus prácticas y creencias sobre la salud/enfermedad. El trabajo de campo realizado por los Agentes Sanitarios, siendo generalmente ellxs mismxs habitantes de las diferentes localidades donde trabajaban, resultó funcional a los cambios que pretendió generar el Estado en las poblaciones. Es así como, en pocos años, podemos observar que se impone un distinto sistema de valores, provocando el abandono de prácticas que pasan a ser condenadas por atrasadas y peligrosas. Según el Dr. Ovejero, esto es lo que implica el “progreso”. Los médicos serán quienes pensarán lo que “es mejor” para la gente, y las comadronas dejarán de inspirar confianza. Los especialistas reemplazarán a las personas idóneas y paradójicamente el nacimiento, antes considerado el “evento feliz” de la medicina, será motivo de internación y cirugía.

El pluriverso y otras maneras de sentipensar la maternidad

Las experiencias que relato, los partos en el hogar y su relación con los rituales fundacionales, denotan otra forma de sentir y pensar, un deseo de encontrar una manera

recíproca de coexistencia entre el planeta y los seres humanos, un sentipensar con la tierra en una relationalidad profunda (Escobar, 2016). Sin embargo, a pesar de que la diversidad del mundo es infinita, las múltiples ontologías o realidades han sido excluidas del Mundo Mundial sometiendo a todos los demás mundos a sus términos o relegándolos a la inexistencia (Escobar, 2016). La crisis que enfrenta el mundo actual, es en realidad la crisis de una manera de hacer el mundo: el mundo dominante de la euromodernidad (capitalista, racionalista, liberal, secular, patriarcal). Si la crisis es este Universo (como una voz única), entonces necesitamos una transformación hacia un Pluriverso (Escobar, 2016), necesitamos escuchar diferentes voces que cuenten otras historias, que guarden otros sentidos. En una ontología relacional los seres no ocupan el mundo sino que lo habitan. Los seres y las cosas existen en relación con lxs otrxs (Escobar, 2014). Relacionándonos, escuchando otras voces, podremos pensar nuevos pensamientos. Si prestamos atención, múltiples voces están hablándonos de otras maneras de ser y de estar en y con la tierra.

Algunas voces, que denuncian la violencia sobre nuestros cuerpos y sentires, nos hablan de disputas en nuestro micro mundo. Y, especialmente, sostienen otra manera de sentipensar la maternidad. El parto, el cuerpo, las relaciones, están atravesadas por el poder. Casilda Rodrígáñez plantea que recuperar el cuerpo es conectar con el potencial sexual femenino y que revitalizar los úteros es una revolución social contra la cultura patriarcal. El malestar de nuestra cultura se debe a la robotización de la función materna, el desquiciamiento de la sexualidad y el desierto afectivo que este desquiciamiento produce. Detrás del chupete falta el calor del cuerpo, lo peor de este mundo inhóspito es la orfandad y la falta de calidez. Al matar a la madre somos todos huérfanos y, por eso, no podemos reconocernos como hermanos (Rodrígáñez, 2000).

Creo que es necesario reconquistar nuestros cuerpos, nuestros úteros y nuestra sexualidad. Recuperar la maternidad, el espacio y el tiempo de la simbiosis primaria. Recuperar nuestra vida, como una tela que vamos tejiendo sobre una trama sólida, sobre gruesos hilos bien extendidos. Recuperar la tradición oral, que es mucho más difícil de controlar y manipular. Las historias que hablan sobre otras formas posibles de vivir y de parir pueden ayudarnos a entender que hay múltiples maneras de habitar en y con la tierra. ¿Por qué una única manera ha de ser la válida, la permitida? ¿Por qué el parto institucionalizado se presenta como la única alternativa posible? Recuperar el poder sobre

nuestros cuerpos, sobre nuestros espacios primarios es la primera disputa territorial que nos debemos.

Al fin y al cabo, es difícil aislar el cuerpo humano del cuerpo colectivo y del territorio en el que se encuentra inmerso. La explotación del territorio implica violentar los cuerpos individuales y colectivos por medio del despojo y la desposesión. Por eso cada cuerpo es un territorio de batalla, donde intentamos acabar con la explotación y la subordinación colonial y patriarcal. Dejamos de ser mujeres colonias, recurso gratuito y domesticable, para reconocernos cuerpo territorio: sentir la interdependencia que nos compone y que hace posible la vida (Gago, 2019).



Imagen 64: Mujer embarazada. Fotografía de Mario Cayuqueo

Capítulo V: CASA, MONTE Y ESCUELA



Imagen 65: Jugando en el río

Finales del 2005. Acaba de nacer mi tercer hijo, los otros dos tienen tres y seis años. Vivimos los cinco, ellos tres, su papá y yo, en una casa que vamos construyendo de a poco, con piedra y barro, a dos kilómetros de Casa Armada, en la Sierra de Ancasti. Nuestro vecino más cercano es el río Tacana, y lo visitamos diariamente. Juntamos leña, lavamos ropa, jugamos. Aprendemos a vivir nuevamente, a ser madre y padre, a ser familia, en este monte donde no hemos nacido pero del que nos sentimos parte. La gente del lugar nos llama hippies, y a nosotrxs nos causa risa. Como expliqué en el cap. III, somos varixs lxs que llegamos a fines de los 90 a la Sierra de Ancasti desde distintos lugares, buscando escapar de la violencia del mundo. O, quizás, para seguir viviendo en el mundo de una manera más acorde a nuestrx sentipensar, entendiendo esto como el arte de pensar con el corazón y con la mente, la manera de vivir sin separar el cuerpo de la razón y la emoción (Escobar, 2016). Recién nos conocemos y ya nos reconocemos como pares, como parte de un colectivo que sobre todo no quiere vivir para y por el dinero.

Cuando mi hijo mayor cumplió los seis años no nos preocupamos por anotarlo en la escuela. Creíamos que ese era un espacio condicionante, alienante, y no compartíamos la devoción por el patriotismo y la disciplina, que en los establecimientos educativos son pilares fundamentales. La escuela era un lugar rígido y autoritario que propiciaba la mercantilización del conocimiento y la estratificación de la sociedad (Illich, 1977).

Como antes de venir a Catamarca me recibí de Profesora de Enseñanza Primaria y tuve experiencia trabajando con niñxs en diferentes establecimientos educativos, pensaba que tarde o temprano podría preparar a mis hijos para que rindieran examen, en el caso que ellos quisieran ingresar a alguna institución en el futuro. Por supuesto sabíamos de la ilegalidad de nuestra situación, pero nos sostenía la idea de que era lo mejor para ellos. Entonces, aprendíamos en casa. Despejábamos la mesa, traíamos libros, lápices, cuadernos, y empezábamos a practicar letras y números. Pero también el monte era escuela y maestro, que acompañaba aprendizajes de grandes y chicos. Y el río, compañero de tantos días vividos jugando con el agua, la arena y las piedras. El monte, el río, los árboles, los pájaros, todos acompañaban nuestro aprendizaje, maravillándonos con una sabiduría potente, transmitida sin palabras. Saberes que nos iban transformando, presencias que nos acompañaban y nos contenían.

En el monte aparecen otras relaciones que nos conectan con mundos y seres múltiples, generando vínculos con todo lo que nos rodea (Flores, 2020).

De todxs para todxs

Creíamos en la importancia de que nuestrxs hijxs aprendieran sin escuelas, entendiendo que su necesidad de aprender no tenía nada que ver con una demanda de escolaridad, el crecer y desarrollarse no eran sinónimos de educación profesional y el conocimiento, movimiento íntimo fundante de la experiencia vital y a la vez de conexión e intercambio con los demás seres, no podía ser reducido a volverse mercancía, produciendo prestigio y poder al servicio de la sociedad de consumo (Illich, 1977). Este sentipensar era compartido por nuestrxs amigxs y vecinxs hippies, por eso decidimos juntarnos y organizarnos para crear una propuesta diferente, que fue madurando con el correr del tiempo. Inicialmente comenzamos con talleres itinerantes que se realizaban semanalmente en las diferentes casas de las familias que participábamos de la

experiencia, que éramos alrededor de diez, más visitantes ocasionales, y podíamos llegar a juntarnos entre veinte y treinta personas de todas las edades. En cada encuentro se compartía la comida, y se llevaban algunas propuestas de actividades para realizar entre todxs. También se aprovechaba la presencia de amigxs, viajerxs y visitantes que con mucho gusto transmitían sus saberes y vivencias. Por ejemplo, en una oportunidad unxs viajerxs provenientes de Venezuela, estudiantes de periodismo, propusieron que armáramos un fanzine. Y allí nació “Toc toc, te busco”, donde se plasmó el trabajo conjunto realizado en los talleres a lo largo de varios años.

El grupo contaba con dos “profes mamás”: yo era una de ellas. Intentábamos coordinar los encuentros, teniendo en cuenta que los mismos siempre fueran diferentes en propuestas y también en concurrencia. Nos interesaba mucho replantear la enseñanza tal como la habíamos vivido y aprendido, siendo estudiantes o docentes. Observamos que en la enseñanza lxs protagonistas son lxs maestrxs, quienes diseñan y llevan a cabo un plan, que trazan en soledad acompañadxs del diseño curricular o contenidos básicos obligatorios, definidos por el Estado. Además rechazábamos lo que Illich (1977) llamó “currículum oculto” o “efecto de certificación”, entendiendo esto como la obligación del ciudadano de acumular un mínimo de años de escolaridad para obtener sus derechos civiles (Illich, 1977). En cambio nosotrxs queríamos algo diferente: experimentar junto a lxs niñxs el misterio de la vida, practicar el respeto sin autoritarismo, descubrir distintas maneras de percibir el mundo y, por sobre todo, cuidar el deseo intrínseco que traemos como seres de maravillarnos conociendo y creciendo.

En el año 2006 nos prestaron una casa junto al río Anquincila. Preparamos pintura a la cal, con ferrite le dimos color y nos pusimos a pintar. Una habitación se transformó en biblioteca, que creció a partir de donaciones y, además, resultó ser un buen refugio para reunirnos los días en que el clima hacía difícil estar afuera. Otra habitación se destinó como dormitorio de dos voluntarixs que se sumaron al proyecto, y también podía cobijar a viajerxs y visitantes. En una galería que se amplió más tarde se armó la cocina. Como la casa se encontraba en el paraje llamado Acostilla, la llamábamos “Acos”.

Fue allí en Acos que realizamos durante tres años consecutivos el encuentro “de todos para todos”. Sucedía una vez a la semana, durante todo el día. Mucha gente pasó por Acos con sus ideas y propuestas. Las clases de guitarra, el taller de costura, títeres,

cerámica, danza, yoga, meditaciones, canciones, juegos, la cocina comunitaria y el espacio de encuentro para los niñxs.

Los más chicxs a veces eran 10, a veces 15, de diferentes edades, entre 4 y 12 años aproximadamente. Algunxs se conocían desde hacía mucho, otrxs no tanto. Cada unx tenía que traer algo para colaborar con la comida. Todxs llegaban con ganas de compartir y con mucha energía. Con mis dos hijos mayores a veces nos íbamos caminando los seis kilómetros que separaban nuestra casa de Acos. Era una asistencia perfecta la que teníamos, y sorteábamos cualquier dificultad con tal de llegar. Una vez por semana nos reuníamos. Con la otra profe mamá pensábamos, al final de cada encuentro, cómo nos había ido y cómo seguir la próxima, imaginando nuevas propuestas para los niñxs. Después se sumaron dos personas más, que llegaron a la Sierra y se quedaron entusiasmados con el proyecto, porque la casa en sí era algo que involucraba a varixs vecinxs y en donde se organizaban distintas actividades. Había muchas cuestiones que resolvíamos de forma colectiva: si había que arreglar el cerco, o si podíamos armar un techo más grande para la galería. Y para eso se utilizaba el círculo de la palabra, un espacio para el diálogo. Allí cada unx tenía su tiempo para hablar, opinar, expresarse.

En el espacio de lxs niñxs poníamos el foco en las relaciones interpersonales. Aprender a comunicarnos, a respetarnos y a expresarnos de distintas maneras. Utilizábamos diferentes medios, pero el arte era el recurso más usado (teatro, expresión corporal, música, dibujo y pintura) y el cuerpo era el instrumento principal, como totalidad compleja desde dónde percibimos el mundo. Entendíamos que el aprendizaje es algo que se siente en la piel, que resuena en nuestro interior con ritmos y melodías diversas. Por eso no usábamos cuadernos de clase ni dividíamos el tiempo/espacio entre aprender (la clase) y jugar (el recreo). Claro que había momentos para todo, para juegos coordinados por lxs adultxs y juegos en que lxs niñxs se organizaban entre ellxs, tiempo para hacer actividades de lecto-escritura y también para ir al río a chapotear un rato. Pero más allá de sugerir ciertas rutinas, las pautas y las propuestas eran flexibles y sobre todo no eran obligatorias. No había aprobados ni desaprobados, y cada unx hacía como podía y hasta dónde podía.

Pinceladas en el aire

Recuerdo “el espacio de cuentos” como una actividad que nos convocaba, nos divertía, nos comprometía. Habíamos encontrado un rincón en un bosque de güiles y, después del almuerzo, íbamos allí para entrar en una dimensión diferente. Nos contábamos historias, que podían ser cuentos o novelas que leímos, o también relatos escuchados y recordados, rescatados del olvido. Con el tiempo pasó a ser parte de la rutina de los encuentros, que tenía también su lado práctico ya que de esa manera lográbamos tener a lxs niñxs sentados a la sombra un buen rato, justo a la hora en que el sol pegaba demasiado fuerte. Después, estas historias podían servirnos para hacer otras actividades como dibujar, escribir o representar.

Otro momento que disfrutaba especialmente era cuando armábamos nuestros libros, hechos a mano. Así nacieron cuentos, poesías, canciones, que iban quedando registradas y pasaban a formar parte de la biblioteca. Pero más importante que el producto final era el momento creativo en sí, disparar la imaginación, dar pinceladas de colores en el aire, reírnos con las ideas disparatadas que surgían y emocionarnos cuando veíamos nacer nuestros propios relatos.

Teníamos carpetas viajeras dónde recolectábamos información sobre las plantas y los animales de la región, y un cuaderno viajero también, que iba pasando de casa en casa para que las familias escribieran y dibujaran, creando mensajes para compartir.

El momento de la comida era especial. Armábamos una ronda en el pasto, a veces cerca de la casa, otras veces cerca del río. Repartíamos platos ya servidos con menús multicolores. Todxs con hambre, ninguna queja, ningún capricho. El piso era un espacio muy usado, lo aprovechábamos al máximo teniendo en cuenta que no teníamos muebles. La biblioteca era de cajones y tablas, las mesadas de la cocina también. Pero no parecía faltar nada y, con poco, hacíamos mucho.



Imagen 66: Güil. Fotografía de Leonardo Embo

Volver a la escuela

Un día la profe mamá con quien coordinábamos el encuentro para lxs niñxs, comentó que había decidido inscribir a sus hijos en la escuela primaria más cercana a su casa. Ella nos explicó que había hablado con la directora de esta escuela primaria rural, contándole sobre las actividades que llevábamos a cabo en Acos. La directora, Leticia Mansilla, se entusiasmó muchísimo con todo lo que hacíamos, especialmente después de ver que, a pesar de haber sido escolarizados tarde, lxs hijxs de mi amiga estaban muy adelantadxs en su aprendizaje en comparación con lxs niñxs escolarizados en su escuela desde temprana edad. Fue por eso que vino de visita para Acos, acompañada de un grupo de maestrxs, para que “se motivaran con nuevas ideas” según explicó. No solo eso, sino que además les propuso a todxs, madres/padres y niñxs, que su escuela iba a estar

abierta para lxs que decidieran asistir en forma total o parcial (ella lo llamó modalidad semi-presencial), y esperaba especialmente a lxs que quisieran terminar la escuela primaria para poder continuar con sus estudios. Fue un grupo de adolescentes que no participaba de las actividades de Acos, el que primero se benefició con esta posibilidad. Eran aproximadamente diez y ningunx de ellxs había ido a la escuela primaria. Pero también se fueron sumando lxs niñxs más grandes, que participaban siempre en el encuentro “de todxs para todxs”. Además, los hijos de mi amiga comenzaron a asistir regularmente a clase.

De a poco, las cosas empezaban a cambiar. En Acos vivía una docente, que había llegado desde Buenos Aires hacía muy poco. Se interesó mucho por nuestra propuesta, a tal punto que decidió mudarse para la casa comunitaria. Por cuestiones prácticas venía bien que alguien que fuera parte del proyecto ocupara la casa, ya que así se podía cuidar y mantener mejor el lugar. Ella se sumó sabiendo que las actividades que realizábamos eran sin fines de lucro, eso era algo que remarcábamos especialmente. Entendíamos que todxs dábamos y a la vez todxs recibíamos, siendo fundamental la participación activa. Por eso ella realizaba otras actividades para subsistir, confeccionaba ropa artesanal que vendía cuando tenía oportunidad. Por otra parte, esta era la realidad de la mayoría de lxs participantes adultxs, quienes se dedicaban a realizar y vender artesanías (platería, cerámica, tejido, etc), además de mantener huertas familiares y criar algunos animales domésticos. En general estas artesanías debían venderse en otros lugares, ya que en Ancasti resultaba muy difícil.

Cuando dos de lxs chicxs que participaban del encuentro decidieron rendir los exámenes para concluir la escuela primaria sus madres o padres contrataron a la maestra que residía en Acos, quien comenzó a darles clases en forma particular. Al poco tiempo otros tres niños, que no estaban escolarizados ni iban a rendir exámenes en la escuela, empezaron a tomar clases particulares con ella. Creo que fue un punto de inflexión, de no retorno. Los acuerdos alcanzados se disolvían. Varixs adultxs se sentían muy cómodoxs con esta nueva manera de organizarse. Clases particulares, pocos niñxs, no había que hacerse problemas por la comida, ni juntar y llevar materiales, ni perder tiempo jugando y saltando, ni participar en el círculo de la palabra para decidir cosas grupalmente. Lo particular era más fácil, más práctico, más conveniente.

Al poco tiempo decidí dejar de asistir a Acos. Corría el año 2009. Lo hice sin dar explicaciones, sin profundizar en los motivos que me llevaban a eso. Para mí las cosas estaban claras, no había voluntad de continuar con un proyecto grupal. Lxs que más extrañaban el encuentro eran lxs chicxs, y lxs grandes me lo hacían saber. Pero ya no podía sostener un espacio que cada vez tenía más niñxs y menos adultos comprometidxs. La otra profe mamá se ausentaba por varios meses por cuestiones de trabajo, y yo quedaba sin el apoyo necesario.

El tiempo de lo espontáneo

¿Cuál era el proyecto? ¿Era realmente un proyecto? Quizás no sea compatible esta palabra con lo que sucedió en Acos aquellos años. Porque hoy entiendo que un proyecto es algo que se piensa, planifica, evalúa, replantea y se sostiene. En cambio en Acos todo era pura espontaneidad, quizás demasiada. Creo, más bien, que fue una hermosa experiencia, la de transformar la enseñanza en aprendizaje, disolver reglas y jerarquías arbitrarias, desafiar las estructuras del conocimiento disciplinario para demostrar que todxs podemos ser productorxs de conocimientos, todxs podemos enseñar y aprender y, de hecho, lo hacemos, aunque no nos demos cuenta.

Después de Acos seguimos caminos diferentes. Mi amiga, la profe mamá, se fue a Córdoba con su familia, continuó estudiando pedagogía y hoy trabaja en una escuela alternativa que funciona de manera cooperativa sostenida por un grupo de madres y padres. El mayor de sus hijos cursa una carrera universitaria, al igual que mis hijos más grandes. Pero yo me quedé en la sierra, decidí aceptar las condiciones que me imponía el contexto elegido. Crear una escuela alternativa se hacía imposible, por la poca población a la que esa propuesta abarcaba y los escasos recursos con los que se contaba. Además, tampoco había claridad con respecto a formalizar y sostener un proyecto de ese tipo. En realidad, creo que no buscábamos eso en Acos, justamente renegábamos de cualquier tipo de escolarización. Respondíamos, sin ninguna base teórica, a la idea de desescolarización como camino hacia la libertad de los seres humanos, entendiendo que las escuelas alternativas podían crear “espejismos” de libertades que solo eran tales dentro de los marcos contenidos en un reducido microclima

artificialmente creado. Siguiendo a Illich (1977), parecidos a “invernaderos” donde se cultivan verduras seleccionadas, que no lograrían sobrevivir por fuera del mismo. Entonces, volví a trabajar en la escuela pública porque, además de cubrir una necesidad económica personal y familiar, me proporcionaba la posibilidad de integrarme con lxs vecinxs. Ahí comenzó un camino de “regreso al mundo”, de intentar no estar aparte, no quedar alejada. Además, empecé a dar talleres de “educación ambiental”, (aunque ese nombre no me convence y prefiero siempre hablar de aprendizaje), una propuesta pedagógica desde el arte y el juego, con actividades para visibilizar distintas problemáticas ambientales y sensibilizar a toda la comunidad, pintando murales en espacios públicos con lxs niñxs, maestrxs y vecinxs. Entendí que en Ancasti la escuela pública era el lugar que convocaba a todo el pueblo, a todxs lxs niñxs, y era importante estar allí, con todxs, siendo parte, porque para transformar debía seguir transformándome, debía continuar mi aprendizaje y crecer, aceptar que las cosas son como son, no como queremos que sean. Entonces, quizás desde ahí, desde lo que es, podremos generar cambios.

Volviendo a pensar en Acos, a pesar de las diferencias y de la espontaneidad, o quizás gracias a ellas, creo que pudimos sembrar semillas de lo posible, vislumbrando colectivamente que existen formas infinitas y caminos diversos para crecer y aprender en libertad. ¿Pero qué es la libertad? ¿Para todxs es lo mismo? Al margen de este tema, pienso que, intuitivamente, fuimos logrando transformar, desde el hacer, conceptos básicos como aprendizaje y conocimiento, entendiendo que ambas cuestiones determinan la independencia y las relaciones del ser humano.



Imagen 67: Mural en Anquincila

Libertad o relacionalidad

Pasaron los años y una gran inquietud me llevó a la Escuela de Arqueología, en la UNCA. Quería continuar con mis estudios universitarios, que había comenzado cuando cursaba el Profesorado para la Enseñanza Primaria en Buenos Aires. En aquel tiempo trabajaba en la Escuela Secundaria para Adultos de Ancasti, y fue justamente mi trabajo allí que me llevó a tomar la decisión de inscribirme en Arqueología, aunque más tarde terminé optando por Antropología. En la escuela estaba a cargo de una asignatura llamada “Historia del NOA” y, como nunca llegaron a entregarme el diseño curricular, los contenidos mínimos esperables para aprobar esta materia, realicé una selección temática según mi criterio. Entonces, comencé a investigar sobre las llamadas culturas arqueológicas del NOA y, un poco a ciegas, apenas guiada por unos libros, fui entendiendo, palpando, la grieta entre pasado y presente, la desvinculación entre historia y prehistoria, la duda existencial sobre quiénes fueron nuestros ancestros y cuál es nuestro vínculo con ellos. Las dudas aparecían en cada clase: ¿quienes habitaban Ancasti en el pasado? ¿quienes pintaban dibujos en las cuevas de piedra? ¿y las terrazas, y los pedazos de cerámica, por qué manos habían sido fabricadas? ¿por qué no sabíamos nada, por qué era un silencio atroz nuestro pasado, nuestra historia anterior a la conquista de América?

Ese fue mi comienzo en la EdA, volver a ser estudiante con cuatro hijos, viviendo en Ancasti, viajando cuando podía y como podía para conseguir la bibliografía, para ponerme de acuerdo con lxs profesores para rendir las materias libres, realizando un esfuerzo enorme para aprender a manejar una computadora, que no había tenido hasta el momento, apenas contando con energía solar en la finca donde vivía con mi familia, cuando el wifi era una realidad inalcanzable en aquel entonces para la mayoría de les Ancasteñxs.

Fue allí, en la EdA, que comencé una nueva transformación. Empezó en un taller de “Metodología decolonial”, y continuó durante todo el proceso que implicó la escritura de mi trabajo final. Fui aprendiendo a cuestionar lo que siempre naturalizaba, a entender el mundo que me rodeaba y me constituía, ese mundo que me transformaba y del que formaba parte. Me reconocí, para poder entender desde dónde miro el mundo y, en ese reconocimiento, se fue abriendo la posibilidad de ampliar la mirada, de amplificar la

perspectiva para vislumbrar la existencia de la infinitud de puntos de vista. Como en las pinturas de las cuevas, cuando el chamán se transforma en jaguar y cambia su visión. Entonces, intentando una Antropología Otra me fui dejando transformar, comprendiendo que formaba parte del mundo que estudiaba, del lugar donde vivía, y que las relaciones que fui entablando con la tierra, con los ancestros, con lxs vecinxs, con el río, me constituyen y me conforman. Esas relaciones me llevaron a aprender y a entender que el vínculo nos condiciona. En esa relationalidad es que somos (Haber, 2011b). Ahí es donde el ideal de libertad empieza a ser más una pregunta que una respuesta.

Para el mundo hippie la libertad es todo, es la meta, el objetivo a alcanzar. ¿Pero qué implica la libertad, qué significa?. La libertad sería vivir sin ataduras, sin condicionamientos. ¿Es que, acaso, es eso posible? Porque dejar atras las antiguas relaciones no implica que han dejado de ser parte de nosotrxs. Vínculos primarios como la relación con la madre, el padre, abuelxs, hermanxs, amigues, la historia de cada unx con sus distintos caminos y elecciones, incluyendo también lo inesperado. El hippie que viene de la ciudad y abandona viejas relaciones llega a un mundo otro donde se establecerán nuevos vínculos o, por el contrario, la falta de vínculos hará que se produzca un nuevo éxodo. En el discurso de la libertad nos encontramos con el peligro: la falta de vínculos puede dejarnos solxs y desprotegidxs.

Por otra parte, la libertad es también el discurso preferido del poder, que propone liberarse del pasado, de las costumbres y tradiciones, de la mística y el ritual, de lo comunitario. Se piensa un mundo individual, privado, desinfectado del contacto y del vínculo. Pero cuando perdemos la relación ya no sabemos quienes somos, porque somos en la relación (Haber, 2011b).

Quizás por eso la tan prometida y esperada libertad nunca llega y queda como un espejismo, como un ideal inalcanzable. Aún sin escuelas, aún en el monte, porque las relaciones que establecemos nos condicionan y nos atan, nos obligan a comprometernos y a responsabilizarnos.



Imagen 68: Taller de conservación del arte rupestre en La Tunita

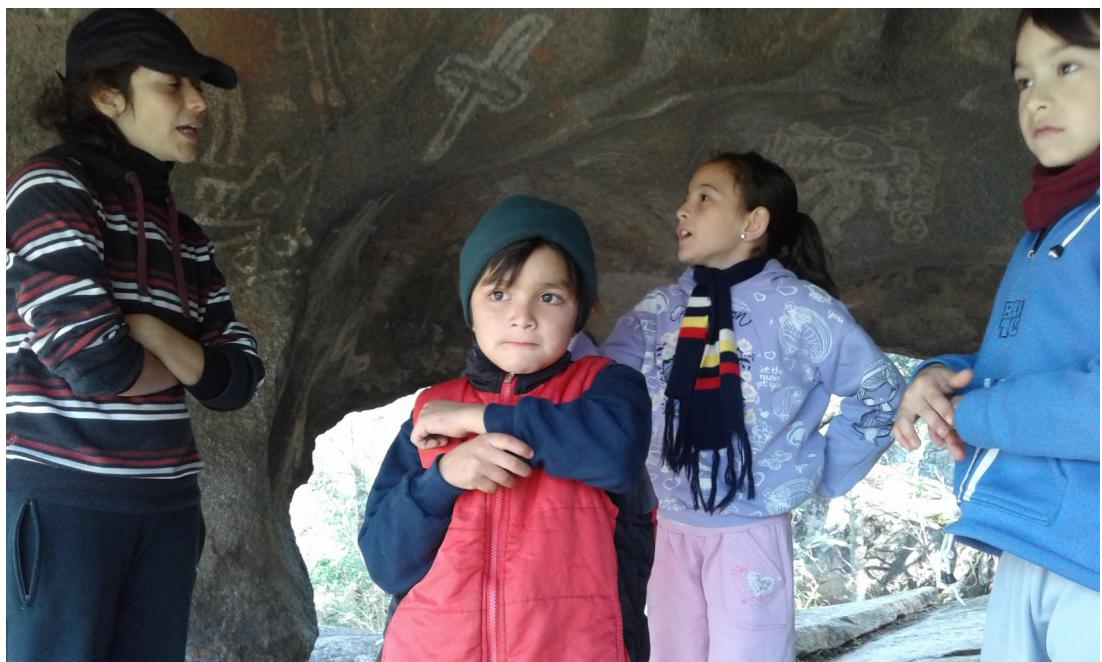


Imagen 69: Taller de conservación del arte rupestre

Capítulo VI:

AGUA, ASAMBLEAS Y SEMILLAS



Imagen 70: Escuela de Potrero de los Córdoba

Exploraciones

A principios de marzo del 2017 fuimos con Carlos Nazar y Gabriel Acosta, entonces compañero de estudios y hoy arqueólogo, a Potrero de los Córdoba. Como se había hecho bastante tarde, la idea era hacer noche en la escuela, como de costumbre, y arrancar con las actividades al día siguiente. Veníamos en la camioneta discutiendo sobre lo que estaba aconteciendo en Santa Gertrudis. Al parecer, estaban avanzando proyectos mineros de extracción de litio. Yo les contaba los rumores que circulaban, y lo alarmadxs que estábamos algunxs vecinxs, ya que conocíamos el gran impacto que la megaminería provoca en los territorios donde se instala. Sabíamos poco y nada, sólo que había máquinas trabajando en Santa Gertrudis. Ellos decían que no podía ser litio, que esos proyectos estaban en las zonas donde había salares. Yo repetía lo que había escuchado, fuera lo que fuera, algo estaban buscando, y eso me provocaba terror. Ancasti era mi lugar, mi casa, cualquier cosa que pusiera en peligro a la sierra me implicaba, era un problema personal. Así veníamos con nuestro debate desde Anquincila, donde me subí a la camioneta en la que ellos venían viajando desde la ciudad. Llegamos a la villa de Ancasti, doblamos rumbo al río Los Molinos, lo cruzamos y seguimos hacia Potrero. Al llegar a Santa Gertrudis vimos que a la derecha había un ancho camino recientemente abierto por máquinas. En realidad yo no veía

mucho porque venía sentada atrás, y me sorprendí cuando nos desviamos bruscamente metiéndonos por allí. Mientras manejaba, Nazar nos contaba que este camino llevaba a una vieja mina, donde extraían berilo. Mucho no duró la aventura porque a los pocos metros tuvimos que parar. Bajamos y vimos que una cubierta estaba destrozada. Ahí quedamos varadxs, y Nazar se dispuso a sacar la rueda de auxilio. Esta maniobra se complicó, no recuerdo bien por qué. Entonces comenzamos a preocuparnos porque caía la tarde, el maestro nos esperaba en la escuela, y ahí estábamos tirados en un camino desierto. O más bien eso nos parecía a nosotrxs, porque al poco rato llegó una camioneta desde el lado de la mina. Paró y bajó un hombre que ofreció su ayuda. Creo que nos faltaba alguna herramienta para aflojar la rueda, no estoy segura, y rápidamente, con la colaboración del recién llegado, se logró sacar la rueda de auxilio que estaba bajo la camioneta para poder cambiarla por la averiada. Cuando terminaron me animé a preguntarle al hombre qué estaban haciendo por la zona. Me respondió que trabajaban para una empresa y buscaban litio.

El último día de nuestra estadía en Potrero logramos llegar hasta el lugar donde habían estado trabajando las máquinas. Nos acompañaron Elvira Bulacio, la tejedora de coyoyo, y su hija Florencia. Fuimos por una cortada, subiendo la loma. La vieja mina estaba a tan solo quinientos metros de su casa. Muy cerca de allí encontramos las plataformas de exploración, abiertas recientemente. Ya habían terminado con los trabajos, pero pudimos ver la transformación del terreno: en medio del monte se abrían espacios sin vegetación. Se cortaron árboles y nivelaron varios lugares valiéndose de maquinaria pesada y explosivos. Observamos tubos de plástico que salían de la tierra, sobre pequeñas bases de cemento. Al parecer por esos tubos se introducen las máquinas, que perforan el suelo varios cientos de metros de profundidad para extraer las muestras que sean necesarias. Se amontonaban en algunos sitios gran cantidad de bolsas con el material extraído. Parecía que aún no se habían llevado todo.

Cuando estábamos regresando a pie pasó una camioneta que venía a buscar alguna cosa. Le pedimos que nos llevara porque ya se estaba haciendo de noche.

Preocupación compartida

Recuerdo el mes de marzo del 2017 como un tiempo clave, cargado de sucesos importantes que determinaron lo que vendría. Después de que empezó a correr el rumor sobre el trabajo de las máquinas en Santa Gertrudis y el avance de proyectos mineros en Ancasti, un grupo de vecinxs decidimos convocar a una asamblea general a fin de mes. De manera irregular, a través de un funcionario que nos la entregó pidiendo discreción, conseguimos una copia del Informe de Impacto Ambiental (IIA) del proyecto. De esta manera tuvimos datos concretos: la empresa Recursos Latinos realizaba una exploración de subsuelo en busca de litio en pegmatita. Es decir que el litio se encontraba en las rocas y no en la sal. Además de estudiar a fondo el IIA nos pusimos en contacto con amigxs de Andalgalá, quienes ofrecieron apoyarnos en esta iniciativa y organizaron un viaje para estar presentes en la primer asamblea. La idea era hacer una puesta en común de todo lo que sabíamos hasta el momento sobre el tema, y evaluar cuál era la situación a nivel local. En segundo lugar pensar posibles acciones para llevar adelante de manera colectiva. Estábamos realmente preocupadxs.

Entonces empezó a correr la noticia: el intendente había desaparecido. Hacía poco más de un año que estaba en su cargo. Un par de meses atrás había firmado la autorización para la realización de la exploración de subsuelo en una supuesta audiencia pública organizada en Vilismán (depto. El Alto) de la que nadie, salvo las autoridades y un grupo de vecinxs de allí, se había enterado. Y, al poco tiempo, se lo llevó el río Dulce mientras pescaba. Estuvieron varios días buscándolo hasta que encontraron su cuerpo, que continuaba todavía en el agua. Lo trajeron para Ancasti, lo velaron, lo enterraron y se efectuaron las misas correspondientes. La gente estaba conmocionada, porque más allá de su desempeño como político, el Gato Córdoba era un vecino muy querido. Antes de ser intendente había trabajado para la empresa de luz, y siempre le estaba haciendo favores a todxs.

Algunxs vecinxs empezaron a plantear que suspendiéramos la asamblea, que no podíamos seguir adelante en medio del luto. Pero seguimos. La vida continuaba en Ancasti y, ahora, estaba amenazada por proyectos que implicaban un riesgo para toda la región.

Finalmente, llegó el día esperado, último sábado del mes de marzo del 2017. Lxs amigxs de Andalgalá habían llegado temprano, estábamos ansiosxs por ir a la plaza, ahí nos reuniríamos con lxs que quisieran venir, con todxs lxs que estuvieran preocupadxs. Preparamos el termo con el mate, cuadernos y lapiceras, y salimos para la plaza de Anquincila. Primero estábamos con Sergio Martínez, con todas las ganas del mundo de juntarnos con lxs demás, hablar, pensar, debatir, ponernos de acuerdo. Mucho camino recorrido tenía Sergio, muchas experiencias defendiendo su territorio, su amada Andalgalá. De a poco fueron llegando lxs demás y, al rato, ya estaba la plaza llena de gente, éramos más de cuarenta personas, todas preocupadas, con más preguntas que respuestas, pero sabiendo que estábamos sintiendo lo mismo, preocupación por el lugar donde vivíamos, porque el lugar éramos nosotrxs mismos, cada unx con su historia, con sus experiencias, con sus diferencias. Todxs coincidíamos en la necesidad, en la urgencia de frenar los proyectos mineros. Todavía resuenan dentro de mí las palabras de Sergio: se puede, aunque parezca imposible, se puede.



Imagen 71: Mural en Anquincila

Parte del triángulo

Nos encontramos en un contexto global donde el aumento del valor del litio en el mercado mundial lleva a las empresas internacionales a poner su interés en las regiones que poseen este recurso en abundancia. Argentina, Chile y Bolivia pasaron a formar parte del llamado triángulo del litio (Aguilar y Zeller, 2012), porque en sus salares se encuentran las mayores reservas del mundo. Este metal es codiciado por ser necesario para fabricar baterías de artefactos que se han vuelto masivos en los últimos años, como celulares y computadoras portátiles. Y será usado en cantidades mucho mayores para fabricar las baterías de los autos eléctricos. El litio es promocionado como una energía renovable, sustentable, una nueva propuesta energética para la sociedad de consumo, mucho más limpia que el ya escaso petróleo (Puente y Argento, 2015).



Imagen 72: Salar del Hombre Muerto (Antofagasta)

Pero volvemos siempre al mismo lugar, como país exportador de materias primas que necesita el norte global para fabricar las manufacturas que luego nos venderán, ejerciendo un control casi absoluto de nuestras economías y territorios (Zicari, 2015). Extraer el litio que se encuentra en abundancia en los salares implica un impacto socio ambiental a gran escala: para obtener una tonelada de este metal se utilizan mil millones de litros de agua (Aguilar y Zeller, 2012)

El agua vale más que el litio

Fue en febrero del 2017 en Andgalá, cuando lxs integrantes de diferentes asambleas socioambientales de Catamarca y vecinxs autoconvocadxs deciden conformar un frente común llamado PUCARA (Pueblos Catamarqueños en Resistencia y Autodeterminación). En Andgalá se recordaba la represión sufrida el 15 de febrero del 2010, durante el corte de ruta que realizó la Asamblea El Algarrobo para frenar el avance de las máquinas hacia Agua Rica, un nuevo proyecto de megaminería a cielo abierto que pretende desarrollarse a unos quince kilómetros del pueblo. La durísima represión provocó una protesta masiva en la que lxs vecinxs salieron a la plaza a repudiar la violencia y el avance de los proyectos mineros.

En aquel entonces, en Ancasti la megaminería parecía ser un problema de otro planeta. Separados geográficamente del resto de la provincia por la famosa Cuesta del Portezuelo, y aislados por el cerco mediático impuesto por el poder, lxs ancasteños se mantenían totalmente al margen del tema. Hasta que, en enero de 2017, comienza a circular el comentario, cada vez más extendido y preocupante, que habían llegado a la Sierra para extraer litio.

¿Quienes, cómo, cuándo, dónde, por qué, para qué? Respondernos esas preguntas nos llevó a autoconvocarnos y conformarnos como Asamblea en marzo de ese año. A esa primera Asamblea asistieron referentes de la Asamblea El Algarrobo, que vinieron a solidarizarse y colaborar con nuestro proceso de organización local. De a poco fuimos aprendiendo, teniendo que empezar a contestarnos las preguntas a fuerza de voluntad y trabajo, ya que lo único que recibíamos de las instituciones del Estado (municipal y provincial) era silencio. Lxs compañeros del Algarrobo nos explicaron que “una pata de la lucha era la legal”. Debíamos dar esa batalla porque los proyectos, antes de llegar al territorio, avanzaban desde el ámbito administrativo y jurídico, consiguiendo autorizaciones y permisos para llevar adelante las investigaciones necesarias. Entonces, empezamos a recorrer un lento camino, de a poco fuimos entendiendo, respondiendo nuestras preguntas para poder, a su vez, salir a contarle a nuestrxs vecinxs el peligro que avanzaba sobre la Sierra de Ancasti. Lo primero que comprendimos fue que el impacto ambiental y social de la megaminería es devastador y que el poder que mueven estos proyectos es enorme: una siniestra sociedad entre los Estados y las empresas

transnacionales hace que parezca imposible pensar en resistirse. Pero también fuimos aprendiendo que, organizadxs y bien informadxs podemos hacer mucho, denunciando colectivamente los proyectos de muerte.

Supimos que en Ancasti buscaban litio asociado a la piedra (pegmatita) y no a la sal. Y, para extraerlo, necesitarían implementar un tipo de minería muy similar a la que se utiliza para la minería del oro, conocida como minería a cielo abierto, con su terrible paquete tecnológico que incluye explosiones (Castello y Kloster, 2015), lixiviación (disolución del polvo de roca en agua y productos químicos para separar los metales) y dique de cola (donde van a parar los fluidos contaminados). Por eso salimos a decir a todo el que quisiera escuchar, tomando las palabras de las Asambleas hermanas, que el agua vale más que el litio.



Imagen 73: Asambleas de PUCARA

Nos sumamos al intento de coordinarnos entre los diferentes grupos y personas dispuestas a denunciar los proyectos extractivos, justamente en la provincia que el poder nombra como minera. “Catamarca no es minera” pasó a ser la manera de denunciar y a la vez de proponer otros rumbos posibles. Mirando lo que pretende ser invisibilizado, la Catamarca de pastorxs, de tejedorxs, de productorxs de alimento...realidades que sólo se permiten como imágenes en las postales para el turismo. Entonces, denunciar el saqueo que implica la megaminería pasó a ser un intento colectivo donde vecinxs de distintos

pueblos de Catamarca nos fuimos convocando para pensar, compartir experiencias y expresar nuesta descontento.



Imagen 74: Intervención en la Fiesta del Poncho

Desarrollarse

En el monte se aprende a trabajar desde muy joven, colaborando en las tareas necesarias para que la vida siga adelante. Juntar agua, traer leña, arrear a los animales, arreglar los caminos, construir y reparar las viviendas. Este trabajo cotidiano no es remunerado, conlleva relacionarse con los parientes, los vecinos, los animales y el lugar. Transcurre por fuera de la lógica del capital, que entrega dinero a cambio del tiempo de los trabajadores. En Ancasti persisten antiguas lógicas de reciprocidad e intercambio, aunque muchos vecinxs se quejan de que ya no haya tanta solidaridad como en épocas anteriores, y las mingas, que convocan a la comunidad para realizar tareas colectivas, ya no son sino excepcionales. Todavía surge juntarse para preparar la comida y compartir en algunas festividades y eventos religiosos, sociales o escolares, para hacer algún “beneficio” y colaborar con los chicos de la escuela, o con un vecinx que necesita resolver alguna urgencia médica.

Pero existen nuevas necesidades, nuevos deseos, nuevos gastos. Algunos jóvenes de Santa Gertrudis y Potrero de los Córdoba, así como diferentes vecinxs del departamento Ancasti, comentan las posibilidades de trabajo que puede traer la actividad minera en la

zona. Aparece entonces el discurso del desarrollo, que se manifiesta con toda su potencia renovada, y la utilización de los recursos se plantea como la solución para superar la desigualdad social. El ideal a alcanzar gira en relación al consumo de nuevas tecnologías, especialmente informática, comunicación y transporte. Y, aunque en el llamado primer mundo, el cuidado del ambiente comience a ser parte de las normativas, el problema de la extracción de recursos en forma permanente se ha trasladado a los otros mundos, a los países considerados subdesarrollados. Nosotros, habitantes del Tercer Mundo (Escobar, 2007), debemos pagar el precio de esta especie de falencia congénita que nos hace subdesarrollados, permitiendo que los países desarrollados utilicen nuestros territorios según su necesidad. El proyecto minero se presenta como la posibilidad de desarrollo para la región, la oportunidad de progreso, de ascenso social, un medio para la satisfacción de las viejas y, especialmente, de las nuevas necesidades humanas: el consumo permanente de bienes y servicios. El desarrollo se define como el mecanismo a través del cual la diferencia de los habitantes del Tercer Mundo debe ser eliminada (Escobar, 1999).



Imagen 75: Reunión de PUCARA en SFVC

La llegada del proyecto minero a la Sierra de Ancasti conmocionó a muchos vecinos. La importancia del asunto implicaba para mí la necesidad de actuar en consecuencia. ¿Qué estaba pasando? ¿Qué minerales buscaban? ¿Cuál sería el modo de extracción? ¿Qué

empresas estaban relacionadas? Muchos interrogantes surgían y era imperioso encontrar respuestas. Así, con el transcurrir del tiempo, la Asamblea de Ancasti Por la Vida se fue consolidando como un espacio que trascendía el encuentro de los últimos sábados de cada mes. Aunque no se participara en las reuniones, en el debate, en las acciones, mucha gente se sentía parte. La asamblea se encargó sistemáticamente de alertar a lxs vecinxs sobre el peligro que implicaba el avance de los emprendimientos mineros en busca de litio, que comenzaron a irrumpir en la realidad de muchos pueblos. La respuesta a la preocupación fue la reunión, la búsqueda de información, la visibilización del peligro, de la destrucción y la contaminación que implicaban los emprendimientos promovidos para nuestro supuesto progreso. Nos movía un rechazo visceral hacia un modelo que avasalla a las poblaciones y sus territorios, buscando ganancias y beneficios que viajan tan lejos como sus mentores.

El modelo extractivista (Gudynas, 2009) comprende la extracción de grandes volúmenes de recursos naturales (no procesados) que serán exportados. Dentro del discurso económico los recursos son la materia prima, indispensable para los procesos productivos, la Naturaleza como objeto (Gudynas, 2010), que se encuentra a disposición del ser humano para ser utilizada y mercantilizada. Pero los elementos y los diferentes seres que son parte de esa Naturaleza, que se presentan como otra cosa diferente del mundo humano, son los que permiten nuestra supervivencia. Esa Naturaleza que es en realidad sujeto (Gudynas, 2010), que nos sustenta y nos integra, y que a la vez integramos.

La megaminería resulta un emprendimiento económico que conlleva el movimiento millonario de capitales y la transformación completa del territorio. Como parte del impacto provocado, los espacios arrasados por las maquinarias y los explosivos se suman a la contaminación de las fuentes de agua. En nombre del desarrollo los gobiernos dan vía libre a los capitales internacionales y a su necesidad de materias primas. Ahora el negocio del litio promete un futuro de expansión, especialmente en Sudamérica, para las nuevas propuestas de energía supuestamente sustentable. Si las baterías de litio permitirán a las empresas fabricar autos que ya no dependan del petróleo, podría pensarse en que el mercado intenta poner un freno a su expansión masiva y nociva sobre el planeta. Sin embargo, este nuevo negocio del futuro, los autos a batería, ya está impactando en el presente, como tantos otros negocios.

El discurso del desarrollo ya no se sostiene, mientras la desigualdad social aumenta, y la avidez por los recursos se multiplica.

Las industrias que consumen gran cantidad de recursos alteran los procesos ecológicos esenciales no solo por la excesiva demanda de materias primas sino por la contaminación del aire, el agua y el suelo (Shiva, 1988: 38).

El proyecto patriarcal-occidental del desarrollo que se manifiesta como avidez de recursos del Norte global y de las élites del Sur, provoca la destrucción de las economías locales y genera pobreza y sometimiento, amenazando la supervivencia humana (Shiva, 1988). El saqueo no es nuevo en la historia de nuestros territorios, pero la magnitud y el alcance en el presente reconfiguran la situación general de una manera total. Es puesta en riesgo la vida del planeta en su conjunto, con todos sus elementos y seres, de una forma monumental e irreversible. Pensar en esa irreversibilidad causa escalofríos.



Imagen 76: Pintada en la garita

Somos Agua

Una de las cuestiones que empezamos a explicar desde la asamblea a todxs lxs que quisieran escuchar es que la Sierra de Ancasti es una cuenca hídrica. No solo una acumulación de piedras y tierra, un espacio geográfico cargado de recursos minerales listos para explotar. La sierra es una cuenca, un recipiente que recibe el agua de las lluvias y la va acumulando, absorbiendo la humedad en su parte alta a modo de esponja que se impregna y lentamente va drenando hasta aparecer en la superficie en forma de manantial o de arroyo. La Sierra contiene el agua subterránea y, también, está surcada por el agua superficial, y sus cauces no solo permiten el desarrollo de la vida en este territorio específico, sino que traspasan sus límites para llegar al llano, irradiando el agua hacia todas las regiones circundantes. Desde el pueblo de Icaño, San Antonio, Recreo, hasta la vecina ciudad de Frías, en Santiago del Estero.

La idea de hablar del agua como fundamento para la vida comenzó a afianzarse y a erigirse como discurso unificador de los reclamos de los movimientos y asambleas socioambientales de diferentes partes de la Argentina y de Latinoamérica. Una expresión de este nuevo paradigma fue la Primera Cumbre Latinoamericana del Agua para los Pueblos, que se realizó en septiembre del año 2018, en la Universidad Nacional de Catamarca. En el marco de este evento se reunieron distintos referentes de las organizaciones ambientales y asambleas, líderes y activistas de movimientos de derechos humanos, representantes de pueblos indígenas, estudiantes, profesionales, artesanos y artistas, para pensar estrategias colectivas en defensa del agua, compartiendo experiencias y aprendiendo de lo transitado en las diferentes luchas territoriales. De este encuentro, organizado por la asamblea provincial PUCARA, surgió el Movimiento Plurinacional en Defensa del Agua, que mantiene unificadas a las diferentes organizaciones que trabajan por el cuidado de la vida en distintos puntos de nuestro país y en otros países de Latinoamérica, como es el caso de Chile. Porque el agua es la que permite que la vida sea posible, que todo nazca, crezca y se desarrolle. Peligrosamente este elemento vital pasa a convertirse en un recurso básico para llevar adelante los proyectos extractivos. Megaminería, agronegocio, fracking: diferentes tecnologías, distintos impactos, todos tienen en común la misma lógica que arrasa con los territorios en

busca de más recursos, de más ganancias. Los parámetros se imponen según este último criterio y, en este marco, todo vale. No importa que la salud de la población se vea gravemente afectada por la contaminación del ambiente, porque estos pueblos tendrán que sacrificarse en beneficio de otros, de los que pueden administrar los recursos del planeta según sus intereses. Los pueblos sacrificables deberán soportar o finalmente desaparecer, como consecuencia inevitable del modelo de desarrollo que impone el mercado. Otros pueblos serán los encargados de procesar esos recursos en bruto y fabricar las mercancías que estimen necesarias. Finalmente, estas regresarán a nuestras manos, eso sí, podremos acceder a ellas en cómodas cuotas con interés. En el camino quedarán los restos del despojo, los ríos contaminados, las montañas convertidas en polvo, los campos impregnados de veneno.

Frente a este panorama desolador y generalizado, donde la lógica empresarial arrasa con los fundamentos de la vida, comienza a elevarse una voz compuesta por muchas voces, que clama en defensa del agua y de la vida. En este camino son cada vez más lxs que se van sumando para advertir que el futuro depende de nosotrxs y que es nuestra responsabilidad como habitantes del planeta alertar sobre las consecuencias devastadoras del actual sistema de producción y consumo desenfrenado.



Imagen 77: Chaquiago, Andalgalá



Imagen 78: Asamblea el Algarrobo.
Andalgalá



Imagen 79: En el Algarrobo

Casa Armada, la casa amada

En el 2018 fuimos un grupo de compañerxs de la Asamblea de Ancasti a un paraje llamado Casa Armada. El plan era sumarnos a una actividad que estaban organizando en el salón comunitario para el día del niñx. Servirían una merienda y proyectarían una película infantil. Luego, aprovechando que iba a estar instalado el proyector, pensábamos pasar un documental que denunciaba el impacto de la megaminería, focalizándose en el caso de Andalgalá, llamado “Asecho a la ilusión⁵”. Después de eso la idea era hablar sobre la situación de Ancasti, y el avance de proyectos de megaminería muy cerca del lugar donde nos encontrábamos. Esto lo habíamos coordinado con lxs que organizaban la actividad infantil. Es importante destacar que el salón fue construido por lxs vecinxs de este paraje, que se organizaron para concretar esta iniciativa de forma independiente, haciendo “beneficios” para conseguir materiales y colaborando con trabajo para levantar la construcción.

⁵ Documental de Patricio Schwanecck, estrenado en el 2006.

Después de ver el documental y de hablar un poco sobre la situación local, hicimos una propuesta: queríamos hacer un video para que se escucharan las voces de la gente, de lxs que no asistían a las asambleas y les costaba expresar públicamente su postura, pero que se sentían alarmadxs frente el avance de la megaminería. Porque nos acusaban de que éramos siempre los mismos “hippies ambientalistas foráneos” los que protestábamos, pero sabíamos que no era así. Sabíamos que cuando la gente se enteraba se sentía igual de preocupada, porque el problema era la falta de información y las mentiras, el avance de los proyectos en las sombras, ocultados, minimizados y justificados por el poder.

Entonces lxs vecinxs tomaron la palabra, explicaron quiénes eran y qué sentían. Ellxs, criadorxs de animales, trabajadorxs de la municipalidad, amas de casa, desde siempre habían vivido allí. Amaban a su tierra, y sabían que cualquier emprendimiento que contamina el agua y el aire pondría en riesgo la vida de todxs. El agua y la vida eran lo más importante. Juntos enfrentaron la vergüenza de hablar frente a la cámara y se animaron a decir “No a la megaminería”.

Así empezamos un camino hacia adentro, hacia los parajes alejados de las rutas, para escuchar las voces que cada vez eran más, que expresaban la preocupación por el futuro y el amor por la tierra, el amor por la casa común. Casa Armada, Población Tacana, Potrero de los Córdoba, Santa Gertrudis, Anquincila, Casas Viejas, Ipizca, cada vez más voces, cada vez más fuerte, cada vez más decididas, se sumaban a la Asamblea de Ancasti por la Vida, eran parte de ella, la Asamblea crecía, era hippie, era paisana, era de todxs.

Semillas de lo posible

Cuando se prepara el suelo para la siembra, cuando se pasa el arado, removiendo la tierra de manera profunda, aparecen algunas plantas que son características. Siempre las vemos en Ancasti al borde de las chacras y zapallares. Le dicen ataco, quinuilla, verdolaga... son plantas comestibles, aunque hoy ya casi nadie las aprovecha. Las dos primeras son posibles parientes del amaranto, muy similares a este en su aspecto. Me pregunto hace cuánto que estas semillas sobreviven bajo la tierra, cuánto tiempo habrá pasado desde el día en que algún ser humano las seleccionó entre el montón de plantas del monte. Estas semillas quizás brindaron alimento a muchas familias, a comunidades

que habitaron en un pasado remoto, o tal vez no tan remoto. También la achira, planta cuyo rizoma es comestible, aparece como por arte de magia en los campos que se vuelven a arar, después de estar dormidos por mucho tiempo. El mundo que creemos silvestre encierra vestigios de un pasado que sigue aquí entre nosotrxs para volver a ofrecernos conocimiento y alimento. Nos llegan susurros de los antiguos habitantes y su convivencia en y con esta tierra.

Chañares, algarrobos, cebiles, verdolagas, achiras, tunales, el monte es un jardín cuidadosamente creado para sostener y reproducir la vida, recordándonos un tiempo en el que los seres humanos vivían siendo una unidad con el entorno, que dialogaban con los animales y aprendían de las plantas. Tiempos de gran sabiduría, cuando para sembrar se construía el suelo y no se lo destruía, se seleccionaban semillas del monte y se propiciaba la diversidad en las huertas. Cuando todavía los humanos recordaban que el bosque es guardián del agua, y por eso se protegía y alentaba su reproducción. Queda mucho de esos tiempos en Ancasti, en cada terraza de piedra que embalsa las innumerables cañadas, en cada manantial que surge entre las rocas, en las pinturas que desde las cuevas cuentan de un tiempo mítico, cuando el chamán transformado arreglaba las cuestiones entre humanos, animales y dioses.

Pero la añoranza por un pasado que imaginamos libre de las problemáticas actuales no debe confundirnos. Porque lo que aún está por venir es el futuro, lleno de posibilidades, latentes bajo la tierra, esperando el momento de brotar. Las semillas de lo posible aún están por nacer.

HABITAR ANCASTI: Consideraciones finales



Imagen 80: Cactus en flor.

Fotografía de Mario Cayuqueo

Plasmado en las piedras queda el territorio vivido (Barabás, 2008), impregnado de experiencia y sentires de los antiguos habitantes. En las cuevas con pinturas nos encontramos con una iconografía impactante que, lejos de la interpretación arqueológica más generalizada donde se habla de jerarquías y dominio, puede remitirnos a momentos donde las personas conformaban sociedades corporativas (Cruz, 2006), quienes habitaban el territorio de forma dispersa, compartiendo e intercambiando desde la colaboración más que desde la imposición. ¿Por qué tenemos que pensar nuestro pasado como una réplica del pasado de occidente, cargado de luchas por el poder, persecuciones y conquistas? Estas lecturas del pasado nos recuerdan la predación ontológica y la violencia epistémica (Haber, 2015), la imposición de la visión del mundo de occidente a sangre y fuego.

Desde una mirada diferente podemos percibir el paisaje vivo, que se impregna de nuestros actos, nos rodea y nos conforma. En esta interacción el paisaje de tareas (Ingold, 2013) se va conformando, marcado por las acciones de las generaciones sucesivas, a partir de los recorridos realizados en el pasado y en el presente. En Ancasti los chamanes aparecen pintados con sus máscaras felínicas y sus tocados en la oscuridad de las cuevas de La Tunita. Semejantes a úteros, en ellas posiblemente se

realizaba una transformación trascendente: el chamán, como enlazador de mundos, establecía un vínculo entre lo humano y lo no humano. De esta manera podemos entender al chamanismo como visionario (Llamazares, 2000), ya que logra hacer visible lo invisible. Gracias a esta visión ampliada los chamanes eran guías para la comunidad, que precisaba de sus capacidades de intérprete para poder convivir con los demás seres.

La rentabilización del pasado, que impone el turismo cultural, utiliza al discurso arqueológico como proveedor de signos y sentidos históricos y culturales localizados (Haber y Grosso, 2020), desconociendo el agenciamiento local, e instituyendo una monolengua dominante. La industria cultural impone la idea de un pasado desconectado del presente, separado de nosotrxs por una grieta que solo los especialistas pueden franquear. Esta ruptura metafísica (Haber, 1999) no nos permite relacionarnos con el pasado si no es a partir del conocimiento disciplinario, que maneja versiones de la historia, de nuestra historia, desde una réplica de la historia universal, cargada de dominio y violencia. Por el contrario, cuando comenzamos a escuchar otras voces, nos encontramos con maneras diferentes, llenas de cuidado y cariño, donde los distintos seres se relacionan desde el intercambio, la cooperación y el diálogo.

Podemos sentir en las piedras las huellas del perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2004), y nos llegan rumores de un tiempo en que los diferentes seres compartían una unidad común. Múltiples naturalezas habitaban el territorio, portadoras de vida y agencia.

En el camino que va a las cuevas con pinturas que se encuentran en el Parque Arqueológico La Tunita, está Santa Gertrudis. Allí, en las casas de las tejedoras de coyoyo, percibo los hilos con los que se teje la memoria colectiva, las diferentes experiencias de las sucesivas generaciones que van sedimentando en recuerdos. Ellas me ayudan a darme cuenta que hoy estamos porque otros estuvieron, y el presente se vuelve testimonio del pasado. Me enseñan que a través del intercambio interpersonal se aprende, y así unx se vuelve parte de la comunidad. Aprender, como sinónimo de crecer, nos permite volvernos tejedoras, confeccionando la urdimbre de tareas que hacen que la vida sea posible. Estamos aquí y ahora, atravesadxs por la totalidad de los tiempos transcurridos.

En Potrero de los Córdoba, cerca de Santa Gertrudis, tomando mate con lxs vecinxs, comprendo la contradicción que implica para el agenciamiento local la industria del

turismo. Aquí priman las relaciones cargadas de afecto. Y la mercantilización, por el contrario, conlleva desafectación. La relationalidad implica ser en la relación (Haber, 2011b), ya que existimos a partir del vínculo con lxs otrxs seres y cosas del mundo. Si nos vinculamos afectivamente, desde el cuidado y el cariño, nos brindamos con generosidad y hospitalidad. ¿Cómo hacer entonces para que un visitante se vuelva un cliente? ¿Cómo sentir que sus necesidades son un posible negocio? ¿Y si fuéramos nosotrxs quienes estamos de visita, en algún lugar desconocido? Seguramente recibiríamos con gratitud el cuidado hospitalario de los habitantes de aquel sitio.

En Ancasti, como en otras zonas rurales, se advierte una subordinación tanto económica, como política y epistémica con respecto a la urbe. Por otra parte la ciudad capital, San Fernando del Valle de Catamarca, está subordinada como todas las demás ciudades del “interior” a la ciudad puerto, Buenos Aires. Estas relaciones subordinadas entre campo y ciudad, en un contexto neoliberal marcado por el avance de la frontera capitalista, provocan el éxodo de la población, especialmente de los más jóvenes (Ramírez Miranda, 2011).

Aunque también nos encontramos con otro éxodo, con características muy diferentes al anterior. En primer lugar, no es de carácter masivo, aunque por ello no deja de ser relevante, especialmente en Ancasti, donde la población local es escasa. Me refiero a la migración de jóvenes urbanxs a pueblos y parajes del “interior”. En los años 90, en pleno “fin de las utopías”, la búsqueda y el deseo de otros mundos posibles moviliza la decisión de migrar. Así van llegando nuevos habitantes a la sierra: son llamados “hippies” por la población local, que a su vez pasa a ser nombrada como “paisanos” por los recién llegados.

Para los hippies el éxodo tiene mucho que ver con la búsqueda de Pachamama, aunque no tienen muy claro qué o quién está siendo nombradx de esta manera. ¿Es paisaje? ¿Es un ritual? ¿Es una diosa? Quizás después de mucho andar y escuchar podrán sentir al entorno vivo, que es entidad con quién se entra en conversación. Finalmente, tal vez terminarán entendiendo que somos parte de la tierra, ya que como humanos hemos nacido del humus (Zaffaroni, 2011).

La colonización hippie genera una transformación del paisaje, llegarán como nuevos vecinxs a construir, comprar, vender, y traerán amiguxs y conocidxs que impactarán de distintas maneras en la realidad circundante. Para lxs hippies, lxs paisanxs les provocan

atracción y a la vez rechazo. Muy en secreto los perciben como una especie arcaica de ser humano, que corta árboles, mata animales y tira basura. Ellxs, en cambio, son guardianes y cuidadores del monte. Entre lxs paisanxs hay opiniones encontradas: algunxs creen que lxs hippies son gente buena y trabajadora. Otrxs lxs ven como sucixs y drogadictxs. En este encuentro de distintas rationalidades que comparten el territorio, se generan tensiones que serán manifestadas por los animales, en un enfrentamiento sin cuartel entre perros y vaquitas.

Vemos en Ancasti territorios y territorialidades superpuestas, cada una cargada de distintas vivencias y sentimientos en y con el territorio. También podemos pensarlas como un fenómeno de multiterritorialidad (Haesbaert, 2013), o una experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios, o por que no, del mismo territorio con significaciones distintas. El territorio aparece como espacio de fondo, pero también como parte constituyente de las relaciones sociales (Haesbaert, 2013).

Cuando hablamos de cuerpo-territorio (Gago, 2019) intentamos repensar los vínculos entre les humanos en y con la tierra. Entendemos que no se puede aislar el cuerpo humano del cuerpo colectivo y del territorio en que está inmerso. Desvelando disputas ontológicas y epistémicas que arrinconan y condicionan a los cuerpos y a los territorios colonizados y sometidos, visualizamos rupturas pero también continuidades, prácticas como el parto en el hogar y el entierro de placenta, que continúan a pesar de la imposición del sistema biomédico que se materializa a través de la institucionalización y medicalización del parto. Al recuperar las historias y los rituales olvidados podemos entender a la casa-familia, que a su vez es la casa-mundo, la casa que es sinónimo de alimentación, refugio, descanso, la casa como metáfora del cosmos (Muñoz Ovalle, 2013). Un solo término designa en aymara a la casa y a la familia que habita en ella: "uta" (Arnold, 1992), dando cuenta de que los seres son en las relaciones, y que no existen por fuera de las mismas (Haber, 2011b). Desde una ontología relacional los seres no ocupan el mundo sino que lo habitan (Escobar, 2016).

Sabemos que salud, enfermedad y atención, son conceptos construidos culturalmente. Sin embargo, estos son comprendidos de una manera única que es legitimada por el actual modelo despersonalizado y deshumanizado propio de la medicina moderna, que se impone sobre otras conceptualizaciones y realidades corporales y estrategias terapéuticas no occidentales. Por ejemplo, muchas comunidades indígenas de los Andes tienen

aversión por las prácticas quirúrgicas de occidente, ya que para las mismas es inconcebible abrir el cuerpo humano (Fernández Juárez, 2014).

Para formar parte del cuerpo-montaña (Bastien, 1996) los kaateños recién nacidos deben atravesar un rito fundamental: su familia deberá asignarle un santuario a la tierra. En estos sitios rituales podrán alimentarla, estableciendo así una comunicación profunda, cargada de intercambio y reciprocidad, ya que la montaña proporcionará el alimento para que todos los seres puedan crecer y desarrollarse durante sus vidas. También podemos relacionar con alimentar a la tierra a otro tipo de rituales que, según una investigación etnográfica realizada en Laguna Blanca (Cruz, 1967), auguran salud y bienestar para la madre y el recién nacido, como es el entierro de placentas.

Pero el discurso único ha venido silenciando instintos y tradiciones, conocimientos y prácticas otras, y ha propiciado la robotización de la función materna (Rodrigañez, 2000). Desvinculadas de su propio cuerpo las mujeres ya no saben cómo parir, cómo criar, cómo amamantar. Se olvidan de los rituales y se impone la falta de calor, de cuerpo con cuerpo, de fluidos y olores. Por eso el cuerpo-territorio se vuelve campo de batalla para acabar con la explotación colonial y patriarcal (Gago, 2019), siendo primera disputa territorial que nos debemos la recuperación del propio cuerpo.

Para sentipensar (Escobar, 2016) debemos pensar con el corazón y con la mente, sin separar la razón de la emoción. Y es a partir de nuevos sentimientos-pensamientos que nos abrimos a nuevas maneras de comprender el aprendizaje. Entonces podemos ver al monte como maestro, como entidad que transmite conocimientos sin palabras, conectándonos con mundos y seres múltiples, generando vínculos con todo lo que nos rodea (Flores, 2020). El aprendizaje sucede en múltiples ámbitos, al escuchar a los diferentes seres y entidades que nos rodean. El conocimiento como experiencia vital se opone al conocimiento como mercancía, que proporciona prestigio y poder en la sociedad de consumo, atravesado por el currículum oculto (Illich, 1977), que se traduce en una acumulación de años de escolaridad, necesaria para convertirse en ciudadano. Frente a este panorama la desescolarización (Illich, 1977) se presenta como un camino hacia la libertad. Pero habría que ver qué entendemos por libertad, quizás sea el deseo de vivir sin condicionamientos. Sin embargo los vínculos y el afecto nos condicionan y nos comprometen. Vivir sin condicionamientos puede convertirse en un camino solitario, sin compromisos, sin afectividad, sin relaciones. La libertad puede parecer un ideal a alcanzar

pero termina como un concepto vacío de contenido, volviéndose una oferta atractiva e individualista que conduce a un callejón sin salida, ya que no podemos desprendernos de las relaciones que nos constituyen y nos condicionan.

Finalmente, pensando en el vínculo profundo entre cuerpos y territorios, nos encontramos con las resistencias de los pueblos frente al modelo extractivista (Gudynas, 2009). Los pueblos se resisten a ser sacrificados en nombre del supuesto progreso, y proponen otros rumbos posibles. Desde el Tercer Mundo (Escobar, 2007) los países subdesarrollados y sacrificables deben pagar su supuesta inferioridad permitiendo la extracción de recursos en sus territorios, y así encontrar su lugar en la economía global. El discurso oficial asegura que la búsqueda del desarrollo (Escobar, 2007) es la que permitirá eliminar la diferencia con el primer mundo, y la Naturaleza será el objeto (Gudynas, 2010) que les proporcionará los recursos necesarios. De esta manera, la naturaleza mercantilizada es la que provee de manera incesante al proyecto patriarcal occidental del desarrollo, llevado adelante por el Norte Global y las élites del Sur. La avidez por los recursos provoca la destrucción de las economías locales, generando pobreza y sometimiento, y amenazando la supervivencia humana (Shiva, 1988).

Pero sabemos que la Naturaleza es sujeto (Gudynas, 2010), que nos integra y que a la vez integramos. Somos agua, tierra, semilla, somos múltiples naturalezas que compartimos una misma esencia, que guardamos la memoria de la vida. También guardamos las semillas de lo posible, que son el futuro, lleno de posibilidades latentes bajo la tierra, aún esperando nacer.

Volver a la tierra

En marzo del 2010 se comunicó conmigo el EAAF (Equipo Argentino de Antropología Forense). Habían localizado los restos de mi padre, desaparecido desde mayo de 1977. Debí esperar unos meses para que pudieran entregármelos y, finalmente, viajé a Buenos Aires. Estaba embarazada de seis meses de mi cuarta hija y, por eso, no pude cargar el pequeño cajón con sus huesos, cuando nos lo entregaron en el cementerio de Chacarita. Éramos un pequeño grupo de familiares y amigxs, y nos juntamos en una sala para rendir un breve homenaje. Leí una poesía que había escrito para él, otrxs dijeron palabras llenas de afecto, la emoción nos embargaba. Recuerdo que luego atravesamos un laberinto de

caminos entre las tumbas hasta llegar al crematorio. Después vinimos con mi madre hasta Ancasti, con las cenizas de mi padre. En familia las enterramos cerca de un árbol, hicimos nuestro ritual para que mis hijos pudieran participar.

Comparto este recuerdo porque es a partir de aquel momento que sentí que mis raíces se hundían profundamente en Ancasti. Cada uno de mis partos y cada una de mis placenta enterradas en esta tierra, se sumaban ahora a la experiencia, para mí novedosa y trascendente, de enterrar a mi padre. Entonces todo cobró otro sentido, y supe que era habitante de Ancasti. Era parte de este lugar. Porque el entierro de los muertos va hacia lo profundo, como cavar cimientos, o como sembrar, por diferentes que parezcan estas actividades. Buscamos en el mundo subterráneo el sustento, lo que nos permitirá continuar aquí en la superficie, con una base sólida.

Comprendí que en el entierro de los muertos el ciclo de la vida se cierra de manera perfecta. Esa conexión con el territorio que surge del acto del entierro creo que es producto del darse cuenta que nuestros ancestros abonan la tierra que pisamos. En ese momento entendí de qué manera estamos conectados con la tierra, que no es pura metáfora decir que volveremos finalmente a formar parte de ella.

La semilla que crece al interior del suelo, recibe el calor y el alimento que necesita. Los restos de nuestros muertos se transforman en semillas de lo posible, son prueba de la posibilidad que poseemos de transformarnos permanentemente, de seguir generando vida. La semilla se deja transformar por el poder de la tierra, se deja llevar por el impulso vital de seguir adelante y supera los obstáculos valientemente, soportando el romperse para nacer, también la sequía, la fuerza del viento y el sol abrasador. La semilla que brota, después de estar esperando en la oscuridad, dialoga con el agricultor enseñándole cómo debe proceder y qué cuidados debe tomar. Transmite cómo se debe hacer para crecer: echar raíces para afianzarse en el territorio, ir hacia arriba buscando la energía de la luz, ir hacia abajo buscando nutrición y sostén. La semilla muestra la fragilidad de la vida, la conexión y el diálogo permanente de los seres con la tierra.

Tejido

¿Quienes habitan Ancasti? Porque hay habitantes y hay visitantes. Hay hippies y paisanos, vaquitas y mariposas, difuntos y ancestros. Los que habitan, los que están, los

que son parte del paisaje, son el territorio, se encuentran profundamente arraigados en el entramado relacional que conforma la sierra misma. Los que visitan se entremezclan en estas relaciones, pero momentáneamente, como si se cubrieran con una gruesa manta hilada y tejida a mano, cuando refresca por la noche por más que sea verano. Los visitantes pueden ser hippies, pueden ser paisanos, o pueden ser turistas que han construido sus casas de veraneo aprovechando que en la sierra encuentran precios accesibles, ya que la tierra no es cara y la mano de obra tampoco.

Pero la manta se encuentra tironeada, en tensión. En una punta el Estado y sus instituciones, locales y provinciales, pretenden desarmar y desunir, desvalorizando los conocimientos y las prácticas, prohibiendo, imponiendo nuevas condiciones, recortando y transformando el tejido sin preguntar. Salud, Educación, Turismo, intervienen para decretar las nuevas formas, lo que es debido, lo aceptable, lo posible. La Universidad, muchas veces colaborando (aunque no siempre), construye conocimientos para avalar las intervenciones.

De la mano del Estado, con su autorización, avanza el capital. Pequeñas y grandes empresas, nacionales e internacionales, con la misma lógica de depredación. La diferencia es de escala, se puede medir según la relación entre inversión e impacto. El feedlot, o engorde de ganado, es llevado adelante por empresarios locales que avanzan con un negocio que va peligrosamente en aumento, junto con la contaminación y la desigualdad que este provoca. Y la megaminería, como un gigante que pisa fuerte y aplasta territorios, ha llegado a esta sierra evaluando, explorando, repartiendo en pedimentos el subsuelo, en un mapa con colores distintos para cada empresa, abarcando todo el cordón serrano en la zona donde se encuentran las nacientes del agua.

Creo que el problema reside en aceptar la intervención, o en cómo las intervenciones logran conseguir la aceptación, a tal punto que finalmente pasan a ser legitimadas por la comunidad, y los opositores son convertidos en minoría. Pasamos a valorar el tejido sintético, porque está de moda, porque se seca más rápido, porque sale más barato. Pero, en un estante guardamos la manta hecha a mano, ese tejido que abriga como ningún otro.



Imagen 80: Manta de Encarnación Rodríguez (Potrero de los Córdoba)

Animales

El discurso único intenta cubrir todos los espacios, invisibilizando otras historias y saberes. Ocultando incluso un pasado cercano, cargándolo de connotaciones negativas y de peligro. Antes “éramos como animales”. ¿Es que ahora somos más humanxs? Ser humanxs entonces implica controlar nuestros impulsos, ocultar lo animal, desconectarnos de nuestros cuerpos, desvinculando lo que sentimos y lo que pensamos de lo que finalmente hacemos.

En los caminos de Ancasti me fui encontrando con distintas historias, testimonios de diferentes maneras de ser y estar en y con el territorio. Si para ser humanos debemos dejar de sentir y decidir sobre nuestros cuerpos y sobre nuestras vidas, abandonar la relación con la tierra que nos contiene, el lugar que habitamos y que nos habita, entonces tendremos que ser animales (si es que alguna vez dejamos de serlo). Esta vieja dicotomía entre naturaleza y cultura, cuerpo y espíritu, salvaje y civilizado, continúa vigente en las lógicas del pensamiento hegemónico que impone la ciencia occidental. El discurso único,

globalizado y mercantilizado, pretende convertir al resto de los discursos en ilegales, peligrosos y/o inexistentes.

Es debido a esa invisibilización sistemática del pluriverso, que intento acercarme a lo emergente, a lo que reaparece como un intento de crear y recrear espacios para el ritual, la ceremonia y la recuperación de prácticas que tienen que ver con nuestras vivencias más profundas como seres. Por ejemplo, el entierro de las placenta nos lleva a pensar en cómo parimos, cómo vivimos, en quién confiamos, qué sentipensamos. Enterrar la placenta nos devuelve a nuestra casamundo, al control de nuestro cuerpoterritorio.

Existe un espaciotiempo otro, en el que la mujer controla y decide sobre su cuerpo y sus vínculos, se apoya en sus afectos, arma su nido, su madriguera. Lame a sus crías, y se le eriza el pelaje cuando se siente en peligro. Es animal, es salvaje, muestra los dientes para defender el micro y el macroterritorio.

Ser habitado

Habitar Ancasti es volverse semilla, árbol, río, ser animales, ser parte de esta tierra. Habitar Ancasti es estar habitado permanentemente por todo lo que nos rodea. Es una conexión profunda que se establece en todas las direcciones. Habitar es hábito, es habitación, es la costumbre de estar adentro, bien adentro, cobijado, bien sembrado, arraigado, es la casa y el que la ocupa, porque qué sería de la casa sin habitante, o qué sería del habitante sin casa.

Vuelvo entonces a recordar al jaguar y al chamán, que permanecen en las cuevas perdidas en el bosque, y quizás se sorprenda el turista de encontrarse con que en Ancasti las pinturas rupestres no son un negocio para ser explotado. Las cuevas son las casas de los ancestros, que aún habitan los espacios que creemos vacíos.

En el camino me encuentro a los paisanos de a caballo arreando a sus vaquitas, y paso por la casa de las tejedoras para maravillarme un rato de tanta hermosura que brota de sus manos. Como estoy cerca aprovecho para tomar un mate con Juan, para que me explique un poco cómo es esto de nacer en el monte, de irse y volver sabiendo que este es el lugar que siempre nos recibirá con los brazos abiertos.

Un rato estoy con los paisanos, y después me junto con los hippies. Al fin y al cabo somos casi familia, la misma historia de éxodo y refugio en el monte, las mochilas llenas de

sueños y prejuicios que fueron vaciándose en el camino, hasta romperse y quedar solo en el recuerdo.

Finalmente llego a casa. La casa para parir, la casa para aprender, la casa que se va haciendo con barro y piedras mientras nosotrxs nos vamos haciendo, nos vamos transformando, vamos habitando Ancasti de a poco, hasta volvemos parte del paisaje.

Entonces, frente a la amenaza de destrucción nos toca cuidar, somos interpelados por una nueva realidad que exige posicionarse. Mirar para otro lado se vuelve imposible. Nuestra casa peligra, nuestra vida peligra. Habitamos plenamente Ancasti, por eso no hay dudas, no hay opciones, no hay otros lugares donde ir porque somos parte, somos el territorio.

Habitar es ser, estar, permanecer, formar parte, transformar y ser transformado, construir y ser construido, morir y seguir nutriendo la vida.



Imagen 81: Collage realizado por Leonardo Embon a partir de fotografías de Luciana Fernández, Carlos Nazar y Juan Medez.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, Franco y Zeller, Laura (2012) Litio. El nuevo horizonte minero. Dimensiones sociales, económicas y ambientales. CEDHA. Córdoba, Argentina.
- Arnold, Denise (1992) La casa de adobes y piedras del Inka. Género, memoria y cosmos en Qaqachaca. En: *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes Meridionales*. Arnold, D. (Coord.) Hisbol/ILCA. La Paz, Bolivia. Pp 31-107.
- Arnold, Denise (2016) Territorios animados. El rito al señor de los animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. En: *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades en la transformación social*. Ángel Eduardo Román López Dollinger y Tatiana Galarza Mendoza (comp.) ISEAT (Instituto Técnico Ecuménico Andino de Tecnología) UPIEB. La Paz. Bolivia. Pp 111-160.
- Barabás, A. M. (2008) Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda* N°7. Pp 119-139.
- Bastien, Joseph (1996) *La Montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol Ed.
- Boschín, María Teresa y Ana María Llamazares (1996) La datación absoluta del arte rupestre. *CIENCIA HOY. Revista de divulgación científica y tecnológica de la Asociación Ciencia Hoy*. Vol. 6. N° 34.
- Casanova, E. (1930) Hallazgos arqueológicos en el cementerio indígena de Huiliche (Dept. Belén. Prov. de Catamarca) *Archivos del Museo Etnográfico* N°3. Universidad de Buenos Aires.
- Castello, Andrés y Kloster, Marcelo (2015) Industrialización del litio y agregado de valor local. Informe tecnoproyectivo. CIECTI. Buenos Aires.

Chiriboga Cisneros, Fernando E. y F. M. Mora Méndez (2017) Turismo agroecológico: Alternativa de desarrollo turístico sostenible en la zona rural de la provincia de Guayas. *INNOVA Research Journal*. Vol 2. N°5. PP 152-162. UIDE. Guayaquil.

Contreras, Ramón (2015) Antropología y campesinado. La persistencia de lo persistente. Reflexiones antropológicas en torno al internacionalismo campesino. *Cultura, Hombre y Sociedad* 25. Pp 9-43.

Cruz, José (1967) Vida y Aislamiento. Un enfoque antropológico del ciclo vital en Laguna Blanca, Catamarca. Extracto de la *Revista del Museo de la Plata* (Nueva Serie). Sección Antropología, tomo VI, páginas 239-279.

Cruz, Pablo (2002) Entre pumas y jaguares. Algunas reflexiones acerca de la iconografía del Valle de Ambato (Catamarca-Argentina) *Revista Andina* N°34. Pp 217-235.

Cruz, Pablo (2006) Hombres complejos y señores simples. Reflexiones en torno a los modelos de organización social desde la arqueología del Valle de Ambato (Catamarca). En: *Procesos sociales prehispánicos en los Andes Meridionales*. Ed. Brujas. Pp 99-123.

Debenedetti, S. (1917) Los yacimientos arqueológicos occidentales del Valle de Famatina (Provincia de la Rioja) *Phisis* III. Buenos Aires. Pp 386-404.

Debenedetti, S. (1931) L'ancienne civilisation des Barreaux. *Ars Americana* 2, Paris.

De la Fuente, Nicolás (1969) La Cultura de la aguada: Nuevos aportes para su estudio. *Diario La Prensa* 23/11. Buenos Aires.

De la Fuente, Nicolás (1979) Nuevos descubrimientos de arte rupestre en la región de Ancasti, Prov. de Catamarca. *Centro de estudios de Regiones Secas*.

Escobar, Arturo (1999) Antropología y desarrollo. *Maguaré* N°14. Pp 42-73.

Escobar, A. (2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del Desarrollo*. Fundación editorial el perro y la rana. Caracas, Venezuela.

Escobar, A. (2016) Sentipensar con la tierra. Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*. www.aibr.org. Vol. 11. N°1. Pp 11-32.

Fernández Juárez, Gerardo (2014) Cirugías “fingidas” en los Andes. A propósito de un pequeño corpus documental. *ASCLEPIO. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. Vol. 66 (2). p060.

Flores, María Eugenia (2020) El territorio como espacio educativo: etnografías con maestros bilingües y médicos tradicionales Guaraní y Chané. *Intersticios de la Política y la Cultura*. Vol.9, N.º17.

Flores Ochoa, Jorge (1977) Pastoreo, tejido e intercambio. En: *Pastores de la Puna Uywamichiq Punarunakuna*. Instituto de Estudios Peruanos.

Gago, Verónica (2019) Cuerpo-Territorio: el cuerpo como campo de batalla. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños. Mapas. Pp 95-124.

González, A. R. (1955) Contextos culturales y cronología relativa en el área central del N.O.A. *Anales de Arqueología y Etnología*. Tomo IX. Universidad Nacional de Cuyo.

González, A. R. (1961) La Cultura de la Aguada del N.O.A. *Revista del Instituto de Antropología*. Facultad de Filosofía y Humanidades. Tomo II. Córdoba.

González, A. R. (1983) Notas sobre religión y culto en el N.O.A. prehispánico. *Baessler Archiv*. Band XXXI. Pp 55-98.

González, A.R. (1998) *Cultura Aguada. Arqueología y Diseño*. Filmediciones Valero. Buenos Aires.

González, A. R. y G. Cowgill (1970) Cronología del Valle de Hualfín, Provincia de Catamarca. *Actas del I Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Rosario. Pp 383-405.

González, Rodrigo y Alejandro Mantecón (2014) Turismo y negocio inmobiliario: La crisis de un modelo de desarrollo. Tres estudios de caso de Canada, Argentina y España. *Estudios y Perspectivas en Turismo*. Vol. 23. Pp 685-705.

Gordillo, Inés (2007) Detrás de las paredes: Arquitectura y espacios domésticos en el área de La Rinconada (Ambato, Catamarca, Argentina). En: *Procesos Sociales prehispánicos en el Sur Andino. La vivienda, la comunidad y el territorio*. Compiladores: A. Nielsen, C. Rivolta y otros. Ed. Brujas.

Gordillo, Inés (2018) Descubriendo a La Aguada. Su lugar en la arqueología del noroeste argentino. En: *Los Pueblos de la Aguada. Vida y Arte*. Inés Gordillo (comp.). Academia Nacional de Historia. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Pp 17-19.

Gudynas, Eduardo (2009) Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En: *Extractivismo, política y sociedad*. CAAP (Centro Andino de Acción Popular). Pp 187-225.

Gudynas, E. (2010) La senda Biocéntrica: Valores Intrínsecos, Derechos de la Naturaleza y Justicia Ecológica. *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia. N°13.Pp 45-71.

Haber, Alejandro Fabio (1999) Caspichango, la ruptura metafísica y la cuestión colonial en la arqueología sudamericana: el caso del noroeste argentino. *Revista do Museu de Arqueología y Etnología*. Universidad de Sao Paulo. Suplemento 3. Pp 129-141.

Haber, A. F. (2011a) *Las casas, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Encuentro Grupo Editor.

Haber, A. F. (2011b) Animismo, relationalidad, vida: perspectivas post occidentales. En: D. Herno y L. Miotti (Eds.) *Biografías de paisajes y seres:visiones desde la arqueología sudamericana*. Encuentro Grupo Editor. Córdoba, Argentina. Pp 75-98.

Haber, A. F. (2011c) Nometodología payanesa: Notas de metodología indisciplinada. *Revista de Antropología* N°23, 1º semestre. Pp. 9-49.

Haber, A. F. (2015) Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento. En: *Arqueología y decolonialidad*. Ediciones Del Signo. CABA. Pp 123-166.

Haber, Alejandro F. y J. Grosso (2020) Entramados territoriales y arqueología indisciplinada. En: *Políticas patrimoniales, procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. C. Gnecco y C. Jofré (Eds.). Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Olavarría.

Haesbaer, Rogerio (2013) Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones sociales. Territorio*. Año 8. Nº 15 . Pp 9-42.

Illich, Ivan (1977) Después de la escuela ¿Qué?. En: *Un mundo sin escuelas*. Editorial Nueva Imagen. México DF. Pp 9-41.

Ingold, Tim (2013) La temporalidad del paisaje (Matías Lepori, Trad.). *Dokumen*. <https://dokumen.tips/documents/ingold-la-temporalidad-del-paisaje-trad-lepori.html> (Obra original publicada en 1993)

Jurado Cazaux, Graciela y Adriana Zapata (2018) Polillas y tejidos de seda en bosques nativos de Argentina. *Revista de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. Vol. 5. Nº1. Universidad Nacional de Córdoba. Pp 77-82.

Kriscautzky, Nestor y Elena Gómez (1984) Tecnología apropiada de origen precolombino. *Artesanías de América* Nº17. Pp 81-90.

Kush, Florencia y C. Abal (2000) El jaguar y las cuatro zonas, estilo y subestilos de la Aguada. [www. Geocities.com/aguadaar/](http://www.Geocities.com/aguadaar/)(mayo 2006). Ponencia de la IV Mesa Redonda sobre la Cultura Aguada y su dispersión. San Pedro de Atacama.

Lafone Quevedo, Samuel (1892) Catalogo descriptivo e ilustrativo de las huacas de Chañar Yaco (Catamarca) *Revista del Museo de la Plata*. Vol. 2. La Plata.

Laguens, Andrés (2000) Sitio arqueológico Piedras Blancas: cambio, economía y sociedad en el Valle de Ambato, Argentina. *IV Mesa Redonda sobre la cultura de la Aguada y su dispersión*. San Pedro de Atacama, Chile.

Laguens, Andrés (2007) Contextos materiales de desigualdad social en el valle de Ambato, Catamarca, Argentina, entre los siglos VII y X d.c. *Revista española de antropología americana*, vol. 37, N°1. Pp 27-49.

Levilier, R. (1926) *Nueva Crónica de la Conquista del Tucumán*. Buenos Aires.

López García, Ulpian R. (2010) El mundo animado de los textiles originarios de Carangas. *SciELO*. Vol. 12. N 27.

Loza, Carmen B. (2007) El atado de remedios de un religioso/médico del período Tiwanaku: miradas cruzadas y conexiones actuales. *Bulletin del Institut Francais d Estudes Andines* 36, N.º 3. Pp 317-342.

Llamazares, A. M. (1997/98) El arte rupestre de la cueva de la Candelaria, Prov. de Catamarca. En: publicaciones. Serie arqueología N 50. Centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. Pp 1-26.

Llamazares, A. M. (2000) Arte chamánico del antiguo noroeste argentino. *Visión Chamánica. Publicación de etnomedicina y chamanismo*. Año 1.N 3. Bogotá.

Llamazares, A. M. (2002) Arte chamánico. La simbiosis del hombre-jaguar en la iconografía arqueológica de la cultura Aguada, Noroeste de Argentina (400-1000 dc). En: *Cultura y droga*. Año 9, N° 11. Universidad de Caldas.

Llamazares, A. M. (2006) Metáforas de la dualidad en los Andes: Cosmovisión, arte, brillo y chamanismo. En: *Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes*. Victoria Solanilla y Carmen Valverde (Eds.) Actas del Simposio ARQ24 de SACIA, Sevilla.

Llamazares A. M. y C. M. Sarasola (2011) Principales plantas sagradas de Sudamérica. En: *El Lenguaje de los Dioses. Arte, Chamanismo y Cosmovisión Indígena en Sudamérica*. Editorial biblos. Desde América.

Mastrángelo, Andrea Verónica (2009) Análisis del concepto de recursos naturales en dos estudios de caso en Argentina. *Ambiente y Sociedade*. Campinas, VXII N°2. Pp 341-355.

Muñoz Ovalle, Iván (2013) Hurgando la vivienda andina a través de la historia: percepción y ocupación del espacio doméstico-ceremonial en los valles y altiplano en la región de Arica y Parinacota, Chile. *Intersecciones en Antropología* 15. Facultad de Ciencias Sociales UNCPBA. Argentina. Pp 235-250.

Nazar, D. C. y Guillermo de la Fuente (1999) Una propuesta de protección y puesta en valor del arte rupestre de la cuenca Ipizac-Icaño. (Dept. Ancasti y La paz, Prov. de Catamarca, Argentina). En: *Crónicas sobre las piedras. Arte rupestre de las Américas*. Eds. Sepúlveda, M.; Briones, R. y Chamaca, J. Ediciones Universidad de Tarapá, Arica, Chile.

Nazar, Domingo Carlos (2003) *Parque Arqueológico La Tunita. Puesta en valor integral del arte rupestre de la vertiente oriental de la Sierra de Ancasti*. Tesis de maestría. Universidad Internacional de Andalucía.

Nazar, D.C.; Gheco, L. I. y C. A. Barot. (2012) Avances en la documentación del sitio La Tunita (Catamarca, Argentina). *Comechingonia. Revista de Arqueología*. Nº 16. Córdoba. Pp 299-309.

Nazar, Domingo Carlos; Doulout, Luis Noel; Rodríguez, Martín Lucas (2013) Puesta en valor y manejo integral del patrimonio. La problemática socio ambiental del Parque Arqueológico La Tunita, Sierra de Ancasti (Catamarca, Argentina) *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy 44, Jujuy, Argentina. Pp 153-173.

Nazar, D.C.; de la Fuente, Guillermo y Lucas Gheco (2014) Entre cebiles, pinturas y cuevas. Una mirada a la estética antropomorfa del arte rupestre de la Tunita, Catamarca, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol 19, N° 1, Santiago de Chile. Pp 37-51.

Nazar, D. Carlos; Fernández, Luciana; Acosta, Gabriel y otros (2019) Arte rupestre, Comunidad y Patrimonio. *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semi-Áridos. Artículos originales*. Vol.XII (T.1). Pp210-229.

Nuñez Regueiro, V. y M. Tartusi (2002) Aguada y el proceso de integración regional. *Estudios Atacameños* N°24. Pp 9-19.

Pérez Gollán, José A. y Osvaldo R. Heredia (1987) Hacia un replanteo de la Cultura Aguada. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 12. Pp 161-178.

Puente, Florencia y Argento, Melisa (2015) Conflictos territoriales y construcción identitaria en los salares del noroeste argentino. En: *Geopolítica del Litio. Industria, Ciencia y Energía*. Bruno Fornillo coord. Editorial El Colectivo. CLACSO. Pp 123-156.

Sempé, Carlota y Margarita E. Gentile (2006) Análisis de microsecuencias narrativas en la alfarería de La Aguada, área andina argentina. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.

Quesada, M. y Gheco, L. (2011) Modalidades espaciales y formas rituales. Los paisajes rupestres del Alto-Ancasti. *Comechingonia. Revista de Arqueología*. N° 15. Pp 17-37.

Quesada, M. y Gheco, L. (2015) Tiempos, cuevas y pinturas. Reflexiones sobre la policronía del arte rupestre de Oyola (Provincia de Catamarca, Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. XL (2). Pp 455-476.

Sheperd, Nick (2015) Arqueología, colonialidad, modernidad. En: Arqueología y decolonialidad. Ediciones Del Signo. CABA. Pp 19-69.

Ramírez Miranda, Cesar Adrián (2011) Crítica al establishment del desarrollo en el campo: nueva ruralidad y desarrollo territorial rural. *Estudios Latinoamericanos*. UNAM. Ciudad de México. Pp 108-128.

Reichel Dolmatoff, Gerardo (1978) *El Chamán y el Jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Fondo de la Cultura Económica. S.XXI. Bogotá.

Rodrigañez, Casilda (2000) *Tender la Urdimbre. El parto es una cuestión de poder*. I Congreso Internacional de Parto y Nacimiento en casa. 20, 21 y 22 de octubre de 2000. Jerez de la Frontera. España.

Shiva, Vandana (1988) El Desarrollo, la Ecología y la Mujer. En: *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. horas y HORAS Editorial. San Cristóbal, Madrid. Pp 29-44.

Ulhe, M (1912) Las relaciones prehistóricas entre el Perú y la Argentina. *Actas del Congreso Internacional de Americanistas*. Tomo XVII. Buenos Aires.

Van Keseel, Juan y Condori Cruz, Dionisio (1992) ¿Cómo criar la vida? En: *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Editorial Vivarium, Santiago de Chile. Pp 3-14.

Vivieiros de Castro, Eduardo (2004) Perspectivismo y multinaturalismo en América Latina. En: *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Editores). IWGIA Pp37-79.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2011) Pacha Mama y el humano. En: *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Editores). ABYA YALA. Universidad Politécnica Salesiana. Quito, Ecuador. Pp 25-137.

Zicari, Julián (2015) “El mercado del litio desde una perspectiva global: de la Argentina al mundo. Actores, lógicas y dinámicas”. En: *Geopolítica del Litio. Industria, Ciencia y Energía*. Bruno Fornillo (coord.) Editorial El Colectivo. CLACSO. Pp 19-50.