

**RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA DE LA
COMUNIDAD QOM DE PAMPA DEL INDIO. ENFOQUE
INTERCULTURAL**

Sylvia Edith Sandoval

Tesis Doctoral

Presentada a la Facultad de Humanidades
de la Universidad Nacional del Nordeste
para aspirar al título de DOCTORA EN FILOSOFÍA

Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla

Co-Director: Dr. Eduardo Jorge Vior

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE

Mayo de 2018

Dedicatoria

A las Madres Cuidadoras de la cultura Qom, por convertir el amor de su cultura en amistad duradera.

Agradecimientos

A las Hermanas Mercedes y Susana, y a mi esposo Raúl *recordándolos con amor,*

a la Hna. Angélica de los Santos, por los momentos compartidos y sus aportes a mi trabajo,

a Alcira B. Bonilla y a Eduardo J. Vior por su acompañamiento

a Leonardo, mi familia y amiga/os por alentarme.

INDICE

Introducción	1
Motivaciones personales	4
Primera Parte	
Capítulo 1 Marco teórico	6
1.1. Fundamentos teóricos	6
Capítulo 2. Estado de la cuestión	16
2.1. Pensar situado en la latinoamericanidad	16
2.1.2. Inculturación en la fe: la pastoral encarnada en la cultura de la latinoamericanidad	21
2.2. Interculturalidad en el horizonte de la Filosofía Intercultural	26
2.3. Traducción Intercultural en perspectiva de la Filosofía intercultural	33
2.4. Memoria en diálogo con la historia en el horizonte de la interculturalidad	42
2.4. 1. Historia oral	48
2.4.2. Tradición oral y su importancia para la historia oral	50
2.4.3. Memoria e historia oral diálogo entre la historia y los estudios culturales	53
2.5. Contexto actual y regional	55
2.5.1. Mercedes Silva en el contexto regional y en la CQPI	60
2.5.2. El momento político, social y religioso	61
2.5.3. Alfabetización y empoderamiento desde la cultura	63
2.5.4. Huéspedes en territorio Qom	66
Capítulo 3 Metodología: preguntas, hipótesis y objetivos	74
3. 1. Preguntas	80
3.2. Hipótesis de investigación	80
3.3. Objetivos	81
Segunda Parte	
Capítulo 4: Memoria en traducción intercultural	82
Capítulo 5: Mercedes Silva y su su labor de inculturación en la fe	
5.1. Los estudios sobre la religiosidad qom y Su aporte al trabajo ecuménico de inculturación en la fe	87
5.2.. Inculturación en la fe en la obra pastoral de Mercedes Silva	94
5.2.1. Idea fuerza “recuperar la memoria para restituir la esperanza	105
5.2.2. Memorias y Mensajes del Gran Chaco	106
5.3. Idea fuerza “Organización”	118
Capítulo 6: Las historias de vida y las prácticas de maternaje de las MCCQ	
6.1. Los atributos de la memoria en las historias de vida de las MCCQ	129
6.1. 1. El testimonio en traducción intercultural	137
6.2. Las Prácticas de Maternaje y la función historiadora	144
6.2.1. El papel del relato en la pedagogía de las MCCQ	147

6.2.2. Las historias de vida y el contexto del relato	151
6.3. Efectos morales y políticos del trabajo de reconstrucción de la historia de las MCCQ	153
6.3.1. El Árbol Qom	155
6.3.2. Qaralamaxat Qarma' - Etaxat como toponimia	157
6.3.3. El trabajo de memoria activa de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom	164
Capítulo 7: La historia reciente de la CQPI en el ejercicio de la ciudadanía	
7. 1. Logros y desafíos en Democracia	167
7.2. Cuando la narración del pasado pone en tensión la realidad social	172
7.2.1. Iqac N̄yaq (cabeza de pescado)	173
Capítulo 8: Hacia una perspectiva intercultural de la historia de la CQPI	
8.1. Comienzos y recomienzos qom	177
8.2. Perspectiva filosófica intercultural en diálogo con la memoria y la historia de la CQPI y las MCCQ	178
8.3. El plano simbólico de la identidad en perspectiva intercultural	189
8.4. El plano político de la identidad en perspectiva intercultural	196
Conclusiones	207
Glosario	212
Bibliografía	220
Anexo	251
Curriculum Vitae Abreviado	295
Notas al final	296

Lista de tablas, ilustraciones, mapa y fotografías

Tablas

Tabla 1: Instructivo sobre la inscripción de nombres indígenas	91
Tabla 2: Primer encuentro de sabiduría con los consejos y proverbios indígenas	93
Tabla 3: Mensajes bíblicos y cosmovisión en la inculturación en la fe	95
Tabla 4: Oración al Creador “Qarta’a	98
Tabla 5: Oración Padre Nuestro desde la NBL en traducción intercultural de la Hna. Mercedes	99
Tabla 6: Fragmento del Evangelio de San Lucas transcrito al Qom	99
Tabla 7: Plegaria a los hermanos de la naturaleza traducción intercultural	100
Tabla 8: El trabajo en traducción: mensaje bíblico y mensaje del relato	101
Tabla 9: La Tierra en la realidad interculturada	103
Tabla 10: Recuperación de la memoria desde la inculturación y la historia oral Qom	110
Tabla 11: Secularización	119
Tabla 12: La Antialogicidad y la Dialogicidad para Freire	119
Tabla 13: Bienes y subsistencia	121
Tabla 14: Cultura: preguntas fundamentales	123
Tabla 15: Organizaciones del campo argentino	124
Tabla 16: Primavera oTiempo de la abundancia/ nauoxo Laloxoqui ra sochaq huañi ram ‘achiquiaxac	136
Tabla 17: El juego del niño qom / <i>Togoshec na’ ashaxacpi</i>	136
Tabla 18: - Muñequitas de huesos /Ñale	138
Tabla 19: Los Tigres y los Perros/ <i>Quiyoqo qataq Pioxoopi</i>	140
Tabla 20: El Ñandú del Cielo/ <i>So Mañec Piguem Le’ec</i>	148
Tabla 21: Un día en el Río/ <i>Ye Tala’</i>	150
Tabla 22: Pierna de Niño/ <i>Nogotolec Lche</i>	158
Tabla 23: El violín del tigre/ <i>Quiyoc l’vique</i> y Zona de sanguijuelas/ <i>Pi’Ichelai’</i>	161

Ilustraciones

Ilustración 1: <i>So Mañec Piguem Le’ec</i> (El Ñandú del Cielo)	148
Ilustración 2: <i>Ye Tala’</i> (Un día en el Río)	140
Ilustración 3: El Árbol Qom	156

Mapa y fotografías

<i>Qaralamaxat Qarma’-Etaxac</i> - Mapa toponímico del Gran Chaco	159
Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (MCCQ), (2010),	291

Introducción

En esta tesis se procura esclarecer la cuestión de la reconstrucción de la memoria histórica de la Comunidad Qom de Pampa del Indio desde un enfoque intercultural. Planteado así, el análisis del objeto de estudio resulta complejo, dada su pertenencia epistémica al campo de la historia y su perspectiva de enfoque intercultural desde la filosofía intercultural. Esto requerirá en primer lugar, construir un marco teórico de referencia que provea herramientas conceptuales útiles para facilitar trabajo hermenéutico de traducción entre culturas. Para ello se recurre a desarrollos contemporáneos de la Filosofía Intercultural, de la Historia y de los estudios culturales provenientes de la Antropología. Sin pretensión de imposible exhaustividad, la investigación recurre teóricamente a desarrollos sobre la temática de la memoria y la construcción de un agente colectivo capaz de presentar demandas por derechos presentes en primer término en la obra de Paul Ricoeur y de varios filósofos de orientación intercultural como F. Bettancourt, de historiadores y científicos sociales comprometidos con la historia reciente como P. Pozzi y E. Jelin. La noción de traducción es tomada del campo de la filosofía hermenéutica y puesta en la perspectiva de la filosofía intercultural de R. Panikkar, situada en el horizonte del filosofar Nuestroamericano (Cerutti Guldberg:2015), presentándola como traducción intercultural. Empero, las categorías conceptuales que aparecen en tales trabajos no son consideradas como un marco teórico previo, completamente definitivo y cerrado. En segundo lugar, el objeto de reconstrucción de la memoria es la Comunidad Qom de Pampa del Indio, lo que sitúa el análisis en la dimensión histórica, para ello se advierten dos períodos en los que transcurre dicha reconstrucción. Estos períodos constituyen dos procesos distintos pero complementarios. El primero, refiere a “Inculturación en la fe” transcurre con el trabajo pastoral de la Hna. Mercedes Silva y otros actores institucionales, en esta etapa se realizará el trabajo de memoria que permitirá recuperar el pasado ancestral y orientarlo al empoderamiento de los valores qom, aquí adquiere importancia el trabajo pastoral en traducción con las narrativas fundantes de la cultura. El segundo proceso, refiere a la “Interculturalidad política”, en esta etapa la traducción intercultural se realizará a partir del análisis de fuentes que en su mayoría provienen de registro de campo de proyectos de investigación y extensión, en particular el trabajo realizado por las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, que al ser fuente y parte

de las investigaciones de la tesis, disponen el discurso con el que realizan su construcción de la memoria en el espacio de contacto entre las culturas abriéndolo a la definición de las categorías teóricas, siendo para este análisis, un objetivo a obtener y no un *a priori* del estudio. Por esta razón tales categorías se van determinando en el curso del trabajo y el análisis desde una perspectiva intercultural de textos orales no codificados por la Filosofía académica resultando así el suelo del que brotan la reflexión y la argumentación. Si desde el punto de vista teórico con esta investigación se pretende lograr un primer y respetuoso estudio filosófico intercultural sobre el valor de la memoria en la construcción de subjetividad social y política de pueblos indígenas, en el plano práctico se plantea como *desiderátum* que el trabajo contribuya críticamente a la búsqueda de un espacio social intercultural en el que las minorías étnicas puedan encontrar la dignificación de su identidad étnica mediante el ejercicio de la ciudadanía y, en consecuencia, presentar sus demandas por derechos conculcados y/o insatisfechos en igualdad de reconocimiento.

Por sus características especiales este estudio tiene un indudable acento de género, siendo sus protagonistas principales las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom o *Nate 'elpi Nsoquianaxanapi*, dando muestras de una inquebrantable esperanza a través de sus biografías y de otras narraciones, fueron las iniciadoras de un trabajo testimonial e intelectual decisivo para reconstruir la memoria colectiva sobre el pasado de su pueblo, sobre su relación con el entorno y sobre sus proyecciones hacia el futuro. A ellas hay que sumar la labor social y de inculturación de la fe de la Hna. Mercedes Silva y de sus compañeras. El homenaje a todas estas mujeres constituye un objetivo no menor de esta tesis.

La estructura de la tesis ha respetado la norma de la Facultad de Humanidades. Después de las páginas iniciales, comienza propiamente con la “Introducción”, sigue el Desarrollo, organizado en dos partes, la Primera Parte concentra las referencias teórico-metodológicas para el análisis del objeto de estudio. El capítulo 1 trata los “Fundamentos teóricos”, el capítulo 2 desarrolla el “Estado de la cuestión” y el capítulo 3 “Metodología” presenta preguntas, hipótesis y objetivos.

El tratamiento del objeto de estudio propiamente dicho se presenta en la Segunda Parte: el capítulo 4 “Memoria en traducción intercultural” se orienta por las categorías de trabajo de memoria realizado por Ricoeur para analizar en traducción intercultural los

registros de memoria CQPI. El capítulo 5 “Mercedes Silva y su labor de inculturación en la fe” mostrará el trabajo de inculturación en la fe realizado por la Hna. Mercedes Silva -y colaboradores- realizado en traducción intercultural, utilizando de la simbología religiosa para llegar a la comprensión de la cultura qom desde su cosmovisión con el propósito de empoderar como sujeto político colectivo a la comunidad qom. El capítulo 6 “Las Historias de vida de las MCCQ y las prácticas de maternaje” desarrollará el trabajo de reconstrucción de la historia realizado por las MCCQ en su carácter de pedagogas de la cultura recurriendo a las prácticas de maternaje desde la traducción intercultural, dando cuenta a través de sus logros, en su comunidad y en otros espacios institucionales, de un proceso superador poniendo de relieve el sentido político de la interculturalidad. El capítulo 7 “La historia reciente de los qom y el ejercicio de ciudadanía “presenta la importancia de construir una perspectiva intercultural a partir del diálogo entre la filosofía intercultural y la historia reciente, mostrando la ejemplaridad del trabajo en la CQPI que, a pesar de su situación de pueblo históricamente marginado, da cuenta de los efectos de la reconstrucción de la memoria histórica en el ejercicio de la ciudadanía. Finalmente reflexionando sobre la hipótesis de trabajo, el capítulo 8 “Hacia una perspectiva intercultural de la historia de la CQPI” retoma los aportes teórico-conceptuales sobre la importancia de la recuperación de la memoria y la reconstrucción de la historia en perspectiva intercultural, atendiendo a los diferentes planos de construcción del conocimiento y su efecto simbólico en la vida política. En todos los capítulos la referencia a las herramientas filosóficas “diálogo/conversar, alteridad, traducción intercultural, memoria”, están presentes para analizar las experiencias de reconstrucción de memoria histórica de la CQPI y las MCCQ, contextualizadas en la perspectiva de la Filosofía Intercultural y de la Teología de la Liberación, ambas como expresiones nuestroamericana.

Finalmente, siguen las “Conclusiones”, un “Glosario” con precisiones de términos utilizados, la “Bibliografía”, el “Anexo” documental e iconográfico que incluye materiales inéditos del archivo personal de Mercedes Silva, que la doctoranda estima de notable valor ilustrativo y se incorpora la sección “Notas al Final” ampliando y precisando los temas desarrollados particularmente entorno al contexto de época de Mercedes Silva.

Motivaciones personales

La autora de la presente investigación, además de haber nacido y de vivir en el Chaco, combina una formación de grado en Historia que fue ampliada con estudios culturales a partir de experiencias extensionistas, de investigación y de docencia junto a las MCCQ en el marco de programas y proyectos institucionales dependientes de la Universidad Nacional del Nordeste. En este contexto, fue desarrollándose la perspectiva intercultural convirtiéndose en un mandato teórico y práctico que desde el 2005, momento en el que inició su Doctorado en Filosofía en la Facultad de Humanidades de la UNNE, se vincula al abordaje disciplinar sobre las problemáticas presentes en las experiencias de investigación y de extensión iniciadas en el 2007 con las MCCQ. Desde sus comienzos el acercamiento del equipo universitario al trabajo de las MCCQ se hizo posible gracias a la mediación de Mercedes Silva, Angélica de los Santos y Susana Herrera religiosas que trabajaban en la zona desde 1984 junto a otras organizaciones confesionales y laicas. En ese contexto de cooperación se desarrolló un proceso orientado al fortalecimiento del desarrollo sociocomunitario evidenciándose que la CQPI y las MCCQ han elaborado de modo eficaz la construcción de la memoria de su pueblo. Pudo constatarse que sobre esta base han edificado una narración histórica con la que afirman su identidad como sujeto colectivo de derechos y el inicio de sus reivindicaciones. Estos hallazgos constituyen supuestos para analizar y proponer interpretaciones que den cuenta de cómo se produce esa construcción de la memoria y el modo en que la CQPI y las MCCQ comienzan a reivindicar sus derechos ante el Estado y la sociedad blanca. El rasgo más sensible del trayecto intelectual del que da cuenta esta tesis, resulta ser el papel protagónico que las propias MCCQ tuvieron en la formulación y desarrollo de los proyectos que han servido parcialmente como fuentes de la investigación. Efectivamente, ya desde 2003 las MCCQ realizaban acciones de contención de las niñas y niños qom con el objeto de disminuir el abandono escolar. Convencidas de que sólo el fortalecimiento de la propia lengua y el enraizamiento en la cultura qom podía lograr que los niños indígenas cursaran con éxito la escuela pública, el trabajo de las MCCQ estuvo encaminado a rescatar y enseñar la lengua madre. Con esta opción se posicionaron en la pedagogía bilingüe intercultural dando cuenta de haber incorporado prácticas qom de crianza para ejercer sus derechos culturales como pueblo indígena. Esta experiencia se pro-

fundizó en los años siguientes a medida que se incrementaba la retención escolar en el nivel inicial y primario. Fue a pedido de las MCCQ que, en 2007, se implementó el proyecto de investigación y de extensión sobre “Las prácticas de maternaje de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, con el objetivo de recopilar información sobre las prácticas de crianza y contribuir a la capacitación en educación intercultural de las y los estudiantes del Profesorado en Educación Inicial de la Facultad de Humanidades de la UNNE. Desde entonces el proyecto impulsado por las MCCQ y el equipo universitario confluyeron en un siempre renovado intercambio intercultural que fortalece y enriquece formación docente de las y los alumnos de la Universidad Nacional del Nordeste y la organización de las MCCQ de Pampa del Indio¹. Con los años la vinculación entre la Universidad y las MCCQ se fue haciendo cada vez más estrecha y, al mismo tiempo fue sumando a colegas y estudiantes de otras carreras y disciplinas. Comprender el entramado intelectual que sostiene la propuesta de trabajo resultará en constante y renovado interés por poner en valor la obra de reconstrucción de la historia de la CQPI en diálogo intercultural.

¹ Se trabajó junto a las MCCQ en el Área Social del Programa de Pueblos Indígenas, correspondiente al Sub-Proyecto Ruta Provincial 3 de Pampa del Indio a Villa Río Bermejito. El programa fue financiado por el Banco Mundial (BIRF Norte Grande Vial II. DVP). Los contratistas de la obra de infraestructura fueron Burgwardt y CIA SAIC y A; DECAVIAL S. A. I. C. A. C. El programa de mitigación, fue llevado adelante con la participación de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, se realizó en articulación con el Programa de Extensión UNNE-Medio (Res. N° 1039/12), el proyecto de investigación mencionado (Res. N° 960/12 y 921/10) y en articulación con acciones de transferencia. La institución demandante fue la Dirección de Vialidad Provincial del Gobierno de la Provincia del Chaco, Sub-Proyecto RP3: tramo Pampa del Indio-Villa Río Bermejito, Programa Pueblos Indígenas-PPI-Banco Mundial. La obra fue aprobada para un plazo de ejecución de 18 meses.

Primera Parte

Capítulo 1: Marco Teórico

1. Fundamentos teóricos

La perspectiva filosófica intercultural que preside esta investigación propone desde el inicio que para el logro de una efectiva recuperación de la memoria y de la historia de la CQPI se torna indispensable la práctica de un diálogo intercultural con las fuentes y en el trabajo de campo. Esta perspectiva parte de la base de que las culturas no constituyen entidades cerradas, esenciales y eternas o ahistóricas, sino que ellas pueden ser consideradas como haces de tradiciones más o menos estables que guardan relaciones de poder conflictivas entre sí, que se transmiten en procesos complejos, se consolidan en las instituciones culturales y poseen elementos de contextualidad y de historicidad, que las tornan susceptibles de cambios, vínculos con otros grupos culturales, sincretismo y hasta de desaparición (Fornet Betancourt, 2009, p. 39).

No deja de ser plausible que haya sido en nuestro tiempo el peso del discurso de los derechos humanos una contribución a la aceptación de valores universales que se erigen como derechos comunes a toda la humanidad, al tiempo que las discusiones de los pueblos indígenas sobre el sentido del “Descubrimiento” hacia 1992 y la constante emergencia de reclamos por derechos de diversas minorías, haya puesto también en la arena discursiva la cuestión de la diversidad (Bonilla, 2017). En el desarrollo sobre el estado de la cuestión, se insistirá en la metáfora de la traducción como significativa del diálogo intercultural, privilegiada por la Filosofía Intercultural, pero igualmente presente en varios pensadores contemporáneos (Eco, 2008; Ricoeur, 2005; Salas, 2012; Vior, 2016). Un elemento a considerar en la definición de las culturas es el tema de su peculiar “historicidad”, que poco se compagina con la idea corriente de una “historia” universal y lineal, que es la puesta en escena de la historicidad del logos moderno europeo. La historicidad en perspectiva de la filosofía intercultural se nutre en un pensamiento cuyos criterios de verdad no están dados a priori desde un logos-etno- y androcéntrico, sino por la inclusión de las variables de poder de la condición colonial y post colonial de América, África y Asia. (Bonilla, 2013). La reconstrucción de la historia de la CQPI se sostiene en un proceso histórico

en el cual la historicidad, es el tiempo narrado desde el despertar de la conciencia como pueblo qom ante las necesidades del presente, a partir del cual el sujeto toma una posición desde el conflicto y la crisis, terreno en el cual la objetivación de la lectura del pasado le permite adquirir parámetros para proyectarse en el devenir.

De este modo se pretende contrastar con la tradición hegemónica que, en nombre de la Historia, se olvidan y niegan las historias de la mayor parte de la humanidad, sobre todo las de los grupos y pueblos vencidos y oprimidos:

En nombre de la Historia se marginan, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son tales precisamente porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes al curso prefijado por la cronología del calendario de la Historia. (Fornet-Betancourt, 2009, p. 98).

En consecuencia, se está frente al desafío de redimensionar el paradigma de la historicidad y de gestionar acciones teóricas y prácticas para habilitar “la real manifestación de la pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad” (Fornet-Betancourt, 2009, p.99) a través de la pluralidad de historias (Halbwachs, 2004), la temporalidad humana es temporalmente pluralista y por eso las historias no tienen que coincidir con un proceso de desarrollo simultáneo (Bonilla, Op. Cit.). Este desafío fue posible en un contexto en el que el pensar filosófico se expresó desde la latinoamericanidad, el desiderátum liberador y el despertar del pensar intercultural. Este horizonte de diálogo entre culturas requerirá la mediación desde la traducción intercultural, proceso que será esencial para el entendimiento y la comprensión entre los interlocutores. Si bien el presente estudio propone el análisis de la reconstrucción de la memoria histórica de la CQPI desde un enfoque intercultural, este no descuida la importancia de sus fuentes, surgidas principalmente de la ética de la Filosofía Latinoamericana y de la Liberación y el impacto de la Teología de la Liberación, comprometidas políticamente con los movimientos de resistencia social y cultural. Desde el inicio el texto propone un encuentro de posiciones filosóficas y sociohistóricas, conjugando así los dos grandes campos desde donde se analizará el objeto de estudio, la filosofía intercultural y la historia -mediados por la traducción intercultural-, sin desconocer los aportes de investigaciones filosóficas de otras tradiciones, como del pensamiento teológico de la liberación y de los estudios culturales.

Vista desde esta perspectiva, el enfoque intercultural se constituirá a partir de reconocer dos condiciones: la primera, como condición inicial del entendimiento, instala la interculturalidad a partir de conversar mediante las palabras de la lengua de cada cultura (Gadamer:1988). En este sentido Ricoeur (1986) da cuenta de la posibilidad de la traducción entre culturas, reconociendo para ello “poder comprender por simpatía y por imaginación al otro que no soy yo, para ser un interlocutor válido en el gran debate de las culturas, para tener enfrente de sí mismo otro distinto de sí mismo, hay que tener un sí mismo”. (Op. Cit. p. 53). Lo que lleva a la segunda condición, inherente a toda conversación, consiste en desarrollar la “alteridad” tomada aquí del trabajo realizado por Dussel (1973) desde una Analéctica para el diálogo entre culturas, pero cuyo sentido parte del pensamiento ético-político de Lèvinas (1961). Conversar con otra cultura supone reconocer la alteridad cultural en un proceso que lleva a la conversión, constituyéndose de este modo el tejido de la interculturalidad. En esta disposición se contextualizará el análisis del caso de la CQPI en el que la traducción intercultural se constituirá en circunstancias de diálogo intercultural, por lo que ésta debe ser una tarea que parta del mutuo interés, pero además como sostendrá Salas (2012) desde un conocimiento previo de la cultura del otro, para disponer una actitud de escucha sobre lo que tiene que decir el otro cultural y deberá presentar las modalidades de expresión en la lengua del interlocutor.

Con respecto a la memoria este estudio recurre a dos fuentes de análisis, la primera partirá del análisis fenomenológico realizado por Ricoeur (2008) sobre la experiencia temporal y la operación narrativa, análisis enriquecido por sus estudios sobre el diálogo entre culturas y la posibilidad de la traducción (1986). La segunda, analizará los vínculos entre la memoria y la historia, destacando la importancia de la memoria en la historia, temas trabajados en su ensayo sobre el olvido en el horizonte de la prescripción (2007) abriendo el análisis a la memoria dolorosa o memoria de las víctimas, fundamental para este estudio. De esta manera Ricoeur abre la discusión sobre la importancia de la memoria en la realidad histórica para situarla no sólo en la perspectiva intercultural latinoamericana, sino en la problemática de la CQPI. La memoria juega un papel inescindible para la construcción de la historicidad de la CQPI, el aporte que realiza la Historia Reciente a partir de historiadores emblemáticos como (Ginzburg [1999], Pozzi [2012], Jelin [2002])

entre otros, plantean la dimensión política de hacer la historia, destacando la visibilización de la historia de sectores oprimidos y subalternos y de modo singular con los pueblos indígenas. Temas sensibles a la tradición ético-política de la perspectiva de la filosofía intercultural presentada. Como este estudio parte de un diálogo entre culturas, desde el inicio las nociones de los autores trabajados se presentarán dialogando con la CQPI y con las MCCQ , tal que permitan encontrar analogías, contrastes, diferencias y hasta antagonismos a partir de los cuales comprender la importancia del diálogo intercultural. En este plano de análisis el estudio sobre la memoria y la historia es sensible a las cuestiones relacionadas con la vida política, particularmente si juegan un papel fundamental en el reclamo por las tierras y en la restitución de las mismas. Esta problemática introduce un conflicto intercultural en la arena de la vida política y con ello en los distintos espacios que afectan el pleno ejercicio de la ciudadanía.

De modo significativo gravitará en el proceso histórico de referencia la acción pastoral emanada de Vaticano II y de modo profundo de Medellín en 1968, estos acontecimientos contribuirán y profundizarán el giro humanista y comprometido con los sectores más pobres del pueblo latinoamericano. En este terreno de efervescencia la Teología de la Liberación en armonía con la Filosofía de la Liberación de impronta latinoamericana, dejarán su huella en las experiencias históricas que atravesarán a los pueblos hasta el reinicio del orden democrático en las instituciones políticas de gobierno y de modo particular en la reconstrucción de la historia de la CQPI y de las MCCQ. En este complejo, la noción de inculturación en la fe, jugará un papel decisivo en el recorrido histórico que culminará con la perspectiva de diálogo intercultural y de modo sustantivo con la emergencia de una ciudadanía intercultural acorde con los nuevos tiempos políticos.

Interculturalidad

La noción de interculturalidad procedente de desarrollos teóricos de las ciencias sociales y de la filosofía intercultural se presenta como categoría filosófica-ético-política en el modelo fuerte de la Escuela de Aachen con los aportes de Fernet Bettancour (Bonilla, 2012). Para Bettancourt (2007) desde la perspectiva filosófica intercultural, definir o caracterizar la interculturalidad tiene su dificultad en cuanto su reciente aparición -todavía en

elaboración- y por el asunto que se quiere sistematizar con ella. Esta perspectiva sostiene que la complejidad de manifestar la relación de comunicación e interrelación de la diversidad cultural de la humanidad se resiste a conceptualizarse, por lo que es conveniente tratar de describirla desde sus bordes con nociones semejantes como Multiculturalismo y Transculturalidad pero desde su sentido antagónico, esto es, si la multiculturalidad nombra el dato bruto, la facticidad de la diversidad cultural y tiende al mantenimiento de las fronteras entre las diferencias, por el contrario, la interculturalidad exige una calidad en las relaciones entre las culturas y supone una “actitud” de apertura al otro y de transformación recíproca. Por otra parte, si la transculturalidad, subraya el momento de la superación de las identidades tradicionales por un proceso de hibridación creciente, la interculturalidad entiende que las diferencias, aunque se transformen, no desaparecen, sino que se renuevan sin abandonar del todo sus referencias identitarias fundamentales. En la conceptualización, se destacan cuatro características de la noción de interculturalidad trabajadas por Bettancourt que recorren el análisis del presente estudio de caso: 1) La interculturalidad es una “alternativa ético-política” que activa la diversidad para evitar el empobrecimiento de la uniformización cultural de la humanidad de un mundo globalizado propio del occidentalismo cultural. Si bien es un mundo globalizado tecnológicamente, la interculturalidad propone un mundo donde convivan muchos otros mundos contextuales. 2) La interculturalidad implica una perspectiva en el “reordenamiento de las relaciones internacionales” constituida desde acuerdos entre Estados, comprometidos en acciones concretas a través de convenios y apoyos solidarios entre pueblos y sus autoridades culturales. 3) La interculturalidad es una “alternativa epistemológica, hermenéutica y metodológica” frente a un saber culturalmente dominante. Por esto su horizonte es una utopía – en el sentido marcadamente político – de la necesidad de recuperar las memorias cognitivas, que pluralizan la ciencia y que da un lugar real en el mundo a cada uno de los saberes que transmiten sus muchas culturas, generando acciones que complementan el reajuste político con el equilibrio epistemológico en el campo de la praxis cultural. 4) La interculturalidad es un “movimiento” que se corresponde con un proceso real de reivindicación de la justicia cultural, política, cognitiva, etc., por parte de las tradiciones culturales marginadas (Op. Cit., p.p.22-23). En estas circunstancias, su desarrollo dependerá de la articulación del saber y del hacer alternativos que

proyecte un futuro de convivencia en un mundo universal desde muchos mundos contextuales y no un mundo global, desde una única civilización. (Bettancourt, 2009: 300). Resumiendo lo expuesto, la noción de interculturalidad partiendo de la contextualidad de América Latina² complejiza la interculturalidad hacia una contextualidad internacional, construida desde el ejercicio igualitario de ciudadanía basada en los DDHH. De este modo, la interculturalidad pretende poner en comunicación e interacción la diversidad cultural de la humanidad, lo que supone una actitud de apertura al otro y transformación recíproca. Como sostiene Bonilla (2013), se concibe la interculturalidad partiendo de la metáfora de la traducción, en la que se desarrolla un polilogo de razones posibles entre discursos situados y contextuales diversos, con pretensiones cada uno de universalidad, construyendo una universalidad de horizonte.

Traducción intercultural

Ricardo Salas Astrain (2006) hace referencia al modelo de traducción, que permite acordar las reglas específicas necesarias para construir espacios comunes de intercomprensión, que den cuenta de dos códigos lingüísticos y culturales que articulen una ‘fusión de horizontes’ significativa que logre comprender los sentidos y significados en la forma más recíproca posible. El punto de partida efectivo para el diálogo intercultural en nuestra situación actual consistiría en diálogos entre traductores. Salas recomienda que los interlocutores vayan al diálogo preparados, que cada uno conozca algo de la cultura del otro (2006:153). En un plano histórico, esta idea es relevante para dar cuenta de los modos discursivos de los evangelizadores que asumieron las formas de contacto asimétrico, desde la Conquista hasta nuestros días. Ella expresa la multiplicidad de las configuraciones históricosociales y culturales que permiten hacer un camino discursivo ‘inter-culturas’ que contribuya a la elucidación de la comprensión de sí y a la comprensión del otro, definiendo los procedimientos que se necesitan para asegurar la mutua comprensión desde los contextos discursivos donde brota la productividad del sentido.(Salas Astrain, 2006: 154).

² En particular desde el momento del giro intercultural en la filosofía latinoamericana a partir de los 90’, comentado por Bonilla a partir de la fundación de la Sociedad de Filosofía Intercultural (1991). Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: 2004.

Raimon Panikkar (2004) por su parte advierte la importancia que la interculturalidad adquiere en la construcción de una ciudadanía en el mundo actual, para lo que propondrá una traducción intercultural basada en “equivalentes homeomórficos” entre culturas. *Los equivalentes homeomórficos* de Raimon Panikkar (2004), parten de la percepción en cierta manera racional en cuanto la equivalencia presupone una especie de denominador común que la razón puede captar. La percepción de la armonía desafía los cánones de la racionalidad sin ser irracional. La intuición de la armonía descubre que existe un “algo” entre las partes y el todo que nos permite “experimentar” que se pertenecen, que encajan la una con la otra, aunque no sean semejantes o equivalentes (Panikkar, p. 37). Propone la superación del pensar racional introduciendo un pensar simbólico basado en la experiencia o agencia con el medio, la preferencia de pensar analógicamente y trabajar desde el valor epistémico de la oralidad, contrastando con el saber ontologizado de la escritura.

Desde una construcción sociológica centrada en lo político, B. de Souza Santos (2009) aportará a la traducción intercultural su análisis de lo que llama “situaciones de isomorfismo” de intereses entre las culturas en diálogo intercultural. Las *situaciones isomórficas* propuestas por Boaventura de Souza Santos (2009), tienen una similitud con la propuesta de Panikkar pero remiten a la esfera política del ejercicio de la interculturalidad. Los actores culturales involucrados en determinadas circunstancias de disputa deben acordar sobre cualquier aspecto que sea de mutuo interés, teniendo en cuenta la semejanza de los mismos y los intereses que se encuentren afectados. Más adelante se demostrará como el trabajo realizado por Mercedes Silva y el de las MCCQ revelan este tipo de preocupaciones en torno a dos bienes sociales fundamentales: el acceso y usufructo de la tierra y la educación pública de modalidad bilingüe, ambos ponen en tensión el ejercicio de derechos políticos entre la cultura criolla y la CQPI.

Memoria

Estas circunstancias hacen necesario el análisis de las preocupaciones y tensiones de intereses en conflicto en la realidad de cada presente histórico y de las revisiones y apropiaciones de la(s) memoria(s) que se dan en ellos, especialmente cuando las memorias son memorias de vejación, expolio, exterminio, olvido y subalternización. De este modo,

quien se involucre en una investigación intercultural ha de estar atento a la complejidad del objeto transmitido:

(...) la memoria puede llegar a ser informativa no en términos de una representación empírica exacta de su objeto sino como la recepción y asimilación a menudo acompañada de angustia de ese objeto tanto por los participantes en el acontecimiento como por quienes nacieron después”. (La Capra, 2009, p. 33).

Posicionado en el pensamiento filosófico, el presente estudio recurre a los valiosos aportes de la Fenomenología de la memoria de P. Ricoeur (2008) que de modo pertinente posicionan el análisis en las características contextuales entre culturas e historicidad, apropiado para el enfoque intercultural. La estructura de la fenomenología de la memoria que propone Paul Ricoeur se articula en base de dos preguntas fundamentales: “¿de qué hay recuerdo?” y “¿de quién es la memoria?”. A partir de los planteos rivales y complementarios de Platón (que trató la memoria como un aspecto de la imaginación como “representación presente de una cosa ausente”) y de Aristóteles (tesis básica: “la memoria es del pasado”), retoma Ricoeur la distinción entre *mnēme* (simple recuerdo que sobreviene a la manera de una afección) y *anamnēsis* (rememoración). Si, entonces, “acordarse es tener un recuerdo o ir en su búsqueda, la memoria no sólo resulta una fuente de conocimiento, sino que, retomando las distinciones husserlianas, es una verdadera actividad del “quién” que recuerda” (2008, p. 44), actividad que se puede realizar con intenciones tanto meramente cognoscitivas como pragmáticas. De allí que el propio Ricoeur proponga una línea de trabajo muy fértil para las investigaciones interculturales sobre la recuperación de la memoria y la construcción de la historia cuando indica la importancia de realizar la descripción de los fenómenos mnemónicos como manifestación de la capacidad de actuar en el mundo de seres y grupos humanos, haciéndolo “desde el punto de vista de las capacidades de las que ellos constituyen la efectuación feliz, es decir, poder hablar, actuar, narrar, considerarse responsable de los propios actos” (2008, p.40). Precisamente, como se irá manifestando en el transcurso de la tesis, estos rasgos de agencia están presentes en las narraciones sobre el pasado traídas por la memoria de las MCCQ y otros narradores de la CQPI. En una línea de pensamiento similar, que reconoce las funciones cognitiva y pragmática de la memoria, el historiador René Rémond advierte sobre la imprescindible unidad de memoria e historia

mediante el recurso retórico a una pregunta: “¿qué sería una memoria separada de la historia y cuál sería el destino de ésta si no se alimentara de la memoria?” (2007, p.69).

Ricoeur también tiene presente que la función más importante de la memoria es la conquista de la distancia temporal, a la que denomina técnicamente “gradiente de distanciación temporal” (Ricoeur, 2008, p. 44). En síntesis, la memoria refiere a la descripción de experiencias vividas, que han dejado impresiones y generado afectos, emociones y efectos. Aquí se presente el otro aspecto de la memoria que se vincula con la historia: la ambición de la memoria de defender la verdad para dar posibilidad a la narrativa histórica. En el campo de la historia, a la memoria se le exige que sea fidedigna sobre lo que no es pero que alguna vez fue. Hay dos etapas de la memoria para convertirse en narrativa histórica, la primera es su carácter de testimonio, la segunda es su carácter de documento, con la primera se está todavía en el terreno de la memoria, con la segunda se está en el campo de la historia (Ricoeur, 2007: 26). El abordaje etnohistórico del presente estudio se desliza entre la memoria y la historia porque responde a la tradición oral que conserva en la memoria los hechos del pasado, como a la reciente incorporación de la tradición escrita, que conserva versiones sobre los hechos del pasado escritos por la historiografía blanca y la lenta incorporación de trabajos realizados por las MCCQ y la CQPI.

El presente estudio se abordará desde la *Historia Reciente*, línea de investigación de la historia referida a un pasado cercano que en las conciencias de los sujetos no ha terminado de pasar y que por tanto interpela e involucra a los individuos en la construcción de sus identidades individuales y colectivas. La historia reciente toma como parámetro los hechos ocurridos en los últimos cincuenta años. Designa un campo de investigación de características difusas con sus problemas éticos, políticos, metodológicos y epistemológicos que reclaman una profunda reflexión. En cuanto a las metodologías utilizadas en este tipo de estudios, se puede decir que se corresponde con la diversidad de temáticas y espacios temporales y espaciales que aborda. En general, se trata de nuevos tipos de documentos que, de vez en cuando, complementan a las fuentes más clásicas (historia oral, archivos digitales, entrevistas, etc.) por otra parte, el abordaje hermenéutico marca decididamente la orientación sobre esta línea de trabajo.

Desde el campo de la historia reciente vinculada a los acontecimientos vividos por la CQPI y de las MCCQ se tornan significativos los estudios sobre la historia oral “desde abajo”, concepción aportada por el historiador Carlo Ginzburg, aludiendo al papel que tienen las clases subalternas en la historia y revalorizando la importancia que tienen los testimonios orales -guardados y transmitidos generacionalmente- para el análisis histórico. La situación especial del pueblo indígena requiere asimismo considerar la memoria de la CQPI a la luz de lo que La Capra (1998), reconoció como memoria traumática y sus reestructuraciones en las problemáticas del presente político, línea seguida por Jelin (2002), Pozzi (2012) y Pujadas (2000). Dadas las características de la tradición oral de la CQPI se recurre a los estudios culturales de impronta etnohistórica de Wright (2008), Guarino (1998, 2010), Silva (1998, 2005), Hermite e Iñigo Carreras (1995) realizados sobre los pueblos indígenas del Chaco, aportando elementos de juicios procedentes de investigaciones en terreno que resultan valiosos insumos para el presente estudio.

Tales construcciones complejas, no sólo dan cuenta del estado de las cosas, sino que dimensionan la concepción sobre el pasado y lo abre la narración histórica, dando lugar a la interpretación. El diálogo intercultural habrá de tener en cuenta la doble vía que adquiere el trabajo de recuperación de la memoria y de reconstrucción de la historia, en tanto este trabajo tensiona la historia que el blanco ha construido sobre el pueblo indígena. En el momento político actual, la revisión de la historia para unos y el comienzo de la narración histórica para otros, es una oportunidad para efectivizar el ejercicio pleno de los derechos a la identidad de los pueblos históricamente subalternizados en la realidad pluricultural del país.

Capítulo 2: estado de la cuestión

2.1. Pensar situado en la latinoamericanidad

El discurso sobre la interculturalidad que la Filosofía Intercultural abonará para el presente estudio tiene sus antecedentes en la trayectoria crítica de la Filosofía Latinoamericana y en la Filosofía de la Liberación. Se trata de construir no sólo el pensamiento filosófico latinoamericano, también de un repensar epistemológico en el que decisivamente se verán afectadas las certezas ideológicas de la dominación y la deslegitimación política del otro cultural. Hacia finales de los años '60 y en los inmediatamente posteriores se inicia un intenso debate de autores latinoamericanos sobre el carácter y las peculiaridades del pensamiento filosófico en América Latina¹. Como consecuencia de este debate fundacional surgieron numerosos encuentros y trabajos que, influenciados por algunos representantes de la Teología de la Liberación en sus diversas vertientes, así como por las “Teorías de la Dependencia” y la pedagogía freireana, dieron como resultado la aparición de la Filosofía de la Liberación. En paralelo con esta corriente -muchas veces en contacto y también con enormes confluencias- se aprecian otros aportes críticos de la filosofía latinoamericana, que por su vastedad y riqueza no pueden ser enumerados aquí.

A partir de la conquista, de la exploración española de los territorios conquistados y de la colonización, la crónica histórica se construye desde la valoración cristiana, blanca y europea. El discurso de la “colonización” construyó subjetividades históricas “coloniales” cuya colonialidad se hace visible en lo político, en lo religioso, en lo científico, en lo artístico y en lo filosófico. Para Leopoldo Zea, las formas de discriminación recorren desde la pertenencia a la clase social baja, el color de piel; la religión y el sexo, enfatizada hacia los orígenes culturales, valorando como arquetípicos a quienes estaban vinculados con la cultura blanca, europea y cristiana. El *legado* de este pasado es la organización social y la creación de *derechos para el dominio de otros pueblos* con otras culturas. Emerge en este orden la representación de la *occidentalidad* subyacente en las justificaciones del dominio. Sólo con una conciencia americana que valore lo humano en sus circunstancias podrá ser posible la convivencia y el reconocimiento de la semejanza en lo que los hombres tienen de humanidad (Zea, 1953, pp. 85-88). Según Zea las condiciones de la occi-

dentalidad están vinculadas al *Imperialismo* y al *Colonialismo* como modo de realización. A principios de los años '50 Zea sostenía que América era una *superposición de culturas*, vale decir, que no se había producido una asimilación a lo europeo y que seguían abiertos los conflictos propios de lo diversamente superpuesto (Zea, 1953, p. 93). Uno de los aportes críticos de Zea consiste en su revalorización de las culturas indígenas que fueron negadas casi hasta el exterminio, por la conquista y la ulterior colonización en casi todo el continente, aunque no pudieron ser eliminadas. Para probar sus hipótesis recurre al ejemplo de América Central, que puede extenderse al resto:

En América Central prueba de la superposición se da en la imposición de instituciones europeas donde existía una indígena, una iglesia se erige sobre un templo. La cultura indígena se oculta, pero su presencia se expresa en las formas artísticas y en la arquitectura barroca. Las prácticas espirituales se combinan con las prácticas cristianas, los ritos manifiestan la presencia de dos mundos culturales. (Zea, 1953, p. 93).

Para Arturo A. Roig (1922-2012), la historia de las ideas en Latinoamérica ha señalado los momentos de ruptura de los universales ideológicos, por lo que resultan hitos para constituir la filosofía Nuestralatinoamericana, que se resiste a la imposición de un modelo justificador de los centros de poder mundial (1993, p. 122). Pensar desde una filosofía latinoamericana es entenderla según Roig, a partir de las maneras como un sujeto se objetiva, su interés directo no se centra en la cultura, sino en el momento productivo, inescindible del espíritu subjetivo, donde se encuentra la raíz de toda subjetividad (1993, p. 156).

La Filosofía de la Liberación se instala de modo militante a fines de los años 60' recorrerá un itinerario ético -que debatirá sobre cuestiones morales y ontológicas-, se constituirá en el seno de consensos, discensos y grietas del pensar filosófico latinoamericano con la mediación de las ciencias humanas y el método analéctico para entender el diálogo entre culturas. La función argumentativa que la Filosofía de la Liberación otorga a las ciencias humanas se basa en la necesidad de realizar operaciones de discernimiento y análisis crítico que permitan situar los conocimientos histórica y geoculturalmente (Scannone, 2009, pp. 59-73). Uno de los autores más influyentes del período previo y fundacional de la Filosofía de la Liberación fue el argentino Günter Rodolfo Kusch (1922-1979). Como

señala Y. Acosta (2014), a diferencia de otros pensadores, los trabajos de Kusch están estrechamente vinculados con la cultura y el carácter comunitario de los pueblos originarios reconociendo en esta relación la existencia de lo que llamó “América profunda”. A los efectos de esta tesis, ellos adquieren un carácter paradigmático.

El pensamiento de Kusch procura en esta reapropiación establecer categorías en términos de un humanismo radical, como lo es la categoría tensional-dialéctica e híbrida, de “estar -siendo”. Con el carácter ontológico de totalidad, al *ser* se le opone de modo crítico el *estar* (1962, pp. 96-98). Para Cullen (2013), la falacia de la oposición universalismo-comunitarismo está ejemplificada en el pensamiento de Kusch quien consideraba que la turbación que ocasionaba apelar a la totalidad del pensar de corte cartesiano y hegeliano implicaba hacerse cargo de las deformaciones y distorsiones que el suelo y la gravitación le oponen al pensar filosófico absoluto. Esto es pensar desde la América profunda, donde habita la reserva de sentido, donde se da el qué, la cosa, el asunto que hay que pensar, dejándonos meramente estar, en el codo a codo con la comunidad, es decir con el pueblo (Kusch, citado por Cullen, Op. Cit. 2013). El *estar siendo* se comprende como un modo crítico de existir, de vigencia en la actualidad, según Y. Acosta (2014) se está frente a una categoría novedosa del pensamiento latinoamericano y en particular de carácter epistémico para el análisis intercultural desde lo que se supone como tipos de razonamientos culturales en diálogo. Lo anterior se vincula con el contexto de “comienzos y recomienzos” definido por Roig quien advierte que el sujeto al cual se refiere Hegel no puede ser reducido a una mera subjetividad totalizante, sino que requiere la relación del individuo a la forma concreta de un pueblo, pero no de la totalidad europea, sino de la extensión de la autoconciencia del para sí abstracto -hegeliano-, al para nosotros situado en la realidad empírico-cultural latinoamericana.

El filosofar nace con la crítica, toda filosofía es por lo menos intencionalmente una respuesta intencional ante una determinada realidad y es una toma de posición frente a una racionalidad vigente, que le es anterior y de la cual surge, para confirmarla, enriquecerla, señalar su insuficiencia, para hacer su crítica. Este fenómeno no necesita de una filosofía anterior. El absurdo ha consistido en entender que la comprensión mítica del mundo era ajena a una realidad e irracional, como absurdo afirmar que la racionalidad, sea por lo mismo ajena al mito. (Roig, 1993, p. 99)

Roig advierte sobre las posiciones filosóficas que señalan las características históricas de nuestro ser cultural que imponen respuestas filosóficas variadas y contradictorias, porque en las relaciones entre filosofía y cultura, pensar filosóficamente se da en el terreno de extrema diversidad. Por lo que la categoría “estar siendo” debe disponerse pensando filosóficamente en este suelo de la diversidad.

Enrique Dussel (1977) dejará su impronta teórica en la filosofía de la liberación y aportará la categoría de “transmodernidad” (Dussel:2003) con la que remite no sólo a lo anterior, a la modernidad, sino que la atraviesa transversalmente como su condición de posibilidad que es aquello negado, oprimido, invisibilizado por la modernidad. En este sentido, Acosta (2014) sostiene que narrativas como las de Kusch, Roig y la del propio Dussel, no son, como ha sugerido el filósofo colombiano Castro Gómez, narrativas contramodernas, que se construyen desde la matriz epistémica de la modernidad, sino que se constituyen como narrativas transmodernas que trascienden la matriz hegemónica moderna y se constituyen epistémicamente desde un lugar otro, en tanto lugar crítico, del otro categorial moderno occidental. Siguiendo el pensamiento de Roig, Acosta (Op. Cit.) considera que la propuesta de Dussel no fue comprendida en el campo popular de la fe cristiana, por lo que se la concibió como marxismo anti-cristiano y reproductora de un discurso de la totalidad de la filosofía del centro. Para Dussel la dialéctica en este contexto deberá ser superada por la analéctica, en una articulación ana-dia-léctica del método dialéctico y analógico. La analéctica como subsunción y superación de la razón moderna. Este método se guía por la necesidad de relacionar universalidad/ particularidad del conocimiento y la práctica de lo social con una mirada universal-situada y analógica del hombre, de modo que los aportes regionales de las ciencias encarnen, sitúen y concreten la universalidad y la radicalidad filosóficas sin reducirlas a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural, trascendiendo las particularidades, pero sin diluir las abstracciones universales que puedan considerarse superiores (Scannone, 2009, pp. 59-73).

En el mismo período, proveniente del campo de la pedagogía, Paulo Freire (1970) utilizará la categoría tensional-dialéctica para argumentar desde allí las contradicciones de la antidialogicidad y la necesidad de la dialogicidad en la liberación de los educandos y de

los educadores desde la situación histórica que condiciona tanto a los oprimidos como a los opresores.

Es indispensable que los que se comprometen auténticamente con su pueblo revisen constantemente su acción, este paso debe tener el sentido profundo de renacer, asumiendo una nueva forma de “estar siendo”, ya no pueden actuar como “estaban siendo”. En una nueva percepción de la realidad, podrán comprender las formas de ser y de comportarse de los oprimidos, que reflejan en distintos momentos la estructura de la dominación. (Freire, p. 56-57)

Freire como los filósofos de la liberación toma la dialéctica materialista del marxismo como expresión ideológica y herramienta para la praxis liberadora, superando históricamente la impronta hegeliana de carácter universalista. Los filósofos de la liberación van más allá, advierten críticamente que el proceso de totalización de la conciencia conduce a un antropologismo reflexivo declamativo, en contraste, sólo la praxis vincula existencialmente a los problemas del mundo, de las personas. Este proceso es una construcción subjetiva dada en relación y praxis que concientiza y convierte para la transformación.

Roig (1993) sostiene que mientras los intereses de los oprimidos poseen carácter utópico al no ser satisfechos, la legitimación de los que tienen el poder sólo sirve al sostenimiento del sistema establecido. La clase emergente siempre solicita más de lo que puede ser realizado en el cuadro del orden existente. Sus reclamos, nunca pueden ser tomados en serio, cuando estas afectan sobre todo las estructuras de la propiedad. Este es uno de los argumentos más significativos para pensar la perspectiva intercultural que aquí se propone, teniendo presente la realidad histórica que ha devenido y deviene en el proceso de relaciones entre las culturas de los pueblos indígenas de Latinoamérica³. Ese orden categorial utilizado por los filósofos latinoamericanos de la liberación, hermana de alguna manera esos posicionamientos filosóficos que tienen sus elementos de convergencia en esta perspectiva crítica, no obstante las diferencias filosóficas -o con registros o sensibilidades personales más allá de lo filosófico-, vinculadas a circunstancias coyunturales, político-culturales y con las propias historias de vidas de los filósofos mencionados. Todos ellos, en definitiva, muestran la impronta generacional de las décadas de los 60' y del '70 y expre-

³ De modo singular para la CQPI, se presenta la posesión de sus territorios ancestrales, circunstancias que fueron para la Hna. Mercedes, la esencia de su pensamiento, la consolidación de sus convicciones y la fuerza de su praxis pastoral. Tema que se desarrollará más adelante.

san una unidad de sentido y de fundamento de un pensamiento que se construye con capacidad crítica del orden moderno occidental. En este proceso se destaca la impronta decisiva de la dialéctica del materialismo marxista que, acorde con las propuestas de sus autores fue adquiriendo distintas expresiones en campos intelectuales y de militancia social. Es importante reconocer que las experiencias previas que abrieron camino a la praxis intercultural se dieron en lo educativo, con la pedagogía de Paulo Freire, pedagogía que se tornará revolucionaria para la época⁴. Cabe agregar que un rasgo característico de las corrientes de pensamiento que se sustentan en la liberación y en la ética de la alteridad, consiste en la transformación a partir de la praxis como condición liberadora del oprimido en el escenario histórico del conflicto de clases. Para el presente análisis la analéctica de Dussel se presenta como un paso superador a ser tomado en cuenta en contextos sociales con pueblos indígenas en los que se debe redoblar la lucha por la equidad y la igualdad desde la condición existencial “indígena” en la cual, la ética Lèvinasiana, revelará el “rostro del otro-indígena” como exterioridad ajena al rostro de la cultura occidental. Lo indígena se presenta como universal con dominio respecto a su libertad y a su existencia individual y social. La contextualización de la analéctica en la diversidad de culturas no supone renunciar al sentido dialéctico de la lucha de clases.

2.1.2. Inculturación en la fe: la pastoral encarnada en la cultura de la latinoamericanidad

El concepto de inculturación es relativamente reciente. Tanto durante las discusiones en el Concilio Vaticano II como en los años inmediatamente posteriores no se la conocía. En aquella época se utilizaban términos provenientes de la antropología cultural como “aculturación” o “enculturación”, pero ninguno de ellos daba cuenta de la dimensión del problema. Como lo caracteriza Acosta Nassar (2011, p. 16):

Como se ve, ninguno de los términos corresponde a lo que teológicamente se quiere expresar: se sabe bien que la Iglesia, por su naturaleza y misión, no está limitada a una determinada cultura y, por otro lado, la evangelización no es un contacto con una cultura sino más bien una profunda inserción

⁴ En esta misma época se formó la Hna. Mercedes Silva y tendrá una influencia decisiva en el trabajo pastoral junto a la CQPI y a las MCCQ.

del Evangelio y de la Iglesia en una determinada cultura hasta llegar a formar parte de ella.

Si bien el término ya había sido acuñado anteriormente por algunos especialistas, recién a partir del IV° Sínodo Mundial de Obispos (1977), cuando en la Proposición 16 de su documento final comienza a ser utilizado por la jerarquía de la Iglesia Católica (Acosta Nassar, 2011, p. 20). En 1978 el Pontificio Consejo para los Laicos publica un documento sobre *La formación de los laicos* (Acosta Nassar, loc.cit.) en el que insiste en la “inculturación” de la fe:

El texto insiste en que el Evangelio debe penetrar en lo más profundo de la cultura de los pueblos, el ethos, lo que podríamos denominar el alma de la cultura: lo más profundo y característico de una determinada cultura. También se menciona el respeto y reconocimiento de las semillas del Verbo, para poder evangelizar eficazmente las culturas. La otra referencia importante es el hecho de considerar la inculturación como el dinamismo de la encarnación de la Iglesia en esa cultura; empieza así a esbozarse la idea básica que luego incidirá en el concepto de inculturación: la relación analógica con la Encarnación. (Acosta Nassar, 2011, pp. 20-21)

Desde entonces el Papa Juan Pablo II sólo utilizó el concepto de “inculturación”. Consecuente con esta orientación, uno de los desafíos pastorales señalados en el documento de Puebla (1979) consistió en la necesidad de intensificar el diálogo con las religiones no cristianas en Latinoamérica, particularmente las indígenas y africanas. Esta línea de trabajo es reiterada en muchos documentos de la Iglesia latinoamericana. Por ejemplo, en el documento final de la 4ª Conferencia Episcopal Latinoamericana, en Santo Domingo, en 1992, se enfatiza el llamado a los católicos, para que estén “atentos a descubrir en ellas las semillas del Verbo” (CELAM, 1992, p. 54, par. 138)⁵ con una actitud que promueva el discernimiento cristiano a través del anuncio del Evangelio y evitando el sincretismo religioso. Otro eje pastoral de los documentos de la Iglesia latinoamericana en el proceso posterior a Medellín, pero estrechamente vinculado con el de la inculturación, es el acento puesto en la reivindicación de los derechos humanos, el documento final de Puebla alza su

⁵ Sobre la figura “semillas del Verbo”, tan popular en la Iglesia postconciliar, v. Gorski (2002).

voz contra la violación de los mismos en distintas partes del continente (CELAM, 1979, pp. 165-166, par. 1268-1273).ⁱⁱ

Entre tanto, la Iglesia Católica continuó en todo el mundo su proceso de esclarecimiento interno sobre el significado del término “inculturación”. Como explica Acosta Nasar:

En 1984, la Comisión Teológica Internacional en un documento sobre eclesiología, trató sobre la inculturación. Sitúa el fundamento doctrinal de la inculturación en el misterio de Cristo (encarnación, vida, muerte y resurrección), y en la diversidad y multitud de los seres creados que proviene de la intención creadora del mismo Dios, que desea que esa misma multitud de seres sea imagen de la amplitud de su bondad. Así como Cristo ha asumido en su propia persona las particularidades y peculiaridades de la condición humana en un tiempo y lugar precisos, dentro de un determinado pueblo, la Iglesia debe encarnarse en cada lugar, en cada tiempo y en cada pueblo, asumiendo lo particular y bueno de esas circunstancias; es decir, el suceso de Pentecostés debe repetirse continuamente en la vida de la Iglesia, tomando -en la predicación y en la construcción del Reino de Dios- elementos cuyo origen está precisamente en las culturas humanas. (2011, p. 30)

Con la utilización del concepto se pretende expresar a la vez la encarnación del Evangelio en la vida de las culturas y la incorporación de éstas a la vida de la Iglesia. La definición más acabada de la doctrina sobre la inculturación la dio el Papa Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptoris Missio* (1990):

Encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos

52. Al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, la Iglesia encuentra diversas culturas y se ve comprometida en el proceso de inculturación. Es ésta una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y urgente. El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación « significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas ». Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana. Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es e instrumento más apto para la misión. Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a

una continua renovación. Estos temas, presentes en el Concilio y en el Magisterio posterior, los he afrontado repetidas veces en mis visitas pastorales a las Iglesias jóvenes. La inculturación es un camino lento que acompaña toda la vida misionera y requiere la aportación de los diversos colaboradores de la misión ad gentes, la de las comunidades cristianas a medida que se desarrollan, la de los Pastores que tienen la responsabilidad de discernir y fomentar su actuación.(Juan Pablo II. Loc. Cit)

En el contexto político-cultural de reparaciones históricas de los DDHH la pastoral encarnada en la fe debía proceder desde el ejercicio ético centrado en la alteridad con las diferentes culturas, la pastoral indígena latinoamericana inicia un proceso de trabajo con las comunidades indígenas orientado al fortalecimiento de su cosmovisión. Dado que el Evangelio se proclamaba desde la historia cultural del evangelizador hacia el evangelizado, la misión llevaría en sí la aculturación, si el misionero no está en condiciones de enriquecer la fe mediante las vivencias y la religiosidad de la cultura en la que actúa. En este sentido será decisiva la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez. Para Gutiérrez la reflexión crítica es importante, porque le confiere a la Teología de la Liberación nivel epistemológico para realizar el análisis crítico de la realidad. Gutiérrez advierte la oportunidad de abrir ese análisis al contexto real donde se dan “los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana” (Gutiérrez, 1975, p. 34).

La reflexión teológica, sería entonces una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios, constituye una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica (1975, p. 34).

Con la nueva teologíaⁱⁱⁱ Gutiérrez daba a la Iglesia elementos de juicio y de acción para asumir el compromiso de acompañar a los explotados en la transformación que estaba atravesando el mundo⁶. Mediante la definición que da al concepto de liberación introduce

⁶ Tres años antes de publicarse la Teología de la Liberación apareció en Chile la Nueva Biblia Latinoamericana. Se trata de una traducción católica de la Biblia al español realizada por un equipo dirigido por los sacerdotes Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi. Bernardo Hurault comenzó a redactarla en Chile en 1960. La traducción se elaboró del hebreo antiguo y del griego koiné. Durante su preparación Hurault incluyó en la versión sus propias homilias y cuestiones suscitadas en la congregación donde trabajaba. Se publicó en 1972 (Encuentra.com, 2008; Valderrama Orozco, s/f; Wilmington, 2003, p. 959). Posteriormente se han realizado nuevas ediciones que han corregido el texto bíblico, notas a pie de página e introducciones. El 30 de octubre de 1976 salió una Declaración sobre la llamada “Biblia Latinoamérica” hecha por la Conferencia Episcopal Argentina (CEA, 1976). La

la teología en la vida política. El concepto de “liberación” estuvo presente en el pensamiento y en la producción postconciliar, la reflexión de Gutiérrez sobre la pobreza de los pueblos remite a los documentos (post)conciliares *Gaudium et spes*, *Lumen gentium* y *Populorum progressio*, pero él enriqueció esta perspectiva con un análisis crítico posicionado desde la teología, la filosofía y la ciencia. En su análisis sobre la pobreza, Gutiérrez expresa:

El hombre contemporáneo sabe, que todos sus proyectos son posibles, son realizables, por lo menos en gran medida. La historia muestra que los logros de la humanidad son acumulativos, los efectos y la experiencia colectiva de las generaciones, abren nuevas perspectivas. La toma de conciencia de las diferencias entre países, por los medios de comunicación, en la evolución de la economía mundial, se agudiza en los países pobres, en los que vive la mayoría de la población mundial. (1975, p. 44)

Advierte también el error de trasplantar los modelos de gobiernos y de economías de los países ricos a los países pobres y denuncia la cultura gobernante por el predominio de lo que, a su juicio, provoca la “heterogeneidad interna de las sociedades y la presencia de condicionamientos externos en esos países, que contribuyen a una dinámica de acción inevitablemente conflictual” (1975, p. 44). Gutiérrez ve con preocupación todo intento coercitivo de trasplantar modelos políticos y económicos de realidades e historias culturales ajenas a las de América Latina, porque, si bien tratan de superar las limitaciones materiales, es decir la miseria en sus pueblos, no logran constituir un tipo de sociedad más humana. Es en este núcleo conceptual en el que sustenta la necesidad de distinguir teóricamente los términos “liberación” y “desarrollo”.^{iv}

CEA consideró que el texto y traducción de la Biblia Latinoamericana “es sustancialmente fiel, a pesar de algunas objeciones que podrían hacerse”. En cambio, veía que varias de las notas e introducciones eran “ambiguas, no estaban exentas de peligros y, algunas, referidas especialmente a la Iglesia, por su carácter desorientador, son ciertamente inaceptables” (CEA, 1976). Finalmente la CEA pidió la edición de un Suplemento obligatorio para Argentina que permitiría un mejor manejo de la versión. El Suplemento que debía acompañar la Biblia Latinoamericana se publicó en 1978. La Conferencia Episcopal Argentina advirtió a los católicos argentinos que la Biblia Latinoamericana no era apta para la liturgia. En sintonía con el pensamiento teológico y la visión crítica de otros campos del conocimiento, la NBL, era coherente con la realidad de los pueblos y en particular de los pobres del Tercer Mundo, en este sentido dedica una sensible interpretación al trabajo. Esta biblia fue utilizada para el trabajo pastoral de Mercedes Silva y sus hermanas de la Fraternidad Misionera en las comunidades indígenas

2.2. Interculturalidad en el horizonte de la filosofía intercultural

En este punto se retoma la noción de interculturalidad en la línea de Betancourt (2007), de Estermann (2006) y Salas Astrain (2012), a la que se sumarán reflexiones cuyos trabajos se posicionan en las problemáticas de los pueblos indígenas y de la filosofía intercultural Nuestraamericana Liberadora.

Alcira Bonilla (2017) señala dos factores que indujeron de modo decisivo la deriva hacia la *opción intercultural*, iniciándose en varios representantes de la Filosofía de la Liberación. El primero de ellos fue la emergencia combativa de los pueblos originarios de Nuestra América y de otros grupos minorizados que empezaron a llevar adelante luchas por el reconocimiento de sus derechos e identidades. Advierte, que a partir de la fundación de la *Sociedad de Filosofía Intercultural* (1991), se han sucedido hasta la fecha una serie de publicaciones, congresos, jornadas, encuentros y foros de Filosofía Intercultural, que Fernet-Betancourt recuerda en una publicación reciente coordinada por él. En el “Prefacio”, indica que, si bien la denominación es nueva y tiene tres décadas, la idea y la experiencia de hacer filosofía intercultural es tan antigua como lo son los múltiples modos de la experiencia del encuentro con el otro (Fernet-Betancourt, 2015, p. 7). En este contexto, sostendrá Bonilla, el debate intenso surgido en torno a 1992, con motivo de cumplirse el Vº Centenario del pretendido “descubrimiento” de América, fue un disparador decisivo, sobre todo de las reacciones provenientes de grupos que descendían de los pobladores originarios víctimas del expolio y la conquista, y luego encubiertos u olvidados. El segundo aspecto fue la conciencia cada vez más aguda de la condición neocolonial que impregna los imaginarios sociales y culturales y las formas de organización política, social y económica del subcontinente. A partir de la realización en México en 1995 del *Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural* se produjo una incorporación masiva de pensadores latinoamericanos y caribeños a la Filosofía Intercultural. Estos nuevos actores de la Filosofía Intercultural dinamizaron sus rasgos interdisciplinarios y dialógicos imprimiéndole un sesgo claramente latinoamericano, incorporando a ella los desarrollos previos y contemporáneos de la Filosofía de la Liberación como los intercambios con representantes de los Estudios Poscoloniales y Decoloniales entre otros estudios de representantes del pensamiento crítico de América Latina. En efecto, la Filosofía Intercultural se presenta como una línea

de pensamiento crítico en sentido amplio. A entender de Bonilla, para comprender este movimiento de las y los pensadores latinoamericanos hacia la Filosofía Intercultural hay que reflexionar sobre algunos aspectos del “cambio de época” que se dio respecto de los años ’70 y ’90. La Filosofía de la Liberación quedó relegada de los círculos académicos a raíz de las muertes, exilios y censuras infligidas por las dictaduras cívico-militares que diezmaron a los países del Cono Sur. En los ’80, cuando retornaron las democracias en estos países del Sur hubo un florecimiento de los estudios filosóficos de diversas orientaciones, sobre todo en las academias universitarias, sin embargo, escasearon los lugares aptos para los representantes de la Filosofía de la Liberación. Tras las muertes y exilios, las universidades y los centros académicos quedaron homogeneizados bajo el imperio de las líneas de trabajo filosófico de los países centrales (Bonilla, 2015).

Centrado en estudios con pueblos indígenas, Josef Estermann (2006) desde mediados de los 90’ muestra que la interculturalidad es una manera alternativa de hacer filosofía, cuyo tema principal es, la relación *sui géneris* entre culturas diferentes. Para Estermann, las condiciones de su surgimiento fueron dadas tanto por la concepción de la relatividad cultural característica de cada cultura en cuanto toda cultura se percibe como centro, como por el proceso de globalización y homogeneización impartido por los valores postmodernos exacerbados por la cultura hegemónica occidental, mediados y canalizados por condiciones económicas, conflictos armados internacionales y regionales, que a la vez produjeron tensiones y persecuciones étnicas. La filosofía intercultural sienta su pensamiento crítico sobre el monoculturalismo europeo-norteamericano, que en el terreno de la vida social se presenta con fuerza ideologizante. La filosofía intercultural es contestataria de la postmodernidad por entender que ésta es un proceso de deconstrucción de los valores e ideales de la modernidad en el propio seno de la cultura occidental, por lo que adquiere un carácter endógeno de crítica intra-cultural (Estermann, 2006, p. 38). La globalización y sus manifestaciones culturales, económico-político y sociales es un síntoma del carácter imperialista del pensamiento y la moral occidental en una lógica neoliberal. En este orden las culturas diferentes son tomadas como objetos exóticos que desde una concepción mercantilista pueden ser útiles para satisfacer el hedonismo consumista posmoderno occidental. En este contexto, “el diálogo intercultural es el falso”, el encuentro entre culturas se reduce a una

comparación estética entre distintas culturas y sus expresiones (Estermann, 2006, p. 33-34) y la postmodernidad se hace cómplice del neoliberalismo filosófico y práctico creado en el Primer Mundo.

Es importante y hasta sensible para el presente estudio señalar que Estermann considera que el discurso supracultural de la filosofía y de la ciencia del primer mundo “incurre en la falacia de la connaturalidad ontológica entre la naturaleza de su objeto y la conceptualización de éste” (Estermann, 2006, p. 42). Las cosas del mundo, por el contrario, se expresan de múltiples maneras, en tanto el lenguaje de cada cultura inaugura la existencia en el mundo con la envoltura de su cosmovisión. Además, la filosofía como cualidad humana de pensar profundo y sistemático no pertenece a una sola cultura; por consiguiente, “sólo la perspectiva intercultural de la filosofía y de las demás ciencias” podrá resistir y consolidar formas de pensamiento divergentes y distintas de la “monoculturalidad camuflada” (ocultamiento de la idea vigente de que la filosofía es un producto que pertenece al origen cultural greco-latino) portadora de un sesgo ideológico y eurocéntrico. Es importante señalar que el diálogo intercultural sólo puede darse exitosamente en condiciones de simetría, no en la asimetría cultural. En este sentido, la perspectiva filosófica intercultural niega la incomunicabilidad y la inconmensurabilidad de las culturas de la concepción eurocéntrica y reconoce que la filosofía tiene cierta transculturalidad originada por las relaciones entre las personas. De la definición esbozada sobresalen dos elementos valiosos para el análisis: la defensa de la “conmensurabilidad” de las culturas (posibilitante de intercambios dialógicos de todo tipo) y su peculiar “historicidad”. Respecto del primer elemento destacado, la Filosofía Intercultural se enfrenta de modo crítico con la conocida tesis de K. Popper sobre inconmensurabilidad entre los paradigmas científicos rivales o entre tradiciones culturales o formas de vida diferentes que concluye en la tesis complementaria siguiente: “la imposibilidad de la comprensión mutua entre las diferentes culturas, generaciones o períodos históricos, incluso dentro de la ciencia o de la física” (Arregui, 1995, p. 28). Con ello se supone, además, que sólo es posible un intercambio racional fructífero entre quienes comparten un marco de asunciones conceptuales básicas (Arregui, 1995, p. 29). Si bien el discurso de Popper no aceptaría la calificación de “relativista” en sentido estricto, ya que postula la posibilidad de la adopción histórica de paradigmas racionales superadores de los

anteriores, esta suposición de la “incomensurabilidad” de las culturas y, por consiguiente, de la imposibilidad de diálogo real entre ellas, es también patrimonio de posiciones relativistas y posmodernas, como lo señala el filósofo intercultural J. Estermann en su obra fundamental sobre el pensamiento andino (Estermann, 2006, pp.75-81). Por lo tanto, cada cultura lleva en sí un proceso histórico de transculturación, que se manifiesta en forma de aculturación, de inculturación o de inter-culturación, esta última en tanto comprensión del valor cultural de la contraparte, del “otro”, para lograr una comunicación intercultural fluida y no una diferenciación separadora. (Estermann, Op. Cit.). La filosofía intercultural advierte que la aculturación presupone el modelo supercultural, en el cual la cultura hegemónica impone sus pautas culturales a otra cultura dominada, mientras que la inculturación lleva la impronta del modelo supercultural, dado que ciertos valores son impuestos a la cultura dominada, pero con una envoltura adaptada a su cosmovisión.

En este sentido Fonet Betancourt advierte sobre los cuidados que debe tener el pensamiento filosófico latinoamericano si reconoce la incidencia profunda de las lenguas indígenas en la construcción de la diversidad cultural, porque partiendo del reconocimiento de la historicidad del encuentro entre culturas, cada una, adoptó sentidos lingüísticos a través de la incorporación de palabras del “otro cultural”, ampliando el horizonte significativo de cada tradición monolingüe. Con este proceso el encuentro comenzó a convertirse en intercultural, aunque negado desde el punto de vista valorativo de la cultura hegemónica. La coyuntura de cambios históricos permite que se configuren criterios de paridad para encauzar la discusión desde concepciones culturales diferentes hacia una perspectiva intercultural donde los distintos modos de razonamientos tengan cabida y sean registrados. Las circunstancias provocarían extensos y sustanciales abordajes, caracterizadas por debates y eufóricas discusiones con puntos de coincidencia o divergencia. En este ámbito el proceso hacia la interculturalidad gravitará en la participación popular, con el protagonismo ineludible de las culturas indígenas. De este modo se acercarán teoría y realidad de las culturas populares para lograr la legitimidad de sus prácticas culturales en el ejercicio de los derechos de ciudadanía. En el campo de las experiencias sobre interculturalidad, los trabajos de educación popular y liberadora del S.J. antropólogo Xavier Albó dan cuenta de esta relación benéfica entre los aportes del pensamiento teórico a las realidades de los pueblos.

Para Albó (2002) con el tiempo, no sólo se producen resistencias y conflictos por parte de los pueblos originarios, sino que se establece un proceso intercultural.

Es un proceso de creciente actitud positiva que empieza por la aceptación de los “otros” y de sus prácticas, avanza hacia una mayor comprensión de las expresiones (incluido el idioma), lógica y valores de aquellas culturas con las que deban tener una relación más cercana en su propio medio y, de ahí, prosigue hasta la apropiación de elementos de estas culturas, por ejemplo, valores de reciprocidad y convivencia comunal y manifestaciones artísticas. (Albó, 2002, p. 52).

Ocurren también apropiaciones, aspiraciones y reclamos desde abajo, tanto en la adopción pragmática de tecnologías (por ejemplo, en los medios de transporte y de comunicación) como en los códigos simbólicos (por ejemplo, en la indumentaria, el poder de los papeles escritos, la escuela, los santos y templos...) e incluso en la organización política propia (cabildos mojeños, capitanías guaraníes, partidos kataristas...). Más aún, si desde el poder hispano criollo se les niega alguno de estos elementos, que puede darles una mayor presencia nacional –como el acceso a mercados, a medios de comunicación propios, al poder eclesiástico o a un municipio indígena– pueden surgir protestas y movilizaciones. ¿Será sólo o siempre por una creciente alienación? ¿Será una simple estrategia, dada la correlación actual de fuerzas? ¿O hay también la apropiación de elementos hacia este común denominador cultural? (Albó, 2002, p. 45).

Xavier Albó (2002) sostiene que, en el ámbito más complejo de las culturas y la interculturalidad, lo que pasa a primer plano es la actitud de quienes se identifican con determinada cultura frente a los que se identifican con otra y a sus productos culturales.

Es mejor hablar aquí del enriquecimiento de todos con el aporte de todos sin que por ello se pierdan ni diluyan las identidades específicas de cada uno. De ahí también la centralidad del concepto intercultural. En este campo más amplio de la interculturalidad lo primero es llegar a tener una actitud de respeto y apertura al nivel interpersonal, es decir, desarrollar los valores de la alteridad, en este caso de la alteridad étnica y cultural. En nuestro medio lo que hace más difícil lograrlo es que esta alteridad debe conseguirse entre grupos culturales muy asimétricos en su forma histórica y actual de acceder al poder social, político y económico (Albó, 2002, p. 51)

Para el emblemático caso de las culturas andinas, particularmente de Bolivia, Albó (2002) diferenciando la cultura originaria de otras matrices, presenta dos categorías culturales que complementan el sustrato sociohistóricocultural. La cultura “hispano criolla”, a

igual que las originarias, nos refiere a un grupo histórico y social concreto, que se siente histórica y/o culturalmente identificado con los descendientes de los conquistadores y colonizadores españoles y, como tales, claramente diferenciados de las culturas originarias. Comprende otros grupos culturales de procedencia europea o incluso de un pueblo originario. La “cultura común” de constitución inespecífica que se caracteriza por una perspectiva más programática que actual, su conformación es también un proceso gradual y comprende a la vez a los grupos precedentes. Porque, en definitiva, en la interculturalidad, ninguna cultura permanece aislada, los factores dinámicos del cambio histórico la tornan permeables.

Es más exacto hablar de *elementos de una cultura común* o, si se prefiere, una especie de *común denominador cultural*. Una cultura común puede incorporar elementos de múltiples orígenes culturales, siempre que sean ya deseados y apropiados por todos. Por ejemplo, la utilización de medios modernos de comunicación social e incluso la lengua castellana (y, al nivel global, ¿internet?, ¿inglés?) para vincularnos entre todos. Podría llegar a incorporar valores como la solidaridad, de raíces a la vez originarias y cristianas; y una nueva relación con la naturaleza, en que converge la visión originaria y una nueva conciencia ecológica. *La cultura común no debe confundirse con la cultura globalizada que promueven los tecnócratas de la política al servicio del mercado*⁷. (Albó, 2002, p. 44)

Para Ricardo Salas Astrain (2006), la interculturalidad concebida desde la Filosofía Intercultural se presenta y proyecta como un movimiento abierto de relaciones, un diálogo entre diálogos pasados y presentes en cuyo curso se redimensionan tradiciones, culturas y memorias que marcan los respectivos puntos iniciales en las relaciones que se establecen y que por eso mismo es un diálogo que mueve o “corre” esos puntos que consideramos iniciales, al hacer patente su relatividad o, mejor dicho, su relacionalidad. En este sentido agrega:

No se trata tanto de los textos, sino de los contextos, menos juego interno de diferencias y más tensiones entre diferencias e identidades. Requiere entrar de lleno en tensiones históricas propias de nuestras sociedades históricamente des-centradas y des-iguales, como lo ha demostrado Kusch, frente a las culturas autóctonas. (Salas Astrain: 2007).

⁷ La cursiva es propia.

El sustrato de la interculturalidad se encuentra en las distintas vertientes culturales, donde la lengua madre de cada cultura constituyó su universo relativo de significaciones, realidad que la filosofía intercultural pretende dejar fluir a través de sus expresiones. (Fornet Betancourt, 2003). En coincidencia con Fornet- Betancourt, Salas Astrain plantea un programa de filosofía intercultural que, en abierto desafío al modelo cultural de mundo neoliberal, reconozca identidades distintas y divergentes: “En esta dirección se analiza lo que acontece en la dinámica de saberes y haceres insertos en contextos culturales específicos, especialmente en las culturas populares y étnicas” (Salas, 2007, p. 2). Desde el plano de una nueva “hermenéutica pluritópica” que de cuenta de la interpretación desde los diversos lugares en que se constituyen las culturas (Op. Cit.), se accede a los nuevos desafíos de la historia del presente, adquiriendo una mirada crítica de la identidad en los contextos de existencia. Esto conduce a cuestionar los “modelos “fixistas” de la identidad a través de las miradas dinámicas de las pluriformes identidades que atraviesan las sociedades (Salas, 2007, p. 3). En consecuencia, se reconoce aquí la importancia de una racionalidad práctica, con implicancias ético-políticas.

Dando un paso hacia lo peculiar del pensamiento situado en la realidad latinoamericana, para Alcira Bonilla la “Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora” comparte algunos rasgos con la Filosofía Intercultural a secas. En primer lugar, tiene un modo particular de entender las culturas o las “configuraciones culturales” que carece de todo esencialismo tradicionalista, realizando una crítica de las posiciones que defienden la incommensurabilidad e incomunicabilidad de las culturas y oponiéndose igualmente al multiculturalismo por su carácter *museal* (Bernhard Waldenfelds). Las configuraciones culturales son el suelo natal de las categorías filosóficas y el reconocimiento intercultural posibilita polilogos, es decir, diálogos múltiples, entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes. Esto implica, a la vez, el reconocimiento de la existencia de varios estilos o formas de razón y de saberes cuya presencia en diversos grados se puede detectar en casi todas las culturas. Sostiene la posibilidad del intercambio partiendo de la base del reconocimiento mutuo y de la posibilidad de una *hermeneusis* mutua. Reconocimiento mutuo significa también el esfuerzo por disminuir las asimetrías en el poder, el saber y el ser, que estuvieron y están impuestas por la condición colonial. En consecuencia, quienes trabajan

en esta línea de pensamiento deben tomar en cuenta la condición colonial y poscolonial que ha signado la práctica de la filosofía en los países sometidos a ella, con las características de cada lugar, conceder lugar epistémico a la pluralidad de las memorias de los pueblos, recuperándolas de los olvidos y los sesgos de la historia oficial, y asumir la tarea de colaborar para la obtención de condiciones de simetría (reaseguro de la posibilidad de intercambios interculturales fecundos y de la filosofía intercultural misma). No se trata de interpretar la palabra del otro, sino de dialogar y de exponerse a una *interpretación* mutua, tarea que, obviamente, puede costar más de una generación de trabajo (Bonilla, 2017).

Por eso se privilegia en la Filosofía Intercultural la metáfora de la “traducción” para expresar la posibilidad y características de los intercambios culturales, sean filosóficos o de otra índole:

La filosofía intercultural con la metáfora de la traducción, presenta la filosofía, más que como diálogo, casi siempre disimétrico, entre maestro y discípulo, como “polilogo” de razones posibles entre discursos situados y contextuales de diversa índole, que pretendiendo cada uno de ellos universalidad, aspiran de este modo a una universalidad abierta, o “universalidad de horizonte”. (Bonilla, 2012, p. 2).

2.3. Traducción intercultural en perspectiva de la filosofía intercultural

El abordaje desde la hermenéutica permitirá a la filosofía intercultural encontrar pistas culturales que expresen la diversidad de saberes filosóficos desde el multiverso de culturas. La hermenéutica de la filosofía intercultural potencia el diálogo y la interpretación constituyéndose en comprensión mutua entre acontecimientos y sentidos, destacando la importancia de la interconexión y la traducción. En este sentido para Betancourt, al intentar realizar una “traducción intercultural” se reconoce que la lengua con la que se interpreta -en este caso español- supone límites de comprensión y de expresión, lo que dificulta comprender la expresión del otro en su lengua materna y a la vez, como traducción de ese pasaje, lograr expresar la “propia comprensión del otro” (2004: 23). Por esta razón Betancourt advierte como la interculturalidad puede quedar reducida a la razón del otro cultural, al bilingüismo hispano-luso desde el que ha trabajado la filosofía latinoamericana en su escritura académica. Ante esta hegemonía de logos, es necesario intentar hacer hablar desde la escritura académica a las variadas expresiones lingüísticas de las culturas del conti-

nente. El presente trabajo pone en lengua con la interpretación de las palabras en su contexto y pretende con ello contribuir con el desideratum de la apertura intercultural del pensar filosófico. Es de suma importancia para la traducción intercultural la contribución conceptual que Gadamer (1998) realiza para el trabajo hermenéutico en actitud intercultural, teniendo presente el contexto de diversidad cultural en el que se dan la interacción y el desplazamiento de sentido:

Yo digo que comprender equivale a comprender de otra manera. Lo que se retarda, lo que se desplaza cuando mi palabra alcanza a un oyente, y más cuando un texto alcanza a su lector, no se puede concretar jamás en una identidad fija. Allí donde se quiere que tenga lugar el comprender no puede haber nunca solo identidad. Comprender se refiere más bien a que uno es capaz de ponerse en lugar del otro y expresar lo que ha comprendido y qué es lo que tiene que decir sobre ello. Y esto significa no reproducir sin más sus palabras, en un sentido más pleno comprender significa defender el asunto de otro exhaustivamente ante un tribunal o ante quien quiera que sea. (Gadamer, 1998: 77)

Para Gadamer conocer el mundo más allá de una reducción eidética⁸, requiere aprovechar en favor del pensamiento, en este caso intercultural, la fuerza evocadora de la palabra en su cualidad de metáfora, porque desde la lengua, de la palabra que se da en el habla y no en el sistema de símbolos lingüístico del lenguaje, se puede establecer el entendimiento. Es desde el habla, más auténticamente vinculado al -ahí- del momento del encuentro, que no resulta separable la palabra de aquello que dice, de aquello sobre lo cual dice algo, de aquel a quien habla y de aquello a lo que responde. (Op. Cit. p. 34). Esta característica es esencial en el entendimiento y la comprensión entre los participantes del diálogo intercultural, más allá de un acto comunicacional. Se instala así el sentido filosófico desde dónde posicionarse para el auténtico acto del encuentro entre personas que ven y viven las experiencias del mundo culturalmente distintas. Al traducir interculturalmente la reconstrucción de la memoria, se trata de interpretar la palabra situada. Y reconocer el valor de conversar con el otro culturalmente distinto:

Allí donde hablamos los unos con los otros para los otros y buscamos y probamos para nosotros mismos las palabras que llevan a un lenguaje común, nos esforzamos por entender, y esto significa que esforzamos siempre a todo, al mundo y al ser

⁸ En su análisis sobre Fenomenología, hermenéutica y metafísica (1998: p. 28)

humano, y es posible que no acabemos de entendernos muy bien los unos a los otros. (Loc. Cit.)

La referencia teórica sobre interculturalidad resalta dos cualidades que la hacen posible: la conversación de los interlocutores desde sus lenguas maternas y el desarrollo de la alteridad. Con respecto a la primera, Gadamer advierte que es “en la relación” donde se inicia la conversación, su propósito es compartir el punto de vista con el otro, medirlo según criterios del otro y comprobar su solidez a partir de la respuesta que nos llegue. Visto de este modo, una conversación intercultural se dará entre personas que preguntan, para llegar a algo. Gadamer se vale de la noción de juego procedente de Nietzsche y de Wittgenstein, para dejar en claro que el lenguaje en conversación se realiza entre dos interlocutores a modo de dialéctica de pregunta y respuesta abierta a ambos lados, proceso que no parte nunca de cero y que no finaliza con la suma de una cantidad total, sino que se retoma, se recomienza. La segunda cualidad, tiene su impronta en el abordaje ético-político que destaca Betancourt de la tradición filosófica latinoamericana y liberadora. Esta consiste en la actitud de apertura que deberán disponer los interlocutores culturales mediante el reconocimiento de la alteridad como condición para lograr la comprensión. En este sentido el aporte de E. Dussel⁹ es fundamental en su abordaje ético filosófico a partir de la ética de E. Lèvinas, ligada a la visión de la política como racionalidad¹⁰. Se trata de una creación específica de la Filosofía de la Liberación que pretende superar el razonamiento dominante de la dialéctica, sostenida en la síntesis por la unidad de los contrarios hacia la totalidad del ser. Dussel propondrá la analéctica como método que permite ir más allá de la totalidad y encontrarse con el Otro que es originalmente distinto y por tanto su *logos* irrumpe, interpelante, más allá de “mi comprensión del ser, más allá de mi interés” (Dussel, 1991, p. 196). Dussel propondrá la exterioridad metafísica del otro (1973:97) lo que supone enfrentar el rostro del “otro” culturalmente diferente para enfrentar otra racionalidad, otra cosmovisión, pero aceptando éticamente el “ser” de ese rostro otro, dotado de mismos

⁹ Desarrollada en Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, publicada en 1973.

¹⁰ Totalidad e Infinito publicada en 1961, marca profundamente el derrotero ético del pensamiento de Dussel.

derechos y libertades que la universalidad de la razón occidental propugna (Op. Cit. p. 160). La analéctica supone un movimiento de términos opuestos, pero no hacia una síntesis en una totalidad única, sino a reconocer lo distinto y por lo tanto a constituir totalidades diferentes. En la perspectiva intercultural la noción levinasiana de alteridad utilizada por Dussel está constituida desde la relación entre los términos yo-otro. Lo otro es metafísicamente deseado -por necesidad- más allá de la satisfacción, su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o poseedor, pretendiendo lo invisible que, si bien no desconoce que el deseo pueda prescindir de actos, tiende hacia lo totalmente otro desde una relación que no es desaparición de la distancia. Una distancia dada por comprender que el otro es una totalidad exterior con su propia manera de existir (Lèvinas:1999).

La alteridad, la heterogeneidad radical del lo Otro, solo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. Un término solo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo. (Lèvinas: 60)

Para la perspectiva intercultural es esencial constituir el diálogo “desde la alteridad, dada en la relación social” (Lèvinas:128) y reconociendo que ella interpela los propios lugares de habitabilidad, de moradas, de identificarse existiendo allí -en lo de sí-. Cada sujeto de una cultura ha incorporado una aprehensión original del lugar que habita, lo ha comprendido en relación con su mismidad. En una actitud intercultural, la posesión del lugar de la existencia (que para Lèvinas son objetivamente reales como el cuerpo, la casa, el trabajo), debe abrirse, servir de entrada, a reconocer lo mismo, convertido absolutamente en lo Otro. Allí se presenta el extranjero que perturba en el “nuestra casa”, el otro libre, que “sobre él no puedo poder” (Lèvinas: 63). La reconstrucción de la memoria de la CQPI se expresará en un diálogo genuino si se reconocen estas características. La reconstrucción de la memoria que realizan las MCCQ manifiestan ese “habitar en lo de sí” de Lèvinas, configurando en la trama de la narrativa histórica, la familiaridad de la aprehensión del lugar de existir, es decir, desde lo interior de su cosmovisión. Representa también, la habitación y lo femenino (Loc. Cit. 172), entendida como condición maternal de un acto ancestral de transmitir a los hijos desde dónde se constituyen como mismidad.

Raimon Panikkar (2004) considera que la interculturalidad pone en cuestión los mitos dominantes del statu quo actual, pero conduce a una relatividad liberadora. El hecho de que la humanidad se encuentra ahora frente a una encrucijada de dimensiones históricas constituye el verdadero desafío de la llamada globalización (2006), circunstancias que ponen de relieve la importancia de la traducción intercultural. Panikkar reconoce la existencia de la gramática generativa (Chomsky, 1975) a partir de la cual la creación y expresión del pensamiento es una necesidad humana a la cual responde la aparición del lenguaje, por lo que todos hablamos un solo lenguaje uniforme, con diferencias en las propiedades de sintaxis, formas y sonidos, siendo la cultura su forma de distinguirse. Desde esta concepción el diálogo intercultural tiende a un lenguaje rico, plural y abierto, en donde las palabras no son meros términos conceptuales, objetivos y unívocos, sino verdaderos “símbolos”. Es el símbolo generado en la expresión del pensamiento el que se manifiesta como lenguaje. Entendiendo al símbolo como la expresión de la realidad, y así, la palabra (simbólica) expresa el arquetipo mismo de la realidad simbolizada. No es un vocablo objetivo e intemporal, sino temporal y comprometido que expresa su propio significado. (Panikkar, p.p.38).

Para iniciar este proceso de traducción, reconoce tres características del pensar de la cultura occidental que contrastan en el diálogo intercultural: pensar analíticamente o pensar por partes, pensar desde conceptos o racionalmente y pensar desde lo escrito u ontologizar el Derecho. Pensar analíticamente o pensar por partes, incurre en el riesgo de clasificar y confunde identificar con identidad, la primera sirve para distinguir desde lo exterior un objeto de otro, la segunda es intuitiva y subjetiva es ídem -mismidad-, incomparable a otra cosa (Op. Cit. p. 32). El pensar conceptualmente tiende a la reducción de atributos a una generalidad, porque su propósito es ser inteligible a la razón y adscribir pretensión de universalidad. Frente a estas dos características del pensar dominante, propone para la traducción intercultural la conveniencia de pensar desde el símbolo. El símbolo es subjetivamente objetivo, mediado por la experiencia y la conciencia, el sujeto debe participar completamente en la construcción de su sentido. “El concepto de canción no es la canción ni tampoco su texto. Es sólo canción cuando se canta y si no se oye, ni surte una emoción tampoco es canción, la confusión entre concepto y símbolo presenta inconvenien-

tes para la traducción en el diálogo intercultural porque el concepto es objetivable, surgido de la reducción a la unidad de una cantidad de objetos. De modo diferente, el símbolo no es objetivable más allá del sujeto que simboliza (Panikar, 2004, p. 35.). En este nivel, la interculturalidad interpela a la cultura occidental, pretendidamente racional. Como referencia a las prácticas de traducción intercultural se comprende la otra cultura reduciéndola a las formas de comprensión occidental, en un pasaje lineal de equivalencia (2004, p. 36). Con respecto a estos inconvenientes de traducción Panikkar presenta para la traducción intercultural la noción de “equivalente homeomórfico” (del griego ὁμοιος (homoios) = misma y μορφή (morphē) = forma o analogía de tercer grado, advierte que la función refiere a una equivalencia en similitudes que comparten las culturas vinculadas a la relación que cada interlocutor cultural establece con el símbolo. Por ejemplo, para los pueblos indígenas la “tierra” además de permitir la subsistencia material es un espacio cohabitado entre los seres humanos y los seres del agua, del monte, de la tierra, ligados por reglas de convivencia. En contraste, la tierra en la política liberal es un bien de beneficio económico en la relación de la oferta y la demanda, cuya utilidad puede ser la de obtener recursos para la existencia, pero dependiendo de la primera relación. El concepto, es para Panikkar, referente del objeto (mediante reducción de atributos), el símbolo a lo simbolizado (mediante experiencia conciente), aquí se da la diferencia entre el símbolo y lo simbolizado, mediante la presencia de la armonía o de la desarmonía que no son conceptualmente inteligibles, sino captadas por una conciencia sui generis de una relación en cuanto relación y no en cuanto la conciencia de dos objetos que se relacionan. La percepción de la equivalencia homeomórfica es en cierta manera racional en cuanto la equivalencia presupone una especie de denominador común que la razón puede captar. La percepción de la armonía desafía los cánones de la racionalidad sin ser irracional. La intuición de la armonía descubre que existe un “algo” entre las partes y el todo que permite “experimentar” que se pertenecen, que encajan la una con la otra, aunque no sean semejantes o equivalentes. (Panikkar, p. 37).

La otra característica del pensar occidental está fuertemente enraizada en el pensar escrito, contrastando oralidad-escritura en el sentido de dos ideas. En diálogo intercultural con culturas de tradición oral deberá considerar “la revalorización de la palabra hablante y

superar la ontologización del derecho, que se ha convertido en mito en la cultura dominante” (Panikkar, p. 39). Si bien en la comunicación la escritura no ha suprimido la oralidad, la escritura lleva la herencia cultural de su justificación. Para Panikkar el pensamiento occidental hunde sus raíces apelando a la tradición legisladora de un Dios monoteísta que a su vez tendrá la envoltura legitimante del derecho romano donde la garantía de verdad se ordena justificando que el Ser se ordena desde el Debe-Ser, lo que es según la Ley, al orden ontológico del Ser. La legitimidad se identifica con la justicia, el *ius* se convierte en valor supremo, expresado en el derecho natural y en el derecho divino. Civilización significa ordenación jurídica, la legitimidad se equipara al orden ontológico, el deber-Ser es el verdadero Ser. (Op. Cit. p. 40). Su transgresión es transgresión al Ser y recibirá distintas penalidades a lo largo de la historia.

Con el encuentro de mundos culturales distintos, el pensamiento occidental impuso esta forma de pensar desde la escritura, ante esto “la interculturalidad es la que permite desvincular el Ser y el Debe-Ser a partir de la conciencia de la relatividad radical a la que abre el ejercicio de la filosofía intercultural” (Panikkar, p. 41). Advierte que las comunidades científicas corrieron la referencia divina y con el mismo fin pragmático elevaron el orden legislador y escriturante al rango de epistemología, en donde “nuestro pensar no puede admitir que las leyes lógicas del pensar digan que hoy es una cosa y mañana otra. Legitimar la oralidad instala la verdad “ontologizada” en arenas movedizas. Con la escritura, el Ser será entonces inmutable. Dios no se muda. La verdad será inmutable -en igualdad de condiciones y de contextos” (Op. Cit.). El carácter interpelante de la interculturalidad rehúsa convertirla en sustancia que garantice las respuestas, esto es ontologizánola. Por el contrario, “la interculturalidad es una actitud de apertura a culturas diferentes a la propia. ¿Cómo puedo yo entender al otro si sólo puedo entender desde mis propias categorías? Hay invariantes humanos, pero no hay universales culturales” (Panikkar, p. 42).

Boaventura de Sousa Santos¹¹, aportará a la cuestión de la traducción intercultural desde una posición política de los derechos humanos. Para el sociólogo la interculturalidad

¹¹ Si bien es un pensador portugués, se considera a sí mismo como un pensador “del Sur” y su presencia e influencia en América Latina son enormes. Toda su trayectoria intelectual lleva la impronta intercultural y de crítica al colonialismo en todas sus formas. (Bonilla, 2013)

va contra el universalismo por lo que es conveniente proponer diálogos transculturales sobre *preocupaciones isomórficas*¹², de análogo interés para las culturas en diálogo, desarrollando criterios procedimentales transculturales (Santos, 2009, p. 516). Situado en el caso de estudio, si el derecho a la memoria es una expresión legítima del pleno ejercicio de los derechos humanos y, si existe un desigual tratamiento en el reconocimiento de la memoria histórica de los pueblos indígenas con respecto a la del blanco, es necesario situar ambas nociones bajo condiciones isomórficas que, en circunstancias de traducción intercultural, reconozcan que:

Todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana, pero no la conciben como equivalentes a los derechos humanos, por lo que se buscará preocupaciones o comparaciones conciliables sobre el mismo problema o necesidad,

Todas las culturas son incompletas y problemáticas, en sus concepciones sobre la dignidad humana, lo que deberá resaltarse a la hora de los debates. Ninguna cultura importante es monolítica, todas tienen diferentes versiones de la dignidad humana, adquieren distintos criterios y expresiones. La cultura occidental basa su postura sobre los derechos humanos en dos vertientes, la liberal y la marxista. Todas las culturas distribuyen a las personas y grupos sociales sobre principios jerárquicos, uno funciona a través de jerarquías entre unidades homogéneas, el otro por la separación entre diferencias e identidades únicas, por eso no todas las desigualdades son idénticas ni todas las diferencias son desiguales. (Santos, 2009, p. 517).

Las preocupaciones isomórficas planteadas por de Souza Santos no se presentan sin desconocer las asimetrías lingüísticas, el isomorfismo planteado por de Souza Santos como el homeomorfismo de Panikkar refieren a procedimientos de traducción entre culturas en contextos de agencia para la ciudadanía, como espacios de búsquedas y luchas por simetrías sociales, en los que la traducción intercultural se presenta como estrategia de la praxis. La educación jugará un papel fundamental en la construcción del entendimiento comprensivo, la interculturalidad permitirá “penetrar en los problemas del otro desde las categorías de nuestra propia cultura para reconocer que la interculturalidad no aporta diversas respuestas, sino que plantea nuevas preguntas, viendo el problema de una manera diferente” (Op. Cit. p. 43).

¹² Noción de característica procedimental para el análisis propuesto.

En este contexto tienen un papel importante los estudios de semiótica general de U. Eco. Según él, las culturas como sistemas de códigos, situadas en la dinámica de la historia y operando en condiciones contextuales particulares, pueden “entenderse” comunicativamente. En efecto, sobre todo las características del texto estético como acto comunicativo resultan pertinentes para pensar en la comunicación intercultural dado que “entre los actores de la comunicación se establece una dialéctica de aceptación y rechazo de los códigos del emisor y de propuesta y control de los códigos del destinatario” (Eco, 1988, p. 391). Tanto la incidencia de la ambigüedad del objeto a traducir como la organización contextual inciden sobre el conocimiento que se elabora en la traducción del significado. Ahora bien, aunque sea posible interpretar de modo fidedigno lo que dicen los actores o intencionalmente introducir otras interpretaciones, para Eco “no se traiciona completamente lo que dice el autor, estableciendo una dialéctica entre fidelidad y libertad”. Estas sugerencias son importantes referencias para la traducción intercultural con pueblos indígenas. Se destaca aquí la importancia de vincular lo anterior con los procesos políticos en los que incide el trabajo de memoria en un relato histórico situado en perspectiva de diálogo intercultural. En este marco es importante destacar la importancia de la traducción respecto de los conflictos interculturales, como necesidad de “entender la estructura interna de una lengua y duplicarla en su descripción, atendiendo a los márgenes de infidelidad del núcleo del sentido, cuestiones que dependerán, de los fines que persigue el traductor.” (Eco, 2012, citado por Vior, 2015, p. 3).

En tanto Ricoeur (2005) señala la hospitalidad *langagière* como característica del fenómeno universal de la traducción, poniéndose el acento en los aspectos ético-políticos del acto de traducir y su importancia como metáfora para el diálogo interreligioso. Ricoeur alude a “una noción del traducir que se vincula con la felicidad que procura la posibilidad de comunicación con el otro” (p.p. 10). Si, como sostiene Fornet-Betancourt, se considera la interculturalidad como un proceso de participación interactiva en el que están en juego los sujetos y sus prácticas, son ellos los llamados a interpretar la relación intercultural como sujetos implicados. Por lo que la traducción deberá expresar el sentido más próximo de los significados elaborados por el otro cultural. Al respecto, Eco (1988: 141) sostiene que las estructuras semánticas en las que las culturas organizan sus universos de

significados son distintas. En este horizonte, el desafío del diálogo intercultural consiste en reconocer la actualidad de los efectos de las interacciones entre intereses distintos y la posibilidad de hallar soluciones a los problemas planteados. Con respecto a esto señala Salas Astrain “(...) cabe preguntarse por el modo de entender o no dichas prácticas sociales y asimismo cabe explicitar como dichos planteamientos fortalecen o no los procesos reflexivos de los sujetos y de los pueblos” (Salas, 2012, p. 4).

2.4. Memoria en diálogo con la historia en el horizonte de la interculturalidad

El recuerdo es la frontera y límite en la intersección que atraviesan las corrientes de pensamiento o ideologías que conforman lo colectivo. La memoria postula el movimiento de las perspectivas y su relativismo recíproco lo que resulta muy apropiado para el diálogo intercultural. Dado que hay tantas memorias colectivas como culturas existen, esto permite poner en interrelación conocimientos y saberes sobre la construcción de la memoria del pueblo qom mostrando la diferencia de orígenes y de sentidos con respecto a las construcciones de la cultura blanca. ¿Qué importancia reviste el deber de recordar en clave de ejercicio político de la ciudadanía en perspectiva intercultural? La memoria y la historia en la perspectiva de la filosofía intercultural convierten el ámbito de diálogo entre las culturas en lo que Bonilla considera como “lugar epistémico” en cuanto expresión de la pluralidad de las memorias de los pueblos, sobre todo las memorias del sufrimiento y de la liberación (Bonilla, 2011, p.2). El derecho de los pueblos a la memoria cultural es un universal atraviesa a todos los pueblos, pero reviste gran importancia para aquellos que han sufrido las atrocidades de la guerra o de la conquista (Jelin, 2002, p. 58). Así lo ocurrido con el pueblo judío adquiere un “sentido universalizador de la memoria” de los múltiples horrores de los campos de concentración, aplicable a otros genocidios y etnocidios. El recorrido doloroso de la memoria puede expresarse en un sentido literal o en un sentido ejemplar (Todorov, 2002:30). El uso literal, somete de alguna manera el presente al pasado, en tanto el uso ejemplar permite utilizar el pasado con vistas al presente: “La ejemplaridad radica para Todorov en dar el paso desde la propia desdicha, o de la de quienes nos rodean, a la de los otros, sin reclamar para uno el estatuto exclusivo de antigua víctima (Jelin; 2002, pp. 41-42). En perspectiva intercultural, en cuanto a los crímenes derivados

de violación a los derechos humanos, es importante considerar lo que Michael Frühling, director en Colombia de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sostiene:

Las personas directa o indirectamente afectadas por un crimen internacional tienen derecho a saber siempre, aunque haya transcurrido mucho tiempo desde la fecha en la cual se cometió el ilícito, quién fue su autor, en qué fecha y lugar se perpetró, cómo se produjo y por qué llegó a ejecutarse. Los deberes ineludibles que frente a ese derecho ha de cumplir el Estado son dos: 1.º El deber de recordar. 2.º El deber de otorgar las garantías para que se haga efectivo el derecho a saber. En cumplimiento de esos dos deberes corresponde al Estado adoptar todas las medidas adecuadas para que se preserve la memoria colectiva de los crímenes y para que se haga efectivo el derecho de las víctimas a no quedar en la ignorancia y el olvido. El ejercicio cabal del derecho a la verdad es esencial para evitar que en el futuro se repitan las atrocidades. Hoy la humanidad sabe muy bien que el ocultamiento de un crimen puede conducir a la comisión de otros, de igual o peor gravedad. (Frühling, 2003).

A la vez que es necesario recordar, transmitir y convertir la memoria traumática en memoria ejemplar, es necesario presentar lo que para Julia Kristeva (2007) es tan importante como el derecho político y cultural, esto es el efecto saludable de ejercer la memoria. Ricoeur, como se señaló en el marco teórico, llamó “efectuación feliz” (2008, p. 40), al acto de la evocación de la memoria en cuanto éste habilita a la persona que narra, un transitar más allá de lo doloroso y descubrirse con la capacidad de tener su propia voz sobre los hechos pasados. Constituyéndose en ese acto una persona que puede actuar desde su voluntad, capaz de juzgar y de decidir en las circunstancias del presente, de modo pleno. En este sentido, Kristeva observa que fue Freud quien demostró la necesidad de eliminar el olvido, mediante la anamnesis, de traumatismos infantiles, para que la psique pueda retomar una vida óptima (2007:101). Así, en oposición a la hipermnesia, el psicoanálisis propone dar sentido a lo inolvidable, representado por el trauma.

El trabajo de memoria empodera a los actores, dispuestos a repensar el pasado en función a las necesidades del presente. Este sentido social y socializante de la memoria también ha sido investigado por Elizabeth Jelin (2002) quien destaca la importancia del trabajo de la memoria: esta presencia -de la memoria-, es la de los seres humanos activos

en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado. Seres humanos que trabajan sobre y con la memoria del pasado (Jelin, 2002, p.14). Jelin se pregunta sobre la pertinencia de pensar la referencia a lo colectivo en el trabajo de memoria, vinculando así lo que Maurice Halbwachs, caracterizó como cuadros de memorias (2002: 21). Esta memoria colectiva no debe interpretarse como una externalidad independiente, por el contrario ha de ser considerada como inherente a las conformaciones sociales del pasado.

Lo colectivo de las memorias es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social -algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios- y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos. (Jelin, 2002, p.22).

La memoria colectiva expresa de este modo las interacciones entre individuos en los distintos espacios sociales en un contexto de época. En una perspectiva intercultural, lo colectivo puede reunir distintas configuraciones del pasado, divergentes en las percepciones del tiempo y del espacio. Estas construcciones, culturalmente relativas a las cosmovisiones de las sociedades de pertenencia, permitirán configurar un mosaico de historias colectivas y plurales. En este sentido Jelin acota que para muchas sociedades actuales y del pasado, lo vivido como real no es la temporalidad histórica entendida en el sentido moderno, sino un tiempo mítico que remite permanentemente a un momento fundacional y original mediante rituales y repeticiones, pero que de ningún modo se trata de sociedades estáticas”. (Jelin, 2002, p. 24).

En este tipo de sociedades, los seres humanos viven ante todo en un tiempo sagrado, de carácter circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente (Eliade, 1998, p.54). Según Henri Corbin la narración del pasado en estas sociedades expresa que lo sagrado se presenta como lo imaginal, antes que como logos (Citado por Ricoeur, 2008, p.68). Este modo de narrar el pasado permite a su vez la reafirmación de la identidad en un nosotros que se edifica entre los mandatos de los ancestros y los intereses de los contemporáneos, lo que habilita una reactualización de los valores de la cultura. Como lo expresa Jelin, esto es así porque “el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (de ser uno mismo, de mismidad) a lo largo del tiempo

y del espacio” (Jelin, 2002, p. 24). En perspectiva intercultural, la memoria así constituida manifiesta cierta permanencia, esta permanencia no es contraria a la contextualización histórica de las configuraciones culturales, sino que advierte la importancia del reconocimiento del origen, lo que para Grimson (2011) es atendible a las pertenencias de las configuraciones culturales.

Es imprescindible interrogarse acerca de los marcos y las configuraciones, no para regresar al lenguaje de los patrones culturales sino para reconocer que el individuo sólo puede estar culturalmente conformado, aún cuando ya no esté constituido por una cultura sino por una vida intercultural. (Op.Cit.p. 34).

En este ámbito la memoria oral recupera del pasado lo necesario para reencontrarse con sus orígenes a la vez que lo interpreta a la luz de la vida intercultural del presente. Según Ricoeur, la dimensión de la rememoración es el terreno habitual de la función histórica donde se ejercitan dos tipos de memoria: la memoria natural y la memoria artificial. La memoria natural se vincula con la evocación de hechos singulares, con experiencias de la cotidianidad (Ricoeur, 2008, p. 81). Cuando esta ejercitación de la memoria cotidiana requiere de una intencionalidad basada en fines prácticos, se presenta la memoria artificial condicionada por la manipulación, vale decir, condicionada por la acción de otro. En este plano se está en “los dominios del maestro” quien, para entrenar a un discípulo, utiliza los instrumentos que permiten desarrollar las destrezas de la memoria (Ricoeur, 2008, p.84). En este plano se constituyen las memorias privadas, comunitarias y colectivas junto a las narraciones del pasado de los estados nacionales cristalizados en el relato de la cultura hegemónica. En perspectiva intercultural no sólo resulta pertinente reflexionar en estos procesos de la memoria artificial, sino también en lo que Ricoeur analiza como abusos de este tipo de memoria:

Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son esencialmente actos violentos legitimados después por un estado de derechos precario. Lo que fue gloria para unos, fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro, la execración. (Ricoeur, 2008, p. 108).

Jelin, en línea con el pensamiento de Ricoeur, sostiene que el sentido del pasado es activo, sujeto a reinterpretaciones que están ancladas en la intencionalidad y en las expec-

tativas hacia el futuro y sus creadores son diversos agentes sociales ubicados “en escenarios de confrontación y lucha frente a otras interpretaciones, otros sentidos, o contra olvidos y silencios (Jelin, 2002, p. 39).

Rémond (2007) ha insistido fuertemente en la necesidad de “la recuperación de la memoria comunitaria, en su carácter de memoria privada” (Op.Cit. p.68). La memoria privada es aquella que se construye y se verifica en la transmisión oral de generación en generación, primero en el interior de las familias, luego y de modo entramado, se sostiene y recrea en el interior de la comunidad para dirigirse de modo autorizado y acompañado al espacio de la educación escolar. En la instancia de la memoria privada como de la memoria comunitaria se conserva la tradición ancestral de la transmisión de las enseñanzas que resguarda la memoria histórica. En la memoria de la comunidad, los recuerdos evocados se disponen haciendo frente a prácticas de memoria institucionalizadas (Op. Cit., p. 69). Puede afirmarse en consecuencia, que en todas las instancias del proceso, el trabajo de memoria servirá al diálogo intercultural, resultando así una producción particularmente situada en la narrativa del pasado de cada cultura. Puede ser traída a cuenta una reflexión de Castoriadis (2006) sobre la fuerza instituyente de cada sociedad, de la que se infiere no sólo el valor del trabajo de memoria, sino los riesgos que implica una abolición u obturación del mismo:

Cada sociedad es constitución, de hecho, creación del mundo que vale para ella, de su propio mundo. Y su identidad no es otra cosa que ese sistema de interpretación, o mejor, de donación de sentido. Si se ataca este sistema de interpretación, de donación de sentido, la ataca más mortalmente que si atacase su existencia física, y, por lo general, ella se defenderá de manera mucho más salvaje. (Castoriadis, 2006, p. 82).

Si en cada una de estas prácticas la sociedad constituye su identidad y es distinguida por este accionar histórico, el entramado simbólico de la sociedad configura la memoria de la comunidad, por lo que la memoria colectiva constituye para Ricoeur, el lugar de arraigamiento de la historiografía (Ricoeur, 2008, p. 96). En otro sentido, que puede pensarse como complementario, Pierre Nora (1998) llama lugares de memoria a ciertas realidades simbólicas cuya condición de inteligibilidad las convierte en conceptos y de este modo es posible analizarlos como objeto de conocimiento histórico.

Pueden ser lugares materiales, monumentos o lugares históricos, ceremonias conmemorativas, emblemas, hombres-memorias, instituciones típicas o códigos fundamentales, nociones o frases, canciones. Se los puede agrupar porque sedimentan las capas de memoria, desde la real hasta la patrimonial. Aunando las bases materiales de la existencia de las sociedades y las producciones más elaboradas de la cultura. (Nora, p. 20-21).

El estudio de la memoria hunde sus raíces en la cultura popular, para Colombres (2012) la tradición antropológica de corte etnográfico ha vinculado la noción de folklore con la cultura popular, la palabra folk se traduce como pueblo, y lore, alude a saber oral, tradicional y anónimo. La cultura popular es la cultura del pueblo, es más solidaria y compartida, más colectiva que individual, es creativa y en permanente cambio.

Esta cultura remite a un origen lo que vincula sus creaciones a un proceso histórico, a su cosmovisión y a su concepción de las formas. Lo que se opone a su visión del mundo, a su concepción de las formas, deviene contracultural, un factor de penetración colonial. El préstamo es admitido, pero deberá legitimarse dentro de ese proceso, contribuyendo a dar una respuesta a las necesidades colectivas, entre las que siempre estará presente la lucha para mejorar las condiciones de vida: la lucha es en sí un acto cultural y un factor de cultura. (Op. Cit. p. 61)

2.4.1. Historia oral

La historia oral se vale del testimonio para poner en acción el ejercicio de memoria mediante el cual se habilita el proceso de sistematización característico del saber histórico. En este ejercicio, la historia oral da cuenta de la vinculación entre la memoria individual, la memoria comunitaria y la memoria colectiva, en sus respectivos contextos de época y territoriales, atravesados por conflictos de intereses en tensión. El ámbito social que comprende la historia oral o escrita expresa las memorias individuales o colectivas generadas en las experiencias entre individuos, grupos y comunidades de un horizonte cultural. En perspectiva intercultural se espera generar la expresión genuina de las voces del pasado de los distintos actores sociales que den cuenta de la historia de sus propios pueblos, comunidades y grupos.

En un sentido amplio Pablo Pozzi considera que la historia oral permite acceder a sectores no dominantes de maneras radicalmente innovadoras: “(...) si no fuera por la historia oral en general, todo lo que podemos hacer es ver a los oprimidos a través de las fuentes gestadas por los opresores” (Pozzi, 2012, p. 65). Para la historiadora Alicia Gartner la historia oral, rescata la memoria de sectores que no habían sido sujeto de conocimiento en la historiografía tradicional o profesional, basada exclusivamente en fuentes escritas (2015, p. 5).

Pozzi, en coincidencia con el pensamiento de Ginzburg, considera que la historia oral no sólo resulta importante teóricamente porque ha trabajado para rescatar la memoria de sectores antes marginados en su protagonismo, sino que su importancia deviene también práctica y política:

La historia oral y la tradición oral sirven de fundamento para reescribir la historia, pero también para combatir las injusticias del pasado. Pueblos que fueron conquistados o colonizados, en el presente recurren a su tradición oral y rescatan su memoria para reclamar derechos territoriales, lingüísticos, o para recuperar una identidad cultural propia. Supervivientes de la lucha en contra de regímenes militares u opresivos, cuestionan hoy la historia oficial con sus memorias subterráneas y reclaman el reconocimiento social y el castigo legal de los responsables de violar los derechos humanos. Aunque en modo menos dramático, la gente común exige respeto para sus memorias y tradiciones. (Pozzi, 2012: 63).

La construcción de la historia es también la construcción de un discurso que lleva la marca de la ideología y tiñe la historia con su sesgo argumentativo. En este marco la reconstrucción de la historia de la CQPI confronta con un discurso hegemónico cuyo efecto ideológico se expresa en las prácticas sociales configuradas históricamente. Para Ginzburg (1999), aún hoy día la cultura de las clases subalternas es una cultura oral en su mayor parte por lo que los historiadores tienen que echar mano de fuentes escritas (y eventualmente de hallazgos arqueológicos) doblemente indirectas: en tanto que escritas por individuos vinculados más o menos abiertamente a la cultura dominante. Esto significa que las ideas, creencias y esperanzas de los campesinos y artesanos del pasado nos llegan (cuando nos llegan) a través de filtros intermedios y deformantes (1999:4). La importancia de la historia oral para este estudio es fundamental, por tratarse de una cultura con tradición oral. Ginzburg, sin perder de vista el sentido marxista de la historia, tiene presente en su análisis de casos el aporte de la historia de las mentalidades, proveniente de la Escuela de los Annales y considera como Le Goff que el factor de cambio se da en la contextualización del imaginario simbólico de la cultura, “La mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre, es justamente la que tiene en común con otros hombres de su tiempo”. (Le Goff, 1974, p. 83). Sin embargo, Ginzburg sostiene la existencia de la impronta clasista en la conformación de los simbólicos de las culturas.

Esto plantea, entre otras cosas, el carácter transclasista de las denominadas mentalidades ya que según lo planteado por Le Goff, a modo de ejemplo, las mentalidades son aquellas que comparte Bolívar con el más humilde de sus lanceros, o Vasco Núñez de Balboa con el último de sus marineros. Según esto, se pretende omitir lo que en términos marxistas se conoce como conflicto de clases en la esfera cultural, además de la ineludible distinción entre cultura elite o dominante y la cultura popular. Dicha diferencia es fundamental e ineludible para reducir el sesgo inherente al análisis de esas diferentes realidades. El libertador y sus lanceros al igual que el capitán y sus marineros tienen cosas en común, pero cada uno de ellos está en una condición de poder diferente, determinada por condiciones de posibilidad heterogéneas. (Cano Vargas, 2011, p. 138).

Mercedes Silva (1998) posicionó su trabajo de historia desde la perspectiva de las víctimas (Ricouer, 2007, p.73; LaCapra,2009, p. 21) a partir de la mirada interior de las culturas indígenas, desde los testimonios de la historia reciente, desde los relatos ancestrales y desde el fondo inmemorial de sus mitos fundantes. Igualmente recurrió a la historia

oficial para completar su explicación e interpretación de los procesos de reconstrucción histórica. Para la historia oficial la conmemoración de los quinientos años de la conquista europea fortaleció el proceso de interpelación sobre la noción de encuentro entre dos mundos, el continente se transformaba en un espacio de debates cuyo campo neurálgico se enfocó en los estudios sociales, para García Canclini “no fue un encuentro como si dos sociedades se hubieran reunido en medio del Atlántico para una amable feria de intercambios, sino una historia de combates e imposiciones” (2008, p. 88). Las culturas indígenas guardaban celosamente su historia oral, allí la importancia de encontrar en la oralidad testimonios históricos que contrastaran con la historia oficial y permitieran reconfigurar la memoria colectiva.

2.4.2. Tradición oral y su importancia para la historia oral

Alicia Gartner (2015) distingue entre la tradición oral y la historia oral, siendo la primera un saber basado en procesos memorísticos colectivos, mientras que la segunda, trabaja con fuentes orales provenientes de las experiencias vividas de las personas, aunque sean testigos indirectos, por lo que es la subjetividad del testimonio y la contribución al conocimiento histórico mancomunados lo que interesa (Op. Cit. p. 7). El historiador deberá tener en cuenta el significado de estas prácticas para conferirle sentido a su trabajo de reconstrucción histórica considerando el pasado en tanto problematización del presente. Según sostiene R. Samuel, a quien recurre Gartner, para alcanzar tales metas ha de poner a disposición todo el material posible, sea proveniente del mito o de las tradiciones populares, considerando, además, que la historia no proviene de géneros fijos especializados, sino que, al lado de las crónicas y comentarios, hay que tomar en consideración “baladas y canciones, leyendas y proverbios, adivinanzas y rompecabezas.” (Gartner, 2015, p. 9).

En este campo de la oralidad, la tesis sobre los relatos populares andinos de María Luisa Rubinelli (2014) basada en un consistente trabajo de campo, expone la profunda vinculación entre la historia oral y la cultura popular

La concebimos relacionamente, en tanto sus sujetos se diferencian de los sectores hegemónicos por desigual (menor) acceso a los bienes, lo que resulta de procesos históricos (...) en los que las relaciones se han forjado de manera profundamente

asimétrica. (...) las culturas populares también se encuentran penetradas por esas relaciones que no siempre son de oposición, en tanto son incorporadas e imitadas, otras rechazadas y otras resignificadas, en ello es posible reconocer la interna heterogeneidad. (Rubinelli, 2014, p. 26).

Los relatos analizados por la autora vinculan su contenido con el contexto sociocultural de producción, de narración y de interpretación, accediendo a la vez a niveles de sentido intra e intertextuales. En esos niveles se presenta el tiempo histórico sincrónico o diacrónico en el que se exponen los conflictos de la comunidad, las acciones de sus miembros y de personajes en cada situación. Los acontecimientos experimentan un permanente proceso de actualización, mediados por la realidad intercultural, afirmando de ese modo las referencias a sus contextos de producción y narración. Los relatos al ser interpretado desenvuelven la realidad y visibilizan conflictos que afectan las relaciones de los miembros del grupo, de esta manera la narración del pasado pone en tensión la validez de las normas hegemónicas vigentes. En los relatos sus personajes enfrentan situaciones adversas que ponen en peligro los valores sostenidos en el ethos de la comunidad. Es importante reconocer lo que Mercedes Silva (2005) advirtió en la interpretación de los relatos y de las memorias personales: ambos encierran mensajes, que pueden ser actualizados a la luz de las necesidades para intervenir y mejorar las condiciones de vida de la realidad social.

Margulis (2011) entiende que es sobre lo social que se construye el presente histórico, surgido de luchas y pujas, de conflictos y enfrentamientos que develan las oscuridades y deformaciones para dar lugar a un proceso de comprensión social que surge a posteriori (Op. Cit. p. 77). Para los pueblos indígenas la tradición oral contribuye al proceso de la reconstrucción de la memoria histórica en perspectiva intercultural porque desde sus propias instituciones conceden legitimidad a las expresiones ideológicas surgidas de la interacción entre culturas. La disposición de estas configuraciones expresa las relaciones de dominación de la cultura criolla alternando con las de resistencia y empoderamiento de la cultura indígena en los sucesivos momentos de su historia. Empero no toda tradición oral confluye en historia oral, aunque los testimonios valen como fuentes orales para distintos abordajes de construcción del conocimiento.

2.4.3. Memoria e historia oral: diálogo entre la historia y los estudios culturales

Tan importante es la tradición oral que, en diversas culturas subalternas, como las indígenas de América, afectadas gravemente por la dominación colonial desde los primeros tiempos de la conquista y viviendo actualmente en condiciones de vulnerabilidad, constituye el acervo cultural de la memoria ancestral de su cultura. En este sentido, los estudios culturales enraizados en la oralidad cumplen un papel irremplazable para el conocimiento y la crítica de la historia oral.

El caso de la reconstrucción de la memoria de la CQPI enfrenta un pasado doloroso. Las memorias traumáticas de las víctimas fueron pasadas de generación en generación, resentidas por una memoria colectiva construida desde la ideología oficial, que se remonta a la antítesis “civilización Vs. Barbarie”, lema que revelaba el etnocidio sistemático desde el estado nacional, tendiente a la eliminación de la cultura de los pueblos indígenas, “es decir la eliminación no sólo de sus modos de vida, sino también de sus modos de pensamiento” (Jaulin, R. Citado por Cuché, 2007, p. 70). En el Chaco como en todo el territorio nacional la guerra al indígena fue un proceso violento y arrasador concretada en la denominada Campaña de Victorica en 1885. En un enfrentamiento desigual de fuerzas y tecnologías la guerra fue planificada, controlada y legitimada con el advenimiento del capitalismo neocolonial de fines del siglo XIX. Lo primero desde el punto de vista histórico es el contacto y lo segundo, es el juego de la distinción que producen las diferencias culturales (Cuché, 2007, p. 85). Graciela Guarino (1998) sostiene que, en la legislación de Indias, la Corona de Castilla declaró que los indios eran libres pero incapaces de hecho y creó un régimen especial que los protegiera de abusos, lo que encubriría en el devenir la imposición de formas sociales españolas. La historia de la legislación sobre pueblos indígenas está marcada por la aculturación, a fines del siglo XIX “la política con el aborigen se caracterizó por la finalización de la política pactista; el sometimiento o exterminio de las comunidades rebeldes; el aprovechamiento de la mano de obra nativa y la desarticulación de sus valores sociales” (Op. Cit. p. 203). Guarino advierte que los procesos migratorios internos de indígenas del Chaco permitieron la incorporación de las comunidades a la civilización y generaron un profundo cambio cultural en sus modos de vida, señala puntual-

mente el efecto de la evangelización cristiana en la concepción de su pasado. En nuestro país el proceso de aculturación produjo procesos sociales no planificados, dados de manera espontánea con la urbanización de las comunidades durante la década de 1960. En esos años se produjo una explosiva inmigración interna de trabajadores rurales del interior del país hacia los centros industriales de Buenos Aires, Rosario y Córdoba. Las migraciones originaron los asentamientos precarios o villas urbanas agrupadas según los lugares de origen. Durante el proceso de adscripción a la ciudadanía, la historiadora advierte que se integraron poblaciones diferenciadas culturalmente donde una ejerció el dominio sobre la otra, en este sentido la construcción de la ciudadanía siguió los lineamientos de la cultura dominante y exigió un cambio cultural a la cultura indígena. Pese a la destrucción planificada de sus valores culturales, la memoria de estas comunidades pudo sobrevivir a través de la historia oral (Guarino, p. 201).

Durante quinientos años, la tradición oral de los pueblos indígenas se ha visto dañada por las condiciones de sometimiento y negación del acervo cultural autóctono. La subalternidad de las culturas indígenas se iniciaría por la conquista, la colonización y la evangelización. Esta última debía ser la alternativa al exterminio por la guerra, sin embargo, la violencia ejercida tanto física como psicológica operó en la destrucción del universo simbólico del mundo indígena. La pobreza a la que se vieron arrastrados durante siglos generó las condiciones de vulnerabilidad dadas por la precariedad material y la marginalidad social impidiendo para las grandes mayorías étnicas el usufructo de derechos básicos como la salud, la vivienda y la educación, adquiridos a partir de mediados del siglo XX para las grandes mayorías. Para Colombres, el dilema que enfrentan los pueblos indígenas puede orientarse en dos direcciones, diluirse en la sociedad nacional o reestructurarse sobre su propio eje, al que se llegará fortaleciendo la conciencia de su identidad y rescatando su memoria histórica negada por el colonialismo (Op. Cit. p. 63). En la historia reciente de los últimos cincuenta años, las culturas indígenas de América asisten a la reculturación y/o recuperación histórica de sus universos simbólicos. García Canclini (2010, p.142) considera que el predominio de la cultura escrita sobre la oral y la visual, como en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, condujo a que la documentación de las tradiciones se realizase más por los escritores -narradores, historiadores y ensayistas- y las obras resultantes fueron

concebidas en el patrimonio folclórico nacional. La mirada literaria sobre el patrimonio contribuyó al divorcio entre la élite y el pueblo. Con el desarrollo de la etnohistoria y la antropología cultural la oralidad fue puesta como horizonte de nuevas exploraciones sobre el conocimiento de las culturas indígenas y mestizas. Para A. Grimson (2011) las interpretaciones de los estudios en ciencias sociales son interactivas, por lo que *la* historia refleja los sujetos y sus objetivaciones expresadas en estructuras objetivadas en el proceso temporal. De este modo, nacer como “negro” en una sociedad esclavista o como “indio” adjudican estigmatizaciones y no son circunstancias elegidas. En ese contexto, no sería posible lograr la inteligibilidad de acabar la esclavitud o el pensamiento antagónico “civilización y barbarie”. No se puede hacer realidad cualquier historia dadas esas circunstancias, creerlo sería incurrir en anacronismo histórico, no comprender los modos de percibir y categorizar cada contexto (Op. Cit., p. 31). A medida que se producen transformaciones económicas, sociales y políticas, a la par que se construyen históricamente nuevas formas de hegemonía, también se opera sobre la construcción social de sentido. La narración del pasado histórico oral o escrito “incide también en la clasificación y operacionalización de lo diferente orientada por la ideología, entendiéndolo por ella las huellas dejadas por las luchas por la hegemonía en los códigos de la cultura” (Margulis, 2011, p. 84). Estas significaciones son a la vez expresiones de procesos históricos que dan cuenta de las relaciones de poder en la que se impone la cultura hegemónica.

Los investigadores citados pueden suscribir las palabras de Ginzburg, cuando considera el carácter de fuentes privilegiadas que hay que otorgar a las culturas subalternas:

Poseen una densidad intrínseca y una capacidad de renovación inagotable, una conexión privilegiada e ineliminable con una parte mayoritaria del mundo de la experiencia práctica. Las culturas subalternas, nacen y se recrean desde y hacia ese mundo directo de la experiencia, creado y recreado por las mismas clases trabajadoras, que desde su observación atenta y metabolismo prolongado con la experiencia del mundo, van decantando, depurando y acumulando los saberes campesinos, artesanos, obreros, que transmitidos de generación en generación y siempre, por la vía de la tradición oral, posee dicha conexión inmediata y privilegiada con las variadas formas de manifestación de la actividad práctica. (Ginzburg, 2015, p.196).

Los aportes de una nueva mirada antropológica a los estudios de las relaciones interculturales llevaron a proponer renovados abordajes de la etnohistoria, a la que ha de recurrir la historia reciente, en tanto aporte para el estudio de las relaciones de las minorías étnicas con las políticas del Estado. Cabe resaltar para la reconstrucción de la historia y la puesta en valor de la memoria los trabajos de corte etnohistórico realizados por Pablo Wright (2008) que, en el caso de los qom, dan cuenta de la importancia de la tradición oral forjada a través de la práctica de la memoria histórica. Las memorias indígenas son memorias del dolor, para el historiador La Capra (1998), las características de las memorias traumáticas o memorias del dolor, son en el caso de los pueblos indígenas, similares a las sufridas por las víctimas del Holocausto. El restablecimiento de los gobiernos democráticos en Argentina y la consigna por la memoria “Nunca Más” estableció las condiciones de apertura de un proceso histórico de reconocimiento de los derechos humanos que incluiría a los pueblos indígenas. En el diálogo intercultural atravesado por la traducción entre culturas “los actores son múltiples, están vinculados entre sí por relaciones de poder contingentes y cambiantes y, en particular, en las relaciones entre una cultura dominante y una cultura subordinada que ocupa el mismo territorio” (Vior, 2013, p. 4). Queda así expuesto “el carácter conflictivo de la traducción intercultural” (Salas, 2012) enunciado precedentemente.

2.5. Contexto actual y regional

El contexto histórico del presente estudio en el cual la perspectiva intercultural comienza a visibilizarse se inicia con el retorno de la democracia el 10 de diciembre de 1983. El movimiento de los Derechos Humanos contra los crímenes perpetrados a las víctimas de la dictadura militar se materializó en el acompañamiento institucional en el orden legislativo, educativo y cultural y “ se reconoció la importancia de la memoria histórica en el proceso de consolidación de la democracia y en el desarrollo de una cultura política pro-derechos humanos que contribuyera a un futuro del -Nunca Más-” (Peter Winn, 2015, p.11). Este precepto de “Nunca Más”, si bien se inició bajo el juicio histórico a los crímenes de lesa humanidad cometidos por la dictadura cívico-militar de los años 1976-1983, comprendió también un proceso de ejercicio de los derechos humanos de modo integral.

Durante los años '90 y en la primera década del siglo XXI, en particular con la presidencia del Dr. Néstor Kirchner (2003-2007), el estado asumió públicamente el compromiso de profundizar los reclamos por la reparación histórica y la restitución de derechos. En el marco de este proceso los pueblos indígenas iniciaron sus reclamos históricos en clave de derechos humanos. Argentina reconoció el Convenio 169 de la OIT y en la provincia del Chaco la Reforma Constitucional amplió los derechos que desde los años ochenta comenzaban a materializarse en la creación de instituciones indígenas.¹³. En esta coyuntura los

¹³ Esta larga cita da cuenta de la situación peculiar de la cuestión de los pueblos originarios en la provincia del Chaco. Julio César García, miembro fundador de la Asociación de Abogados de Derecho Indígena, del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, Patrocinante de las causas de Genocidio Napalpí y Rincón Bomba, considera que el 19 de abril como “Día del Aborigen Americano” tiene como antecedente la VIII Conferencia Panamericana en Lima, Perú, en 1938. En esta se aprobó una resolución que establecía que los indígenas “tienen un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir las deficiencias del desarrollo físico e intelectual” lo que originó el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Patzcuaro, Michoacán, México, en abril de 1940. Para el 9 de diciembre de 1948 se aprobó la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, esto indica que, al momento de la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas, la cuestión indígena era conocida y estaba en la agenda pública. Sin embargo, Bartolomé Clavero expresa que la cuestión indígena quedó excluida por la posición británica para proteger sus intereses coloniales, situación que permanecerá hasta 1966, año en que se aprueban Pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales integrantes de la Convención de Derechos Humanos. A pesar de que en 1965 se había aprobado la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, la Asamblea de Naciones Unidas en 1966, confirió restricciones (Art. 2.2.) contra los Pueblos Indígenas. En él se desconocía el carácter universal de humanidad al colectivo indígena, sujeto al criterio de ciudadanía de los Estados. En 1957 la Organización Internacional del Trabajo -OIT- aprueba el Convenio 107, sobre Poblaciones Indígenas bajo el concepto de integración, incorporado a nuestra legislación como Ley 14.932/1959. En el año 1989, el mismo organismo, aprueba el Convenio Internacional 179, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, reconociéndolo al Pueblo Indígena” como sujeto jurídico y político, pero en dependencia al Estado del que son parte. En 1994, con la reforma Constitucional Argentina, se abandona el criterio asimilacionista e integradora y se incorporan al Congreso los derechos de los Pueblos Indígenas (Art. 75° inciso 17 y 22), abandonando la concepción anterior del peligro indio, enemigo e infiel, y se ratifica el Convenio 179 de la OIT. El 02 de octubre de 2007, la Asamblea de Naciones Unidas aprueba la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. García, Julio. (2012). *La Constitución Nacional y los Pueblos Indígenas. ¿Cinismo jurídico o esperanza tangible? Derecho Constitucional Indígena Argentina, Estado Pluricultural y Multiétnico* (Arts. 75 incs. 17 y 19). Actas. Págs. 119-124. Resistencia. Contexto. En cuanto a la provincia del Chaco, Julio René Sotelo, destaca que la Constitución Provincial, aborda la problemática de los Pueblos Indígenas desde el Preámbulo y en varios artículos (14°, 37°, 42° inc. 3, 84° inc. 3) por lo que la considera una Constitución Provincial de avanzada y superadora en materia de reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos originarios, en relación a la Carta Magna Nacional, que incorpora el tema solo en su Art. 75 inc. 17 como facultad del Congreso de la Nación en legislar en la materia. El art. 37° asegura: La educación bilingüe intercultural. La participación en la protección, preservación, recuperación de los recursos naturales y de los demás intereses que los afecten, y en el desarrollo sustentable. Su elevación socio-económica con planes adecuados. La creación de un registro especial de comunidades y organizaciones indígenas. Sotelo, Julio René. (2012). *La Reforma Constitucional del Chaco. La inclusión de los derechos de los Pueblos Indígenas. Derecho Constitucional Indígena Argentina, Estado Pluricultural y Multiétnico* (Arts. 75 incs. 17 y 19). Actas. Págs. 329-334. . Resistencia. Contexto. En legislación indígena en la República Argentina, la provincia del Chaco es una de las provincias pioneras

derechos humanos fueron posicionados como principios que debían orientar la reflexión ética y las prácticas políticas. En este orden político, los pueblos indígenas comenzaron a disputar su derecho a la ciudadanía desde la pertenencia cultural “en las relaciones interculturales políticas la apelación a la imagen nacional construye representaciones de ciudadanía lo que reorganiza constantemente las dimensiones simbólicas de los sistemas políticos modificando sus reglas de incorporación y funcionamiento” (Vior, 2013). Ante la modificación de las metas y objetivos de la política se plantea la necesidad de grandes debates sociales para alcanzar consensos, advirtiéndose que un nuevo orden democrático no puede construirse sobre el supuesto ilusorio de la igualdad de las condiciones de partida y una

junto a la provincia de Formosa. La Ley Provincial del Aborigen N° 3258, fue promulgada por el gobernador Florencio Tenev por Decreto N° 1019 del /30/09/87 del Poder Ejecutivo Provincial y su Reglamentación por Decreto N° 2749/87. La llegada de la Democracia, el trabajo mancomunado de las organizaciones no gubernamentales en las comunidades indígenas y siglos de opresión, condujeron a los pueblos indígenas al reclamo masivo sobre sus derechos. Orlando Sánchez y el Diputado Nieves Ramírez, coincidían con sus hermanos wichis que los reclamos venían de sus ancestros y que pese que estaba estipulado en el artículo 34° de la Constitución Provincial de 1957, nunca se había debatido la cuestión indígena en el recinto del Parlamento chaqueño. (German José Bourmisen, 2007:9). En el capítulo 1 De los Principios Generales de dicha Ley, el Artículo 1° declara como objetivo primordial el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas, mediante el acceso a la propiedad de la tierra y la asignación de los recursos necesarios para reactivar sus economías, la preservación, defensa y revalorización de su patrimonio cultural, su desarrollo social y su efectiva participación en el quehacer provincial y nacional. Se trata de ADATICI –Asociación De Apoyo para la Tierra y la Cultura Indígena del Chaco-. Ley Provincial del Aborigen N° 3258/1987. De las Comunidades Indígenas. Capítulo 1 “De los Principios Generales”. Art. 1°. Boletín Mensual, Año 1, N° 1. Marzo 1990. Resistencia, Chaco. Personería Jurídica 30/90. (Archivo personal). Con esta Ley se creó el organismo provincial para los asuntos indígenas, de carácter autárquico, el Instituto Del Aborigen Chaqueño -IDACH -, administrado por representantes electivos de las etnias mayoritarias Qom, Wichi y Moqoit. Mercedes Silva participó en aquellos acontecimientos que marcaron un hito histórico en el ejercicio de la ciudadanía de las comunidades indígenas del Chaco para el reconocimiento de los derechos constitucionales. Trabajó como integrante de ENDEPA junto a los delegados indígenas del Chaco en la Convención Nacional Constituyente para la Reforma Constitucional de 1994. En octubre de 1993, como fruto de los trabajos anteriores, representantes indígenas junto a ENDEPA elevan un documento a distintos grupos políticos, a legisladores, a dirigentes y a la sociedad en general. ...Se solicitaba que en la reforma de la Constitución nacional se incorpore como tema a tratar el reconocimiento de la identidad étnica y cultural de los pueblos indígenas. (ENDEPA, 2007:14). El “documento de octubre” contó con la participación de representantes de los pueblos indígenas Kolla; Tapiete; Wichi; Pilagá; Toba; Mocoví; Mapuche; Chañé y Chiriguano convocados en la Ciudad de Buenos Aires del 11 al 14 de octubre de 1993, para trabajar con el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen –ENDEPA-. El documento explicita el reclamo como pueblos preexistentes que habitan la Argentina desde siempre y estipulaba que, ante la inminente Reforma de la Constitución Nacional, se hacía perentoria la incorporación de una ley que reconociera su existencia y los derechos que le asisten a los pueblos indígenas. Asimismo, solicitaba el reconocimiento de Argentina como un país pluriétnico y pluricultural. Los derechos reclamados eran inherentes a la propiedad de la tierra en forma comunitaria apta y suficiente junto a los recursos naturales que en ella existen. A una educación en la lengua materna y en su propia cultura; a la propia organización y al reconocimiento jurídico de la misma por su propia existencia. El documento exhortaba a la derogación racista del inciso 15 del artículo 67° de la Constitución Nacional de 1853. ENDEPA. (2007). Edición Conmemorativa del Vigésimo Aniversario de la Sanción de la Ley Del Aborigen Chaqueño. Mayo, 13. Resistencia. Colorjet SRL.

lógica de la argumentación compartida, por el contrario, el autor considera que la heterogeneidad cultural debe tomarse como un dato de partida y como parte del proceso. Graciela Guarino (2010) por su parte considera que desde los últimos años del siglo XX las comunidades indígenas comienzan a organizarse con sus propios movimientos sociales haciendo eco de reclamos y reivindicaciones. En el proceso de construcción de ciudadanía y en perspectiva intercultural es interesante advertir que, tras el dominio de cinco siglos, los pueblos indígenas adhirieron a las estrategias de acción política y de alianzas con otros sectores sociales. “La resistencia étnica que históricamente representaron contra el etnocidio de la conquista y colonización y luego con la conquista del desierto fue asumiendo entidad política y social al demandar participación en diferentes esferas de la gestión pública” (Guarino, p. 115).

En la provincia del Chaco, se registraron acontecimientos de resistencia étnica, la sublevación de Napalpí de 1924, Pampa del Indio y El Zapallar en 1933. Estos movimientos indígenas surgieron como respuesta a la tensión social y desajuste cultural que provocaba la incorporación en una economía de producción agroexportadora que destruyó la autonomía de su sistema social. A partir de la Ley provincial del Aborigen (1987) surge la Asociación Meguexogochi en Colonia Patoril (1989), la Marcha Histórica hacia Resistencia de 2006 exigiendo el compromiso del gobierno a la reivindicación de su tierra y una mejor calidad de vida. (Guarino, 2010, p. 115-118).

En este contexto se produce una lucha entre la historia de los pueblos indígenas y la historia oficial de los estados nacionales. La primera se organiza transmitiendo el pasado desde la tradición oral hacia la escritura; la segunda, construida desde la escritura de los sectores hegemónicos, debe necesariamente abrirse a las prácticas orales, de auténtica procedencia popular. Sin embargo, como sostiene P. Winn, siguiendo el pensamiento de Halbwachs, “(...) la memoria está socialmente construida, delimitada e interpretada por grupos subnacionales, sean familiares, religiosos de clase” (Winn, 2015, p. 13) y *de etnias*, destacando con ello la multiplicidad de memorias colectivas que coexisten en una sociedad nacional. Sin embargo, al tratarse de las construcciones de la memoria, es decir, en el terreno de la historización de la memoria, sucede lo que Jelin reconoce como “luchas políticas por la memoria” (2002:39). En la etapa democrática se dispuso en el espacio político una nueva relación de poder entre la sociedad y el Estado nacional:

La lucha se da entre actores que reclaman el reconocimiento y la legitimidad de sus palabras y de sus demandas. Emergen relatos y narrativas que estuvieron ocultos y silenciados a veces, durante décadas, de memorias silenciadas, pero conservadas y transmitidas en el ámbito privado, guardadas en la intimidad personal. Las memorias de quienes fueron oprimidos surgen para dar la versión verdadera de la historia, a partir de su memoria y reclamar justicia. Memoria, verdad y justicia parecen confundirse y fusionarse, porque el sentido del pasado, parte de la necesidad de justicia del presente. (Jelin, 2002, 43).

Estas luchas por las memorias se presentaron y cobraron fuerza en una coyuntura política que debía recomponerse de las traumáticas experiencias golpistas que condujeron al terrorismo de Estado. La conceptualización lograda en las representaciones simbólicas del pasado en tanto lugares de memoria que abren los procesos de repensar el pasado conducen a lo que Jelin llamó “memoria activa”, entendiéndola como “momentos, donde se enfrentan múltiples actores sociales y políticos que van estructurando relatos del pasado y, en el proceso de hacerlo, expresan también sus proyectos y expectativas políticas hacia el futuro” (2002,43). Este es el caso de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom que a través de las prácticas de maternaje (crianza) y de la historia oral transmiten los valores de su cultura. Por esta destreza se convierten en maestras del arte de narrar y la historia adquiere una orientación pragmática de carácter pedagógico. En el caso de la Comunidad Qom de Pampa del Indio se presentan dos circunstancias, por un lado, la existencia de la memoria institucionalizada construida por la historia criolla que responde a la memoria colectiva de la cultura hegemónica, donde lo colectivo es expresión de la ideología con fuerte orientación del Estado. Por otro lado, la existencia de la memoria institucionalizada y preservada bajo las configuraciones de la organización qom se prestan a dar en la actualidad su propia lectura de los procesos históricos.

Las demandas por los derechos insatisfechos de las comunidades de origen inmigrantes, indígenas y afrodescendientes, implica tratar de algún modo las diferencias culturales que influyen en las percepciones, las prácticas y la organización de lo político. También la importancia de considerar este aspecto para propiciar un análisis político y la necesidad de una aproximación intercultural a los derechos humanos como el valor hermenéutico que puede aportar para el estudio del desarrollo político. Si bien los derechos humanos son universales en su naturaleza, sólo pueden reconocerse y analizarse en las expresiones de la cultura y, por tanto, la lucha política por la memoria se expresará con relatos diferentes y distintos generando un movi-

miento de tensión entre memorias hegemónicas y memorias subalternas. Se presentan en este contexto la construcción de lazos democráticos entre Estados y minorías étnicas y culturales situación que requiere de una aproximación intercultural. (Vior, 2013, p. p. 76-77).

En esta dirección, el autor considera que la política se configura por prácticas intra e interculturales siendo *per se* un acto cultural, lo que configura a su vez las instituciones que la representarán.

2.5.1. Mercedes Silva en el contexto regional y en la CQPI

El trabajo de Mercedes Silva junto a otras organizaciones se sitúa en el contexto regional de efervescencia del pensamiento latinoamericano que se estaba produciendo y con ello las influencias de distintas corrientes del pensamiento religioso, filosófico y político que marcarán el tiempo histórico y las bases de la acción sobre las que la Hna. Mercedes Silva desarrollará su trabajo pastoral. Las distintas vertientes del pensamiento fueron transformando y preparando el terreno para iniciar un diálogo intercultural durante la década del 80'. En este contexto se iniciará el proceso de reconstrucción de la memoria de la CQPI, marcado por un recorrido que va de la inculturación en la fe, la hermana M. Silva junto a otros referentes de iglesias cristianas, materializaron el principio teológico de Gustavo Gutiérrez (1983): “beber en su propio pozo”, al referirse a las fuentes de la cultura indígena, desde allí emprendieron el camino hacia la interculturalidad política.

La vida religiosa de la Hermana Mercedes¹⁴ estuvo signada por los acontecimientos de su época, en un contexto de conmoción ideológica, religiosa y filosófica que cristalizó

¹⁴ La futura “Hermana Mercedes” nació como Julia Isabel Silva en la ciudad de Santa Fe el 29 de diciembre de 1931. Según señala un documento de la congregación religiosa a la que perteneció, su familia tenía pasión por la lectura, en un clima de silencio, “cualidad que favorece la reflexión” (Fraternidad, 2013, p. 8). Realizó sus estudios primarios en un establecimiento mixto y finalizó la educación secundaria con el título de Maestra Normal en el Colegio Nuestra Señora del Huerto de Santa Fe en el año 1948. Tomó sus votos perpetuos en 1957 y obtuvo su nuevo nombre como Mercedes. Continuó con la formación terciaria en el Instituto del Profesorado del CONSUDEC (Consejo Superior de Educación Católica) en Buenos Aires, obteniendo el título de Profesora en Letras con la especialización en Gramática Histórica. Posteriormente cursó estudios de Teología y Patrística en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, Provincia de Buenos Aires). La patrología, le confirió conocimientos sobre la pedagogía de los apóstoles. Ya la elección del lugar de estudio condicionó su formación. El Colegio Máximo de San Miguel, a 30 km de Buenos Aires, fue fundado en 1928 y autorizado por el Vaticano cuatro años más tarde. De acuerdo a la Historia del Colegio (Jesuitas, s/f), “al ser durante mucho tiempo la única Casa de Estudios de la Compañía con facultad de dar títulos eclesiásticos en la región, se fue convirtiendo en un Colegio marcadamente Latinoamericano”. Todavía en la época en la que Mercedes realizó allí su formación mantenía el mismo espíritu latinoamericanista. Mercedes Silva estudió en San Miguel en el período inaugural de

en profundos cambios sociales, políticos y económicos. Ante este síntoma de época es importante señalar que durante los años de la formación religiosa de la Hna. Silva^v transcurriría el Concilio Vaticano II (1963-1965) y la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968)¹⁵ ambos acontecimientos dejarían sus huellas en el trabajo pastoral con la CQPI.

2.5.2. El momento político, social y religioso

Ante la proliferación de movimientos populares que reclamaban por sus derechos, a mediados del siglo XX los sectores de la gran burguesía y de las oligarquías terratenientes cerrarían filas para conservar el control monopólico del poder político. En agosto de 1961 en la Conferencia de la Organización de Estados Americanos (OEA) reunida en Punta del Este (Uruguay) se lanzó la “Alianza para el Progreso”, un programa de desarrollo económico de América Latina impulsado por el gobierno de los Estados Unidos presidido por John F. Kennedy (1961-63) y basado en la promesa de cuantiosas inversiones norteamericanas en las áreas de infraestructura, educación y salud, a cambio de que los países de la región rompieran relaciones diplomáticas con el gobierno revolucionario de Cuba y se comprometieran a reprimir las protestas sociales (Morgenfeld, 2012). Esta alianza se reforzó mediante acuerdos internacionales custodiados por las fuerzas armadas, dando paso a la

la Teología y la Filosofía de la Liberación (v. 2.2.3.), por lo que estaba al corriente de los debates que en ese ámbito ocurrieron. Durante su formación fue discípula del teólogo y filósofo Juan Carlos Scanonne (SJ) cuya obra e influencia sobre el pensamiento de la Hermana Silva se discute más adelante (v. 2.2.3.). A fines de 1972 fue elegida para participar en un Capítulo General de la Congregación del Huerto. Viajó a Italia en 1973 donde visitó lugares emblemáticos de su orden. Regresó en 1974. Durante veinticinco años ejerció la docencia en colegios de Nuestra Señora del Huerto. Entre 1975 y 1978 se desempeñó como rectora en el colegio de Villa María del Río Seco (Córdoba), perteneciente a su congregación. En esa época participó en la transformación curricular del colegio. De 1978 a 1982 estuvo destinada en Santos Lugares, Santiago del Estero, pero, al participar en Reconquista, en el Chaco santafesino, en una capacitación en metodología de trabajo popular en INCUPO -Instituto Nacional de Cultura Popular-, se decidió finalmente por la pastoral indígena. En el Chaco santafesino trabajó con comunidades indígenas moquit que estaban invisibilizados como parte del campesinado criollo pobre que trabajaba en las cosechas y en la zafra. En 1985 emprendió la pastoral religiosa en la comunidad qom de Pampa del Indio en la provincia del Chaco donde un año más tarde se sumaron sus hermanas de la Fraternidad Angélica de los Santos y Susana Herrera.

¹⁵Es importante destacar que la Hermana Angélica de los Santos, compañera de vida consagrada de Mercedes, mientras realizaba su licenciatura en Teología en Vaticano, -en ese entonces las religiosas no obtenían el título de doctorado- tuvo contacto al entonces Obispo Auxiliar de Córdoba Enrique Ángel Angelelli en la 1º, 2º y 4º sesiones finales del Concilio. La hermana Angélica trabajará junto a Mons. Angelelli en La Rioja hasta su asesinato el 04 agosto de 1976. Entrevista personal, Córdoba, Setiembre de 2012.

vigencia de la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN). Este cuerpo de ideas basado en la contrainsurgencia justificó los golpes cívicos-militares que comenzaron a darse en distintos países de América del Sur (CEA, 1987; Comblin, 1988-89; Velásquez Rivera, 2006).

Mercedes Silva fue testigo de los cambios políticos y sociales que potenciaron Medellín e impulsaron su propuesta. La opción que adoptó por los pobres llevó a la Iglesia latinoamericana a involucrarse y a quedar envuelta en las tensiones ideológicas de la época. El triunfo de la Revolución Cubana en 1959 y su enfrentamiento con los Estados Unidos radicalizó las luchas por la liberación política y económica. Esta polarización influyó en grupos políticos de izquierda, organizaciones de trabajadores urbanos y rurales y organizaciones de estudiantes^{vi}.

Durante estos años se produjeron sensibles cambios culturales que indujeron importantes transformaciones en las mentalidades colectivas dando cuenta del despliegue y territorialización de la literatura latinoamericana, la inserción de la pedagogía freireana (1970) en la educación latinoamericana de corte popular y crítica, el surgimiento de la Teoría de la Dependencia (Cardozo y Faletto, 1972) como respuesta al desarrollismo, el surgimiento de la Teología de la Liberación como expresión de la Iglesia de los pobres de Latinoamérica y desde 1971, la Filosofía de la Liberación (Arce, 2007; Kohut, 2001; Tobler, 2001). En este terreno fue significativa la influencia del pensamiento de Freire en la formación de la Hna. Mercedes, como lo será Dussel desde la filosofía de la liberación, quien superará esta lógica con su propuesta analéctica. (Ver 2.4.2.). La labor pedagógica del oprimido “indígena” se orientó a enfrentar los argumentos que sostienen para Freire la educación bancaria en tanto “acrítica” en la que el docente concebía de modo pasivo al educando como mero depósito de los saberes que los docentes imparten (Freire, 1970, p 69). El cambio para Freire se basó en una pedagogía desde la praxis transformadora, que parte de reconocer los saberes del educando en relación con el educador, situado en la realidad de ambos. Praxis que sirve de instrumento de liberación desde la fuerza de cambio de la actitud intelectual y de las condiciones materiales de opresión (Op. Cit. p. 155). Para Freire, nadie educa a nadie, como nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan entre sí con la mediación del mundo. Para Freire como para la Hna. Mercedes la “organización” de los sectores oprimi-

dos será la condición imprescindible para el empoderamiento y la superación de las condiciones injustas de vida.

La manipulación aparece como necesidad imperiosa de las élites dominadoras con el objetivo de conseguir a través de ella un tipo inauténtico de “organización”. Si esta resulta de un acto manipulador, las masas populares son meros objetos dirigidos, se acomodan a las finalidades de los manipuladores, mientras que, en la organización verdadera, los individuos son sujetos del acto de organizarse y las finalidades no son impuestas por una élite. (Freire, 1970, p. 190)

Mercedes Silva junto a otras organizaciones religiosas y laicas direccionan la organización de la CQPI y de las MCCQ enriqueciendo este proceso los lineamientos desprendidos de la pastoral popular de Medellín (2005: 75). Estas expresiones del pensamiento y de la acción político-social aportaron al cambio de la pastoral católica y fueron para Mercedes Silva y sus hermanas de la Fraternidad Misionera signos que el Espíritu encarnó en Medellín y sopló fuertemente por toda la Iglesia de América Latina, su fuerza atravesaría el continente llevando semillas de esperanzas a las iglesias cristianas del mundo (Fraternidad, 2013, p. 27). Por esos años Mercedes Silva estudiaba y profundizaba el sentido del cambio en la propia Iglesia y desde la realidad social en la que vivía^{vii}.

2.5.3 Alfabetización y empoderamiento desde la cultura

Paulo Freire constituyó un significativo aporte para el trabajo pedagógico de la hermana Mercedes¹⁶, el método de alfabetización de freiriano en las comunidades marginales, oprimidas, fue tomado como referencia para trabajar desde la inculturación en la fe con la CQPI. Angélica de los Santos recuerda:

Sin duda la obra del gran Paulo Freire marcó significativamente nuestro trabajo, pero Mercedes era una creativa nata, su sensibilidad supo catalizar las circunstancias y creó una pedagogía singular que nos vinculaba con la CQPI y en particular con lasqom lashepi -mujeres qom-. (Op. Cit. Angélica de los Santos: 2016)

En coincidencia el trabajo de alfabetización de ambos se da en la cultura popular orientada al empoderamiento de las comunidades marginadas para la liberarse de las condiciones de opresión, propósito que se sostendrá en la lucha por la igualdad de los derechos políticos. A fines de la década del 80' y en los años 90', Mercedes Silva diseñará un

¹⁶ Angélica de los Santos. Entrevista. (2016)

“ACECHEDARIO” de letras y vocales del alfabeto toba utilizados para escribir los materiales trabajados en los talleres de capacitación para la CQPI ¹⁷. Freire (2015) para quien “la lectura del mundo precede a la lectura de la palabra”, consideraba que antes de iniciar el proceso de alfabetización, era necesario llevar al educando a asumirse como sujeto de aprendizaje, como ser capaz y responsable. De esta manera se podría sobrepasar la comprensión mágica de la realidad y desmitificar la cultura letrada. Durante este proceso el estudiante desarrollaría una visión crítica que le permitiría convertirse en un agente de cambio y/o producción cultural, en oposición al modelo de reproducción cultural que imperaba en la escuela. En sintonía con el pensamiento filosófico de la liberación y con la teología de la liberación el pedagogo brasileño, estimaba que, dentro de las condiciones históricas de la sociedad, era indispensable una amplia concienciación de las masas a través de una educación que les permitiera reflexionar sobre su condición histórica. Mercedes Silva así lo entendió, su formación religiosa y el contexto de época al que pertenecía y con el cual estuvo comprometida, delinearon las estrategias que utilizaría en el trabajo de memoria y reconstrucción de la historia de la CQPI. En este sentido, el ACECHEDARIO, sólo fue un instrumento para que los qom reconocieran su lengua escrita pero de ningún modo para suprimir la variedad dialectal con la que hablaban las distintas comunidades indígenas qom de Pampa del Indio. Mercedes Silva defendió activamente las expresiones histórico-territoriales de la lengua madre y el derecho a una educación bilingüe intercultural¹⁸. Las similitudes con la obra del maestro son significativas, Freire piensa la transformación desde la praxis, reconociendo una estructura social que históricamente utilizó una pedagogía que dominó las conciencias “la pedagogía dominante es la pedagogía de las clases dominantes” (Freire, p. 3), la hermana Mercedes, realiza su trabajo pedagógico diferenciándose de la educación sistemática “porque la imparte el opresor, solo habrá transformación y libertad desde el poder y los trabajos educativos realizados por el oprimido, con el proceso de su organización” (Freire, 2002, p. 47).

Recuerdo una palabra que me quedó siempre fue “Organización”, eso me quedó siempre. En un principio yo no entendía nada lo que decía Mercedes, ¿qué es la organización, para

¹⁷ Material inédito, archivo personal.

¹⁸ La educación bilingüe intercultural parte de la crianza y socialización en lengua materna. Sylvia Sandoval.

qué sirve? Y muchas veces al correr el tiempo es como que uno iba aprendiendo, entendiendo mejor lo que quiere decir esa palabra. A partir de ahí como que voy descubriendo la importancia de las cosas que hacen las mujeres. Por ejemplo, mejorar la situación de las familias. Nosotras no podíamos coser, cortar alguna blusa, no sabíamos tejer algunas prendas, y eso fue de ayuda para nosotras porque a partir de cómo hacemos esas tareas es como que una va “despertando” para que otra cosa puede hacer en el “futuro”. Porque una aprende una cosa y después termina eso y quiere aprender otra. (Silvestre Juana, MCCQ, 2011)

La hermana Mercedes consintió que la pedagogía de Freire era humanista y liberadora y trabajó con su influencia. Las MCCQ como oprimidas descubrían el mundo de la opresión y se comprometían en la praxis, anhelando su propia transformación. Mercedes Silva también propició el diálogo y la esperanza características en la obra de Freire. La búsqueda de la memoria, se inscribe en la esperanza, el trabajo de memoria activó en hombres y mujeres con la necesidad de reconocer un pasado valioso en la CQPI y con ello el derecho de pronunciar su existencia, al reconocimiento de su identidad cultural y su historia. El amor, la humildad y la solidaridad son también para la hermana Mercedes los fundamentos del diálogo horizontal, al que alude Gadamer (1998) referido al carácter de apertura sincera hacia el otro mediado por la conversación y también como sostendrá Freire, resaltando que “la confianza hace que los sujetos dialógicos se vayan sintiendo cada vez más compañeros en su pronunciación del mundo” (2002: 105). El trabajo de memoria realizado por la religiosa en la CQPI es concebido con el propósito de visibilizar la secularización temporal tensionando las configuraciones del discurso hegemónico sobre el pasado “es necesario cambiar estas imágenes construidas, el pensar crítico es capaz de generarlo” (Op. Cit. p. 107). Influenciada por Freire toma el sentido de dialogicidad en tanto proceso de transformación de las condiciones de vulnerabilidad de la CQPI y de las MCCQ para el empoderamiento cultural, Mercedes Silva fue plenamente consciente de la importancia de mantener la diferencia cultural como punto de partida para el diálogo entre culturas. Pablo Gentili sostendrá en su trabajo sobre Pedagogía de la Igualdad (2015), el valor de una educación democrática fundamentalmente político y cultural: “la acción educativa cambia a los seres humanos, y son ellos los que pueden cambiar el mundo” (Op.Cit., p. 14), para Gentili no es suficiente con universalizar el acceso a la educación, sino asegurar el acceso a condiciones de igualdad, esto es superar la injusticia social histórica caracterizada por la extrema desigualdad entre los niños y las niñas latinoamericanos, generadas por las marcas

de origen que llevan como estigmas en tanto la pobreza, la etnicidad, el género, la marginalidad, a su vez acentuada por la segregación de sistemas educativos. Aspectos que fueron profundamente trabajados por los principios de la filosofía y la teología de la liberación en el contexto de época del presente estudio. Desde este proceso de transformación la recuperación de la memoria y la reconstrucción de la historia materializaban logros de empoderamiento cultural y el inicio de la lucha por los derechos conculcados.

2.5.4. Huéspedes en territorio Qom¹⁹

Para Mercedes Silva y sus hermanas de congregación la fuerza del Espíritu las convirtió en huéspedes en territorio indígena, tal condición representaría para las hermanas una vida comprometida con las necesidades del pueblo indígena. En sus fichas de trabajo la Hna. Mercedes escribe sobre la importancia de la intención misional: “Para que la verdad revelada acerca de Jesucristo, Dios y Hombre, sea anunciada fielmente en los diferentes contextos culturales en orden a una auténtica inculturación cristiana”. (Silva, 2009). Pensamiento que expresa su formación religiosa en el entorno de los pueblos de Latinoamérica y la dispone para trabajar con el pueblo Qom de Pampa del Indio. El rumbo de su acción pastoral estuvo inicialmente marcado por el sentido religioso de inculturación en la fe, sin embargo, los nuevos contextos de época y de legitimación de derechos civiles y políticos demarcarán un nuevo camino en el que estos procurarán legitimarse avanzando hacia su concreción en las prácticas ciudadanas. En este terreno la inculturación en la fe avanzaría hacia la interculturalidad política, expresión de las recuperadas democracias y síntoma de las nuevas ciudadanías. Esto constituirá una fuerte inspiración para la propuesta pastoral y pedagógica que Mercedes Silva comenzaría a realizar con el pueblo Qom²⁰.

¹⁹ Por sugerencia de la Hna. Angélica de los Santos se ha subtitulado así.

²⁰ El trabajo de Mercedes Silva con la CQPI y las MCCQ revela fuertes influencias de las ideas de cambio inspiradas por una ética que impulsaba a hombres y mujeres de la Iglesia a intervenir en la práctica social para modificar las estructuras, en ese contexto la hermana Mercedes Silva y otras religiosas decidieron la creación de la Fraternidad Misionera de Nuestra Señora de América. La Fraternidad no dependía de ninguna orden. Se inicia como un desprendimiento de la Congregación de las Hermanas del Huerto con el propósito de vivir más a fondo el carisma fundacional de las Hermanas del Huerto, según lo expresó su Fundador el obispo Antonio María Gianelli. Él decía: "Las Hijas de María -así se llamaban al principio- irán donde otras religiosas no pueden ir...". Siempre nos ilusionó el dinamismo que él quería y soñaba para sus hijas. (de los Santos, 2016). Mercedes

En 1984 Mercedes Silva, Angélica de los Santos y Susana Herrera se radicaron en la localidad de Pampa del Indio junto a la etnia qom que cien años después de la conquista se mantenía como símbolo de resistencia cultural. El problema al que debían hacer frente estaba caracterizado por la discriminación social, la pobreza y el abandono del Estado. En las memorias de la Fraternidad Misionera escribió la Hermana Mercedes lo siguiente:

Cuando llegamos al Chaco, en 1984, empezamos a conocer la situación de los indígenas Tobas en Pampa del Indio. Notamos al llegar que la tierra era fértil y potencialmente rica. Pero los Tobas estaban marginados y solo se los tenía en cuenta, como mano de obra barata, durante la carpida y cosecha de algodón. Descubrimos entonces que no eran solamente pobres, sino que eran discriminados porque tenían una cultura distinta. (2004, p. 15).

La realidad que encontraron las hermanas de la Fraternidad las llevó a emprender su trabajo pastoral:

Aceptamos el desafío y, desde entonces consideramos como un privilegio la posibilidad de estar junto a los Qom. ¿Qué hemos hecho? Acompañarlos en sus deseos de aprender, en sus intentos de organizarse, en sus alegrías y tristezas, en sus luchas por la tierra y por una educación que respete su cultura, también en la recuperación de su memoria histórica. (2004, p. 16).

El empoderamiento de las mujeres y de los hombres de la comunidad Qom requería un profundo reconocimiento de los valores de su cultura. O, como sostendría Mercedes Silva retomando las palabras de Gustavo Gutiérrez, “beber en su propio pozo”, aludiendo al beber en la propia cultura y al inicio del recorrido espiritual que provoca. Desde su llegada, Mercedes convivió estrechamente con la comunidad Qom. Al iniciar el trabajo con mujeres y hombres, se fue interiorizando en su cultura y cosmovisión²¹. De este modo amplió sus conocimientos, para orientar los objetivos de su trabajo pastoral y educativo. Desde 1986 comenzó su actividad docente en la fase preparatoria para el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen (CIFMA) de nivel terciario (Fraterni-

Silva y sus hermanas de la Fraternidad Misionera vivirían en los años siguientes experiencias pastorales intensas en un período político violento e incierto dedicando sus vidas a los pueblos indígenas.

²¹En sus notas de estudio se hallan citas de historiadores del Chaco como Marcos Altamirano, Ernesto J. Maeder, Carlos, P. López Piacentini, de estudios antropológicos de Miguel A. Palermo, German Burnisenn, José Braustein, Elmer Miller, Patricia Vuoto, Pablo Wright y Rodolfo Kush, así como filosóficos y teológicos, como los de Enrique Dussel y Gustavo Gutiérrez. Ver fichas de lecturas en Anexo.

dad, 2015, p. 9). En la comunidad indígena de Pampa del Indio las hermanas se encontraron con misioneros de confesiones distintas integrantes de la Junta Unida de Misiones (JUM) entre los que se encontraban entrañables colaboradores como Alberto Buckwalter y Lois Litwillwer de Buckwalter, Berta y Willi Horst, Ana y Quito Kingsley, Ute y Frank Paul, Ricardo y Ruth Friesen, con los que entablaron relación de amistad²². Así fue que durante un intercambio de experiencias unas mujeres qom entregaron a las hermanas un mensaje de una indígena australiana que las marcaría profundamente. El mensaje decía lo siguiente: “Si vienes a ayudarme, estás perdiendo el tiempo. Pero si vienes porque tu liberación está ligada a la mía, entonces, trabajemos juntos” (Fraternidad, 2013, p. 15). Sensibilizadas por esta advocación, las misioneras comprendieron que sólo con una actitud de respeto podrían acercarse a un pueblo con historia, cultura y cosmovisión distintas a la del blanco. Durante veinticinco años se sintieron privilegiadas por poder compartir con los Qom su sabiduría ancestral y profunda espiritualidad. En este tiempo entablaron vínculos con otros grupos y comunidades religiosas de la Iglesia Católica que realizaban trabajos similares en el norte y sur del país. Fruto de esos encuentros fue la creación del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA).²³

El trabajo de las tres hermanas se dirigió a enfrentar las necesidades más urgentes de la comunidad, como el acceso a la propiedad comunitaria de la tierra como medio de subsistencia, la revalorización del trabajo desde las necesidades de la comunidad, la capacitación en oficios, la construcción de viviendas adecuadas a la cultura y de acuerdo a sus parámetros de salud, el acceso a la atención de la salud y a la educación pública. El advenimiento de la democracia propició el debate político sobre los Derechos Humanos y sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Mercedes Silva y sus hermanas tenían una

²² Angélica de los Santos, Córdoba, 2015.

²³ ENDEPA es el organismo ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen (CEPA) de la Conferencia Episcopal Argentina. Surgió como resultado de un proceso iniciado formalmente en el 1er. Encuentro Nacional de Agentes de Pastoral en Zonas Indígenas que se realizó en Buenos Aires en 1980. Fue un encuentro importante, alentado por los obispos Jaime de Nevares por el Sur, así como por Dante Sandrelli, Gerardo Sueldo y Jorge Kemerer por el Norte. Estos equipos eclesiales crecieron y en noviembre de 1984 la Conferencia Episcopal creó la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen (CEPA) que reunió a estos agentes en el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). Entre 1985 y 1995 se alcanzó un mayor reconocimiento a los Pueblos Indígenas, hasta que la Reforma Constitucional de 1994 reconoció explícitamente sus derechos. Por la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América del Sur participaban en ENDEPA las hermanas Mercedes Silva, Angélica de los Santos y Susana Herrera (de los Santos, 2016).

sólida convicción con respecto al trabajo que debían realizar en Pampa del Indio con la comunidad Qom. A fines de la década de los '80 Mercedes Silva se desempeñó como profesora en el curso de capacitación de Auxiliares Docentes Aborígenes (ADA) en Presidencia Roque Sáenz Peña. Esta y otras experiencias, avaladas por la nueva legislación indígena de la Provincia del Chaco, sirvió de antecedente, para que en 1995 se fundara el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborígen (CIFMA), un Instituto de Educación Superior dependiente del Consejo General de Educación de la provincia²⁴. Mercedes Silva se desempeñó en la cátedra de Historia del Pensamiento y la Cultura Aborígen del Gran Chaco. Ada López, ex alumna y egresada del CIFMA, recordaba:

Mercedes nos ayudó a mover las cenizas que cubrían las brasas que cada uno teníamos en nuestro interior. Eso que ocultábamos, tímidamente comenzó a visualizarse a través de los Relatos contados por mi Pueblo. Hoy tenemos Fuego. (Fraternidad, 2013, p. 18).

Como se presenta en la extensa nota del estado de la cuestión²⁵, las provincias de Chaco y Formosa son pioneras en legislación indígena²⁶. El retorno de la democracia y la consolidación del trabajo de las organizaciones no gubernamentales con las comunidades indígenas fue madurando el proceso de empoderamiento lo que hizo posible que se manifestaran abiertamente los reclamos por los derechos indígenas largamente silenciados²⁷. Como parte de este proceso de apertura los dirigentes indígenas comenzaron a presentar sus demandas ante las instituciones de gobierno:

Orlando Sánchez y el Diputado Nieves Ramírez, coincidían con sus hermanos wichis que los reclamos venían de sus ancestros y que pese que estaba estipulado en el artículo 34° de la Constitución Provincial de 1957, nunca se había debatido la cuestión indígena en el recinto del Parlamento Chaqueño”. (Bournissen, 2007, p. 9).

²⁴El CIFMA comenzó a realizar un arduo trabajo de investigación sobre los pueblos indígenas del Chaco que publicó entre 1995 y 2009 con el aval de la Junta Unida de Misiones (JUM), ENDEPA y el Ministerio de Educación de la Provincia del Chaco. Las actividades de la Hermana Mercedes Silva con las familias y mujeres Qom, del mismo modo que las vinculadas al ejercicio docente en CIFMA, dan cuenta de su compromiso con el estudio de las culturas Qom, Wichí y Pilagá.

²⁵ Ver punto 2.4.4 Contexto actual y regional.

²⁶Decreto N° 1019 del /30/09/87 del Poder Ejecutivo Provincial y su Reglamentación por Decreto N° 2749/87. Reglamenta la Ley 3258 suscripto el 27/11/1987. Publicado el 27/01/1988 en el Boletín Oficial de la Provincia del Chaco. 05742 (Zamudio, 2016).

²⁷La Ley Provincial del Aborígen N° 3258 fue promulgada por el Gobernador Florencio Tenev en setiembre de 1987.

La Ley Provincial del Aborigen (1987) fue un hito importante en la reivindicación de los derechos de los indígenas chaqueños. En el Capítulo I, “De los Principios Generales de la Ley, el Artículo 1° declara como objetivo primordial el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas, mediante el acceso a la propiedad de la tierra y la asignación de los recursos necesarios para reactivar sus economías, la preservación, defensa y revalorización de su patrimonio cultural, su desarrollo social y su efectiva participación en el quehacer provincial y nacional (ADATICI, 1990). Con esta ley se creó el Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH), el organismo provincial autárquico encargado de los asuntos indígenas. El IDACH está administrado por representantes electivos de las etnias mayoritarias (Qom, Wichi y Moqoit). Mercedes Silva tuvo un papel muy importante en la promulgación de la ley y en la creación del Instituto. En 1994 en la Convención Nacional Constituyente reunida en Santa Fe se reformó la Constitución Nacional. Como miembro de ENDEPA, Mercedes Silva acompañó a la delegación indígena de la Provincia del Chaco²⁸.

En octubre de 1993, como fruto de los trabajos anteriores, representantes indígenas junto a ENDEPA elevan un documento a distintos grupos políticos, a legisladores, a dirigentes y a la sociedad en general. Se solicitaba que en la reforma de la Constitución Nacional se incorpore como tema a tratar el reconocimiento de la identidad étnica y cultural de los pueblos indígenas”. (ENDEPA, 2007, p. 14)

Dicho documento contó con la participación de representantes de los pueblos Kolla, Tapiete, Wichi, Pilagá, Toba, Mocoví, Mapuche, Chañé y Chiriguano. El documento dio forma al reclamo indígena para ser reconocidos como “pueblos preexistentes que habitan la Argentina desde siempre” (ENDEPA, 2007, p. 51). A la vez reclamaba que ante la inminente reforma de la Constitución Nacional se reconociera la existencia y los derechos de los pueblos indígenas. Asimismo, solicitaba que se declarara a Argentina como país pluriétnico y pluricultural. El documento establecía que los derechos reclamados son inherentes a la propiedad de la tierra en forma comunitaria y a los recursos naturales que en ella exis-

²⁸ En Santa Fe estuvieron presentes los siguientes dirigentes indígenas del pueblo Toba: Rubén Saravia, Marcos, M. Gómez, Timoteo Segundo, Miguel Gómez, Bernardo Saravia, David Zacarías y Vicente Galván (ENDEPA, 2007, pp. 14-18).

ten. Reclamaba para los pueblos indígenas el derecho a la educación en la lengua materna y en su propia cultura, a la propia organización y al reconocimiento jurídico de la misma. El documento exhortaba asimismo a la derogación del inciso 15 del artículo 67° de la Constitución Nacional de 1853 por su autoritarismo religioso (ENDEPA, 2007, p. 20).²⁹

Durante esos años el trabajo de Mercedes Silva y sus hermanas atendió distintos aspectos de la comunidad Qom, pero ellas se centraron de modo particular en las mujeres, las *Qomlashepi*, a quienes acompañaron en sus deseos de aprender y de organizarse, en su lucha por la propiedad de tierra, en el acceso a la educación en su propia lengua materna y en la recuperación de su memoria histórica. Aureliana González; Juana Silvestre y Graciela Arenales (Madres Cuidadoras de la Cultura Qom) recuerdan su intenso compromiso:

Gracias a ella pudimos despertar porque estábamos como dormidas. Nos ayudó lo que ella rescató en sus escritos. Cuando hacíamos con ella ese trabajo algunos de los nuestros nos criticaron y decían que eso de recordar nuestros relatos, mitos y costumbres de antes, no era cosa buena. Pero lo mismo seguimos adelante. Mercedes nos ayudó también a pensar las leyes y la historia de nuestro pueblo, movió nuestro pensamiento, nos acompañó para poder pensar. Nos guió para que nosotras mismas pudiésemos pensar solas. (Fraternidad, 2013, p. 15).

A fines de la década de 1990 las hermanas apoyaron a las mujeres qom a poner en marcha un proyecto para la recuperación de su cultura. La crisis económica y política que preparó el estallido social del año 2001 hizo imposible la concreción de la propuesta que había sido presentada ante organizaciones nacionales e internacionales de financiamiento. Con el padrinazgo de la Orden de la Merced y el acompañamiento de las hermanas, por fin en 2003 las mujeres iniciaron el proyecto Madres Cuidadoras de la Cultura Qom / *Nate'elpi Nsoquiaxanaxanapi*. A través de distintas actividades se trabajaría en el rescate y puesta en valor de prácticas fundamentales como los relatos ancestrales, la crianza y los modos de vida. Entre 2003 y 2006 se editaron numerosas cartillas y folletos en los que se recuperaba los valores de la cultura entre los que se cuentan:

- ✓ Láminas que muestran a los habitantes de las lagunas, del monte y del río.

²⁹ El artículo 67 inciso 15 de la Constitución Nacional de 1853 establecía, en referencia a las atribuciones del Congreso: "Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo". O sea, que la Constitución promovía la libertad de cultos, pero obligaba a convertir a los indígenas a la fe católica (Zamudio, 2016).

- ✓ Dibujos de aves autóctonas.
- ✓ Serie Relatos Bilingües: *El Pinyo'olec*; *El Ñandú del cielo*; *Sol, Luna y No'ote*; *Leyendas de Pájaros*; *La Mujer Caníbal*.
- ✓ Serie Qomi Qom: Cartilla 1, *Nuestras Familias*; Cartilla 2, *Nuestros Lugares*; Cartilla 3, *Nuestras Costumbres*.
- ✓ Dibujos de árboles y de plantas comestibles y medicinales.
- ✓ Calendario Qom 2007 y 2008: *El paso del tiempo según el Pueblo Toba*.
- ✓ *Relatos Qom* (2009). 2° Reimpresión.³⁰
- ✓ Etnojuguetes de paño de animales del monte para los jardines de infantes. (Sandoval, 2013, pp. 33-35)

Estas actividades tuvieron un fuerte impacto en la comunidad educativa indígena de Pampa del Indio y fueron reconocidas por el sistema educativo provincial. En el año 2006 el Ministerio de Educación de la Provincia del Chaco publicó láminas con ilustraciones de animales realizadas por las Madres que fueron utilizadas como materiales didácticos en Educación Bilingüe Intercultural Qom-Español en los niveles Inicial y Primario. Los contenidos seleccionados por las mujeres se centraron en los relatos del pueblo Qom.

Durante esos años fue cristalizándose una forma innovadora de trabajar sostenida por las convicciones y las circunstancias de aquel grupo de mujeres diferentes en cultura y en historias de vida. Con profunda alegría Mercedes compartió esta experiencia en un encuentro con sus hermanas de Fraternidad:

Hoy la mayoría de los Qom nos consideran sus aliadas: las mujeres nos cuentan sus proyectos y las ayudamos a concretarlos, las organizaciones nos invitan a opinar en sus deliberaciones y aceptan muchas veces nuestras sugerencias, visitamos a veces sus templos y participamos en sus celebraciones religiosas, basadas en la Biblia y en sus expresiones culturales. (Fraternidad, 2004, p. 17).

En 2007 Mercedes Silva y sus hermanas de la Fraternidad comenzaron a trabajar con un equipo de docentes universitarios en un proyecto extensionista subsidiado por la Secretaría de Políticas Universitarias (SPU) de la Nación. Los logros alcanzados posibilita-

³⁰ Compilación de relatos ancestrales.

ron continuar durante los años siguientes en proyectos conjuntos de extensión, investigación y docencia, interdisciplinarios e interinstitucionales entre la Facultad de Humanidades y la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional del Nordeste. De este modo se inició un proceso de diálogo intercultural entre actores de distintas instituciones. Las Madres Cuidadoras, en calidad de peagogas de la cultura participaban en la formación de grado para el Nivel Inicial en contenidos orientados a la educación bilingüe intercultural con pueblos indígenas. En ese tiempo los primeros encuentros resultaban un gran desafío:

Las hermanas nos presentaron a las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, - me sentía extranjera en un mundo diferente-. Las actividades se desarrollaron en el Salón de las *Nate'elpi* en Pampa del Indio y en la Facultad de Humanidades, en el Campus Resistencia. Las mujeres hablaban poco el español, Mercedes coordinaba las reuniones estableciendo un puente de comunicación entre las *Nate'elpi* y el equipo, aclarando los objetivos y generando espacios de conversación. Se inició para las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom una nueva etapa de trabajo, la Universidad las reconocía como Pedagogas Naturales de la Cultura y las convocaba a capacitar a las alumnas de la Carrera del Profesorado de Educación Inicial en las Prácticas de Maternaje Qom en la enseñanza bilingüe intercultural. Mercedes Silva acompañó junto a sus hermanas el entusiasmo de las *Nate'elpi*, cuidando siempre que se les diera un trato respetuoso a los conocimientos que ellas compartían. Nuestro vínculo fue profundizándose, el carácter interdisciplinario e interinstitucional nos permitió organizar objetivos y actividades para las distintas propuestas sugeridas por las Madres Qom para dar soluciones a las distintas problemáticas de la comunidad. Las acciones extensionistas dieron paso a los proyectos de investigación y de docencia, y en los últimos años se realizaron acciones de transferencia (...). (Sandoval, 2013, p. 47).

El 5 de marzo de 2009 falleció Mercedes Silva. La Angélica, compañera de vida pastoral y peregrina en la fe como Mercedes Silva manifestaba:

El rumbo que tomó su vida –y la de otras varias que nos largamos por la misma huella- no se decidió por lecturas y estudios doctos, que también los tuvo, sino por un fuerte viento del Espíritu de Dios quien es el que, invisiblemente, conduce la marcha de la Historia (...). (De los Santos, 2011):

Capítulo 3: Metodología preguntas, hipótesis y objetivos

Reconstruir la memoria histórica de la CQPI y proponer un enfoque procedente de la filosofía intercultural constituye un desafío para hacer un trabajo en perspectiva filosófica a partir de fuentes no filosóficas reconociendo en esto vertientes de conocimiento que difieren en sus tradiciones epistémicas, pero que sin embargo, pueden contribuir con elementos propios de la tradición y crítica disciplinar. Es necesario reconocer que el objeto de estudio pertenece a las experiencias históricas por lo que en su análisis se conjugan aportes provenientes de disciplinas de las ciencias sociales que, como la historia, la etnohistoria y estudios culturales procedentes de la antropología, tienen su referencia en el trabajo de campo. En cuanto a la metodología empleada fue pensada como abordaje “dialógico” de autores que parten desde estudios fenomenológicos o hermenéuticos procedentes de la filosofía con fuentes de estudios de campo como los trabajos de Mercedes Silva y los realizados durante la ejecución de proyectos de investigación y de extensión de la tesista. Este abordaje dialógico se sitúa desde un enfoque mediado por la traducción intercultural, dado que propone encontrar similitudes, analogías, contrastes, equivalentes entre las nociones teóricas presentadas con las expresiones provenientes del caso de estudio que permitan el entendimiento y la comprensión para la interpretación en clave intercultural. La perspectiva hermenéutica permite que desde el trabajo de campo se desarrolle empatía y alteridad, disposiciones necesarias para el diálogo. Ambas cualidades son necesarias para entender las construcciones de historicidad que la memoria qom ha ido configurando en el período de estudio abordado en el presente trabajo.

El trabajo seguirá las siguientes pautas:

- Partir de herramientas filosóficas como diálogo/conversación, alteridad, traducción intercultural, memoria, para analizar las experiencias de reconstrucción de memoria histórica en relación con un “otro” culturalmente distinto -la CQPI y las MCCQ- para mediante ellas contextualizarla en la Filosofía Intercultural y analizar sus expresiones;
- Trabajar desde una noción de traducción intercultural que exprese la recuperación de la memoria y la historia orientada a entender la importancia de ese proceso en una perspectiva de construcción de ciudadanía, lo que requerirá;

- Considerar la naturaleza histórica del caso de estudio, con el aporte de referencias teóricas provenientes del análisis desde la historia reciente, de la etnohistoria y de los estudios culturales procedentes de la antropología, centrados en la crítica actual y en relación con la interculturalidad, considerando las experiencias de carácter regional. Merecen especial consideración los aportes teológicos que de modo particular permiten la traducción en perspectiva intercultural del trabajo de inculturación en la fe realizado por la Hna. Mercedes Silva, para
- Arribar a conclusiones de pertinencia filosófica que den cuenta de la importancia ético-política que presentan las prácticas interculturales en el recorrido de la experiencia histórica del caso de estudio.

Se trabajará a partir de fuentes no filosóficas (relatos, biografías, etc.), algunas provenientes de archivos y de bibliografía específica, en tanto otras fueron relevadas en el trabajo de campo, para reconstruir desde la historia reciente, los dos procesos distintos y complementarios sobre los que se configuró el pasado histórico de la CQPI. En el proceso de recuperación de la memoria y reconstrucción de la historia de la CQPI tuvo un papel fundamental la Hna. Mercedes Silva, quien durante veinticinco años realizó su obra pastoral orientada a la recuperación de la memoria para restituir la esperanza y el protagonismo al pueblo indígena. El trabajo de memoria caló profundamente en la tradición oral del pueblo qom, lo que facilitó la reconstrucción de la historia oral y el pasaje a la historia escrita del pueblo qom. En este proceso tuvo un papel relevante el trabajo de reconstrucción de la historia realizado por las MCCQ a través de los relatos y narraciones de historias de vida.

Sin descuidar el horizonte de la filosofía intercultural en el que se sitúa el estudio, este abordaje se orienta por las características del “pensamiento crítico” en la que según Cullen (1996) concurren modos de analizar enfrentando nociones teóricas con expresiones prácticas -fuentes históricas- provenientes de otra cultura. Esto supone una mirada “dialéctica” dirigida a constituir una racionalidad hermenéutica, mediada por el carácter simbólico en que se sostiene la traducción intercultural, por lo que requerirá “interpretar el contexto en que se expresa la dialéctica entre teoría y práctica” e introducir la mirada hacia cuestiones que hacen a la racionalidad “ético-política” (Citado por Berisso, Cullen, 1999: 26) ,que

en el caso de la filosofía intercultural, se presenta interpelando la realidad (Panikkar, 2004).

En el presente trabajo los registros de campo se realizaron desde un abordaje etnográfico orientado por el carácter etnohistórico y situado en la tradición oral de la CQPI. El análisis de los registros obtenidos se contrastó con investigaciones de la historia del Chaco contextualizadas en la temática abordada. Los relatos de vida, que se utilizan en este estudio como recorte sobre el que se aplica la interpretación filosófica, fueron recopilados en los Talleres de Historia Oral Qom (THOQ) llevados adelante por la autora de esta investigación durante la ejecución de los proyectos extensionistas y de investigación de 2007 al 2015³¹. En estos talleres las narraciones se registraron en soporte gráfico y audiovisual, en

³¹Proyectos de investigación y de extensión dirigidos, codirigidos y en los que participó como integrante la autora de la tesis: 1) Proyectos de investigación: 1.1.2015-2018: Directora PI H001 “Las Prácticas de Maternaje Qom y su aporte a la formación de grado en Educación Bilingüe Intercultural en contextos sociales con Pueblos Indígenas. Tercera Etapa”. Res. CS N° 984/14. Secretaría General de Ciencia y Técnica, UNNE. 1.2. 2013-2014. Co- Directora PI H005 “Las Prácticas de Maternaje Qom y su aporte a la educación inicial en contextos sociales con pueblos Indígenas. Segunda etapa. Res. CS 960/12. Secretaría General de Ciencia y Técnica, UNNE. 1.3. 2010-2012 Co- Directora PI H004 “Las prácticas de maternaje Qom y su aporte a la educación inicial en contextos sociales con pueblos originarios”. Res. CS N° 921/10. Secretaría General de Ciencia y Técnica, UNNE. 1.4. 2015-2018. Investigadora del PI H006 “Las mujeres indígenas en la Provincia del Chaco: del espacio doméstico al espacio público”. Res. CS N° 155/15. 2) Proyectos de extensión: 2.1. 2016- Directora proyecto “Fortalecimiento del trabajo intercultural con las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. Res. CS N° 119/16. Facultades de Humanidades, Arquitectura y Urbanismo, y Ciencias Agrarias, Programa “Universidad en el Medio” (Secretaría General de Extensión, UNNe). 2.2. 2015- Directora proyecto “Fortalecimiento del trabajo intercultural con las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom - de Pampa del Indio, Chaco”. Segunda etapa. Res. CS N° 006/15, Facultades de Humanidades, Arquitectura y Urbanismo, y Ciencias Agrarias, Programa “Universidad en el Medio” (Secretaría General de Extensión, UNNe). 2.3. 2014 Directora proyecto “Fortalecimiento del trabajo intercultural con las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom - de Pampa del Indio, Chaco” Res. CS N° 055/13. Facultades de Humanidades, de Arquitectura y Urbanismo y de Ciencias Agrarias, Programa “Universidad en el Medio” (Secretaría General de Extensión, UNNe). 2.4. 2013. Directora proyecto “Fortalecimiento del desarrollo comunitario: en actividades de promoción ambiental y cultural de las Madres cuidadoras Qom de Pampa del Indio, Chaco”. Facultades de Humanidades, Arquitectura y Urbanismo y Ciencias Agrarias, Programa “Universidad en el Medio” (Secretaría General de Extensión, UNNe) de la Universidad Nacional del Nordeste. Res. CS N° 1039/12. 2.5. 2012 Directora proyecto “Fortalecimiento del desarrollo comunitario: Las tradiciones curativas en las prácticas de maternaje Qom de las -Nate’elpi Nsoqixanaxanapi- de Pampa del Indio, Chaco”. Facultades de Humanidades y Arquitectura y Urbanismo, Programa “Universidad en el Medio” (Secretaría General de Extensión, UNNe). Res. CS N° 964/11. 2.6. 2011- Directora proyecto “Fortalecimiento del desarrollo comunitario en actividades de promoción ambiental y cultural a las Madres Cuidadoras de la cultura Qom -Nate’elpi Nsoqixanaxanapi- de Pampa del Indio, Chaco.” Res. CS N° 935/10, UNNE. 2.6. 2010. Directora proyecto “*Aviaq Colaxague* Al monte nosotros vamos”. Res. CD N° 116/10, Pampa del Indio, Parque Natural Provincial de Pampa del Indio (7, 21 y 27 de agosto, en el marco del PI “Prácticas de Maternaje Qom y su aporte a la Educación Inicial en contextos sociales

esta instancia se trabajó en pequeños grupos de tres o cuatro integrantes lo que permitió una comunicación fluida durante el registro. Las MCCQ hablaban en su lengua, debatían y acordaban la narración a transmitir, alcanzado el consenso, conferían a una de ellas la facultad de traducir las decisiones. Esta modalidad propició un intercambio permanente entre los intereses de la investigadora y los de las MCCQ, lo que permitió reconocer la configuración de un complejo que, situado en la habitación de la cultura qom, disponía el diálogo intercultural involucrando a propios y extraños. Los elementos de este complejo comprendían las formas en que se habla, las jerarquías entre quienes pueden hablar como expertos, el tono y volumen de la voz, el orden de la palabra, el modo de las miradas, los gestos y posturas que iban configurando las condiciones perceptivas de la narración en el espacio y la duración de la palabra. Todo imprimía un sello singular al método y a las estrategias de investigación. En esta dinámica de trabajo se renovaron los modos de comprensión entre culturas distintas, en tanto cada participante imprimió un sello cultural propio a los modos de expresarse. La lectura de bibliografía citada precedentemente, contribuyó a contextualizar los registros de campo con argumentaciones teóricas.

El carácter eminentemente participativo del trabajo realizado junto a las MCCQ en proyectos de investigación dio gran fluidez al abordaje intercultural debido al involucramiento de las participantes. Las historias de vida y la narración de relatos permitieron vincular entre sí momentos de recuperación de la memoria y de reconstrucción de la historia propuestas en la hipótesis del presente trabajo. En este marco, se interrelaciona la bibliografía, los materiales de estudio de la Hna. Mercedes, los registros de campo y los materiales realizados en los proyectos del equipo intercultural mencionados.

con Pueblos Originarios”). 2.7. 2007-2009 Directora proyecto “Aportes de los Saberes de la Cultura Qom. Para los actores involucrados en la Educación Inicial Construyendo espacios de ciudadanía que vinculan”, Programa de Promoción de la Universidad Argentina, SPU, Ministerio de Educación, Ciencia y tecnología de la Nación. Res. CD N° 236/07 y Res. SPU N° 48/07. 2.8. 2007 Directora proyecto “El Juego y los Rituales de Socialización. Segunda Parte: Laboratorios de Juegos” Programa “Universidad en el Medio” (Secretaría General de Extensión, UNNe). Res. CS N° 999/07. 2.9. 2006 Directora proyecto “El Juego y los Rituales de Socialización”, Programa “Universidad en el Medio” (Secretaría General de Extensión, UNNe). Res. CS N° 551/06. 2.10. 2015- Res. Min. Ed. de la Nación SPU N° 3408/15 y Res. Rectorado N° 2255/16 Rectorado. Integrante Proyecto “Madres cuidadoras de la cultura qom promotoras de la educación bilingüe intercultural”. Convocatoria: “Universidad, Estado y Territorio” (SPU). 2.11. 2015- Res. SPU. Min. Ed. N° 5276/15. Convocatoria “Misiones Internacionales VI. Encuentro Interuniversitario de Experiencias en Educación Intercultural Bilingüe. (EBI). UNNE-UNJu-Temuco (Chile)”.

Otra fuente del trabajo está en las fichas de estudio de Mercedes Silva donadas por la Hna. Angélica de los Santos³². También se dispuso de documentos de archivos y audiovisuales realizados en los proyectos de investigación y extensión, fotografías, mapas, dibujos y etnojuegos aportados generosamente por las MCCQ. Las obras editadas de Mercedes Silva: *Memorias del Gran Chaco* (1998) en la que recupera la memoria y reconstruye la historia del pueblo indígena y *Mensajes del Gran Chaco, Literatura oral indígena* (2005) que da cuenta de la vigencia de los valores de cosmovisión Qom en los relatos, tuvieron un papel fundamental para la interpretación en clave intercultural. Ambas obras fueron resultado del trabajo de veinticinco años de investigación y de convivencia con la CQPI. A estas obras emblemáticas se suman los informes de investigación del Proyecto de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNNE desde el año 2010, investigaciones sobre la lucha por reparaciones históricas vinculadas con la tenencia de tierras, con la educación y con la participación política, realizadas por el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA) y otras organizaciones, incluidas ONGs, como de investigadores dedicados a esa temática. La información obtenida permitió construir una visión de conjunto sobre la problemática social de los pueblos indígenas y constituyó un gran aporte a la preparación de esta investigación. El análisis del archivo personal de la hermana Mercedes sirvió para reconstruir de qué manera veía ella el contexto socio-histórico, económico y político de la época en la que le tocó actuar en Chaco, a la vez que conocer la gravitación de esta visión sobre su formación pastoral, su trabajo con la CQPI y con la organización de las MCCQ. Las fichas de estudio fueron clasificadas en tres grupos: dogmático-religiosas, educativas e histórico-antropológicas y económicas. A éstas se agregan poemas y epigramas, así como semblanzas sobre su persona. Las primeras se refieren a encíclicas, constituciones apostólicas, documentos pastorales, exhortaciones y a los documentos finales de las conferencias episcopales latinoamericanas (CELAM) de su época. Las fichas educativas fueron redactadas a partir de las experiencias que Mercedes Silva realizó como docente en el Centro Integral de Formación en la Modalidad Aborígen (CIFMA) de Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco, y en la CQPI, y fueron editadas por ella como *Memorias del Gran Chaco* (1998) y *Mensajes del Gran Chaco* (2005). Para completar el análisis de la formación pastoral de la Hna.

³² Constituyen el archivo personal. Sylvia Sandoval

Mercedes Silva se analiza en la tesis la influencia que tuvo el documento de cierre del CELAM en Medellín en 1968 y la obra *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez (1975). En este sentido Enrique Dussel gravitará en el contexto de época con su obra *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana* (1973) la que permitirá relacionar la formación religiosa de la Hna. Mercedes con su activismo político junto a la CQPI.

Los trabajos de campo se realizaron en la localidad de Pampa del Indio situada a 230 Km. de la ciudad de Resistencia donde residen las familias de la CQPI. Este territorio, llamado por la Hna. Mercedes Silva “Pampa del Indio Corazón Indígena” (Silva, 2005), es una región poblada ancestralmente por la etnia Qom situada en el nacimiento del “Impenetrable” junto al río Bermejo. Igualmente se deja constancia de la escasez de trabajos antecedentes que aborden de manera completa y compleja (interdisciplinaria) la cuestión de las condiciones de posibilidad de este tipo de reconstrucción de una memoria comunitaria, que no solamente desemboca en relatos históricos sino que dota a los mismos de capacidad emancipatoria, vale decir, de autorreconocimiento de la propia dignidad por parte de los grupos e individuos de la comunidad CQPI y en particular de las MCCQ en carácter de visibilidad del protagonismo de género, así como del emprendimiento de acciones en demanda de derechos conculcados (por parte del Estado o de la sociedad mayoritariamente blanca) que se han dado y pueden darse en formas diversas, inclusive las de la resistencia o la rebelión³³.

El estudio pone de relieve argumentos filosóficos, teológicos y disciplinarios que, de modo pertinente permiten construir una perspectiva intercultural dinámica, que adquiere distintas configuraciones según los dos procesos históricos por los que transitan las experiencias comunitarias. Dado que, en la historia reciente, los derechos humanos jugaron un marco sustancial para la afirmación y la transmisión de identidad de los pueblos, la memoria y la historia se configuran en este orden de conciencia cultural y de experiencia de ciu-

³³. Como modelo y, a la vez, hito de comparación resulta ilustrativo la tesis de doctorado de la Dra. María Luisa Rubinelli realizada bajo la dirección del filósofo argentino Dr. Arturo A. Roig. La tesis fue publicada bajo el título *Los relatos populares andinos. Expresión de conflictos* (Rubinelli, 2014). Las fuentes de la investigación no fueron textos filosóficos, sino 360 relatos de la zona andina de la Quebrada de Humahuaca, algunos tomados de colecciones y repositorios y otros recopilados por la autora. Con la elaboración de un marco teórico apropiado, a partir de obras filosóficas y de disciplinas indispensables para el adecuado tratamiento de los relatos, la Dra. Rubinelli pudo llevar a feliz término esa investigación filosófica intercultural.

dadanía, asumiendo los pueblos indígenas la responsabilidad de construir sus propias identidades discursivas sobre el pasado. En lo concerniente al uso de fuentes bíblicas y documentos de la Iglesia latinoamericana, las referencias serán específicas al encuadre de la Teología de la Liberación. No obstante, se insistirá en la afinidad entre direcciones de esta última y las filosofías que ocupan el objetivo central del presente trabajo.

3.1. Preguntas

¿Qué relación existe entre la reactivación de las narraciones fundantes y la reconstrucción de la memoria de una comunidad cultural? ¿Qué importancia tuvo la inculturación en la fe realizada por la Hermana Mercedes Silva y sus compañeras sobre la recuperación de la memoria de la CQPI?

¿Qué papel tuvieron las MCCQ de la CQPI en el proceso de empoderamiento cultural? ¿Qué logros y desafíos presentó la coyuntura democrática para el ejercicio de la ciudadanía intercultural? ¿En qué medida puede caracterizarse a ese sujeto y sus efectos como ciudadanía intercultural?

3.2. Hipótesis de investigación:

Si la reconstrucción de la memoria histórica de la CQPI fue constituida mediante un enfoque intercultural, que inicialmente debe su manifestación al proceso de inculturación en la fe, como expresión del pensamiento teológico nuestroamericano liberador y en consonancia con la filosofía intercultural, la interculturalidad adquirirá en el proceso histórico de la CQPI el papel de proyectar y dirigir las cuestiones importantes sobre las que sostendrá el diálogo y la consecuente traducción entre culturas sobre derechos conculcados..

Debe advertirse que los momentos de inculturación en la fe y de interculturalidad política manifestarán diferentes contextos de justificación, pero mantendrán aproximaciones en el propósito ético-político que guiará la traducción entre ambas culturas, lo que permite proponer las siguientes hipótesis secundarias:

- El concepto de inculturación en la fe no se opone a la liberación del oprimido/pobre trabajada tanto por la Teología de la Liberación de G. Gutiérrez como de la Filosofía de la Liberación de Dussel, si bien difieren en su fundamentación,

coinciden en el concepto de praxis transformadora, la recuperación de la memoria en la CQPI iniciará este proceso.

- Puede corroborarse que la inculturación en la fe como la interculturalidad política no son antagónicas, responden a las condiciones históricas de reapertura democrática y de Reforma Constitucional de surgimiento de un nuevo orden político que reafirma los DDHH.
- Tanto en la inculturación en la fe como en la interculturalidad política la CQPI y las MCCQ demostrarán que desde la traducción intercultural pudieron visibilizar las preocupaciones sociales-políticas y culturales que afectan los derechos de ciudadanía.

3.3.Objetivos

Generales

1 Mostrar cómo se produjo la reconstrucción de la memoria histórica de la CQPI y el modo en que esa construcción de memoria fundamenta la constitución de un sujeto colectivo capaz de demandar por sus derechos.

Específicos

- Presentar el análisis de la memoria en traducción intercultural.
- Exponer de qué modo el trabajo de inculturación en la fe realizado por la hermana Mercedes Silva y sus compañeras indujo la recuperación de las narraciones fundantes de la CQPI para el trabajo de memoria y condujo al empoderamiento comunitario.
- Mostrar el trabajo de reconstrucción de la memoria histórica realizada por las MCCQ y la CQPI- en diálogo intercultural en la defensa de sus derechos políticos de ciudadanía.

Segunda Parte

Capítulo 4 Memoria en traducción intercultural

El capítulo trabajará desde el análisis fenomenológico de la memoria que realiza Ricoeur con su tipología de los recuerdos para disponerla en traducción intercultural y en abordaje hermenéutico con el modo de expresar la construcción de la memoria de la CQPI a partir de los testimonios de las MCCQ. Desde la mirada histórica, constituye un abordaje de carácter epistémico sobre la memoria y la diversidad de los recuerdos. Punto de partida que llevará a comprender la importancia de considerar la veracidad y pertinencia de los recuerdos sobre los que se configurará la narración de la historia en perspectiva intercultural.

Si, como sostiene Ricoeur, la narración del pasado involucra un proceso de “efectuación feliz” puesto que el narrador, que es parte del trabajo de memoria como testigo, directo o indirecto, toma conciencia del pasado, así como de sus habilidades y destrezas, y puede recordar, hablar, transmitir y enseñar, esto le otorga un privilegio especial, por lo que puede empoderarse en una situación dada coyuntural y adquirir una posición de elección y libertad. La noción de “efectuación feliz” de Ricoeur³⁴ se presenta como una condición liberadora y predisponente para establecer relaciones de diálogo intercultural. Si la posibilidad de narrar el pasado, como rasgo singular que supone un efecto feliz en tanto reconocimiento de sí mismo al poder decir algo, de transmitir un relato a otro que escucha con interés y valoración, cabe la pregunta sobre la importancia que este acto para el conjunto de una cultura a la que se le ha negado la voz de su pasado. En este aspecto, la efectuación feliz que pone al alcance las memorias individuales, se vuelve igualmente vehículo para su historización. De este modo, la tradición oral qom, casi al resguardo del olvido y de los cambios de los procesos de luchas sociales entreteje tramas compactas en las que se reconocen las memorias familiares como memorias de la comunidad.

Ricoeur indica que en la evocación del pasado la memoria se presenta reconociéndolo y confiere a la historia los elementos para el análisis de la interpretación sistemática que se presenta preferentemente en su escritura. Dada la diversidad que se presentan los recuerdos, Ricoeur propone para su ordenamiento una tipología fenomenológica de tres pares oposicionales partiendo del principio de las similitudes o proximidades de sentido: *hábito/memoria*, *evocación/búsqueda* y *reflexividad/mundaneidad*, a través de estos pares

³⁴ Ver punto 2.4. Estado de la Cuestión.

oposicionales el autor argumenta las características que adquiere la conquista de la distancia temporal, referencia teórica de innegable valor cuando se analicen construcciones equivalentes en diálogo intercultural.

Para el tratamiento del primer binomio Ricoeur recurre a la teoría bergsoniana y a su conocida distinción entre memoria-hábito y memoria-recuerdo. En coincidencia con H. Bergson, muestra la comunidad de relación con el tiempo: en ambos extremos la memoria es del pasado, pero, para el caso del hábito, se trata de un modo “no marcado”, en tanto resulta “marcado” para la memoria específicamente tal. Si bien la memoria, se vincula con el pasado, el hábito como experiencia recurrente, también atraviesa el tiempo. El hábito se encuentra en una menor profundidad temporal dado que responde a experiencias que, una vez incorporadas, son actuadas de modo regular. En situación de interculturalidad, el hábito- memoria se configura (“traduce” dada su configuración simbólica)³⁵ en memoria-territorio vivido, dada la vital relación de los qom con el entorno natural. Es el hábito -en tanto hacer en el entorno- que produce la marca mnémica. La memoria, en cambio produce un esfuerzo intelectual dado en la producción de sentido tal que el recuerdo pertenece a la representación y (...) “el pasado es reconocido en su dimensión pasada de pasado” (Ricoeur, 2008, p. 45) con el consiguiente refuerzo de la distanciaci3n. Al respecto Ricoeur evoca un texto célebre de Bergson:

Para evocar el pasado en forma de imágenes, hay que poder abstraerse de la acci3n presente, hay que saber otorgar valor a lo inútil, hay que saber soñar. Quizás, sólo el hombre es capaz de un esfuerzo de este tipo. (Bergson, 1963, p. 45).

De la relación entre “memoria que repite” y “memoria que imagina”, Ricoeur destaca esta capacidad del hábito-memoria como hacedora de destrezas en un amplio dominio y en diversos niveles:

Tenemos, en primer lugar, las capacidades corporales y todas las modalidades del “puedo” que recorro en mi propia fenomenología del “hombre capaz”: poder hablar, poder intervenir en el curso de las cosas, poder narrar, poder permitir que se me impute una acci3n como a su verdadero autor. A esto hay que añadir las costumbres sociales, todos los *habitus* de la vida en común (...). (Ricoeur, 2008a, p. 46).

³⁵ Panikkar (2004). Ver Estado de la cuesti3n 2.3.

Con la presentación del segundo binomio, *evocación/búsqueda*, se caracteriza la función cognitiva de la memoria que, en aproximación o traducción intercultural, podría denominarse *llamar al pasado*³⁶, puesto que las y los narradores a los que se apela en esta tesis, justamente ejercen su función mediante la invocación intencional de los recuerdos.

Cuando queremos contar algo de nuestros ancianos, nosotras solemos llamar al pasado, porque allí están bien guardados los recuerdos de nuestras costumbres y de lo que ellos supieron hacer (Juana Silvestre, 2008).

Ricoeur advierte sobre los sentidos de evocación, *mnēme*, y el de rememoración, *anamnēsis*, concibiendo la rememoración en el sentido de búsqueda, *zētēsis*, también ligada al sentido platónico del término: la *anamnēsis* en tanto recuperación de lo olvidado, retorno y reanudación. En estos pasajes se advierte tanto el interés por lo que antecede a la “cosa advenida”, al fenómeno como recuerdo, como al lugar de este plano previo al fenómeno como “(...) dimensión cognitiva de la memoria, en su carácter de saber” (Ricoeur, 2008, p. 47). Este sentido cognitivo del saber de la memoria y su culminación en la interpretación ya había sido expuesto por Bergson en numerosos pasajes, sobre todo en el ensayo “El esfuerzo intelectual” que Ricoeur retoma con eficacia teórica en estas páginas para mostrar la complejidad de la acción cognitiva en la rememoración, sostenida en el “trabajo de reproducción” como un primer nivel de accesibilidad, pero que se dirige hacia niveles de mayor dificultad cognitiva que involucran la “producción y la invención” a partir de los cuales la memoria se considera fidedigna o dudosa (Ricoeur, 2008a, p. 49). También, entonces, se está en el ámbito de la incertidumbre y de la preocupación por la intención y la búsqueda del recuerdo, pudiendo igualmente tener éxito (“memoria feliz”) o fracasar el esfuerzo de rememoración (Ricoeur, 2008a, p. 48). Tal aserción fenomenológica resulta oportuna, si se considera importante el esfuerzo de memoria para preguntar ¿de qué hay recuerdo, cuando el hábito- memoria pierde elementos que constituyen lo esencial del *habitus*³⁷ de las prácticas cotidianas de una cultura? La misma pregunta, en situación de in-

³⁶En situación de narración se manifiesta una actitud de llamar a los recuerdos para que recurran a presentar los hechos. El carácter subjetivo e intencional configura su carácter simbólico. En los tres binomios se hace referencia a Panikkar, en la necesidad de una traducción intercultural dado el carácter interpelante de la misma.

³⁷ En el sentido de hábito, práctica ligada a la experiencia y subjetivada en la cultura.

terculturalidad, se formularía de este modo: ¿de qué hay recuerdo cuando la memoria-territorio vivido cuya base es la marca del hábito, ha perdido de su saber elementos que constituyen el entramado del *habitus* de las prácticas qom?

El tercer binomio del esbozo fenomenológico de la memoria es el denominado *reflexividad-mundaneidad*. En clave intercultural, cuando se hace en la tesis el análisis de la memoria de la CQPI es el segundo término del binomio el que aparece con mayor fuerza en la *memoria del nosotros*³⁸:

Nuestros antepasados amaban los ríos, construían canoas para viajar por ellos. Los ríos eran caminos y se caminaba por las orillas. Los niños practicaban sus juegos con flechas, redes y trampas a la vez que pescaban diversos peces. Hubo una enseñanza directa, aprendían observando los que los mayores hacían en el río. Los mayores elegían lugares para cada actividad y tenían cuidado de separar los lugares para realizar la pesca, el aseo y para beber buena agua. (Amancia Silvestre, 2010)

El binomio enuncia una polaridad (sospechosamente reforzada por el individualismo moderno):

Uno no se acuerda sólo de sí, que ve, que siente, que aprende, sino también de las situaciones mundanas en las que se vio, se sintió, se aprendió. Estas situaciones implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin, el horizonte del mundo y de los mundos, bajo el cual algo aconteció. (Ricoeur, 2008a, p. 57).

En efecto, si se retoman las descripciones de Edmund Husserl de la época intermedia de su obra parecería que en el polo de la reflexividad se parte de la memoria individual, aquella que cada uno experimenta en el sí mismo, por una apercepción analógica o en un “apareamiento” (*die Paarung*), se adscribe a ella la memoria de lo extraño o no-yo, de los otros. Observa Ricoeur, que esta característica de la interioridad erige la fenomenología husserliana y constituye la “puesta entre paréntesis”, la *epokhē* “(...) que, bajo apariencia de objetivación, afecta a la mundaneidad.” (Ricoeur, 2008a, p. 58):

Y es esta capacidad de designarse a sí mismo como el poseedor de sus propios recuerdos la que, por medio de la *Paarung*, de la *Einfühlung*, del *other-ascribable*³⁹, o como se quiera decir, conduce a atribuir al otro como a mí, los mismos fenómenos mnemónicos. (Ricoeur, 2008a, p. 167).

³⁸La cursiva es propia.

³⁹“Apareamiento”, “empatía” y “otro adscripto”, respectivamente.

Justamente Ricoeur, crítico acérrimo del período idealista husserliano, reconoce que el maestro, al desarrollar su fenomenología del “mundo de la vida (*die Lebenswelt*) en la gran obra que dejó inconclusa por su última enfermedad y muerte, restituye a la situación mundana su primordialidad y posibilita de algún modo un acceso a la memoria comunitaria y colectiva, que al igual que la memoria individual, se encuentra en la mundaneidad (Ricoeur, 2008a, pp. 57-58). Más adelante, señalará las aportaciones que a una fenomenología de la memoria menos idealista fueron hechas por la sociología fenomenológica, que encuentra en el análisis del ejercicio de la memoria rasgos que llevan la marca del otro:

En su fase declarativa, la memoria entra en el ámbito del lenguaje: una vez expresado, pronunciado, el recuerdo es ya una especie de discurso que el sujeto mantiene consigo mismo. Ahora bien, el pronunciamiento de este discurso se hace en la lengua común, lo más a menudo en la lengua materna, que –es preciso decirlo– es la lengua de los otros. (Ricoeur, 2008a, p. 168).

Interesa aquí, destacar el sentido que Ricoeur confiere a la rememoración, dado que ésta, por estar encaminada a la oralidad, igualmente lo está hacia el relato, cuya estructura pública resulta manifiesta para el filósofo. En palabras de Ricoeur, la memoria se moviliza al servicio de la búsqueda, del requerimiento y de la reivindicación de la identidad, (2008 a, p. 110) adquiriendo así su fuerza pragmática. Es en este proceso donde la memoria-territorio vivido (en traducción de hábito-memoria) de las MCCQ se da en el orden de las prácticas sociales, en la que sus bienes culturales como la lengua materna, su cosmovisión y ethos configuran su carácter pragmático. La analogía de los binomios cognitivos realizados por Ricoeur permite comprender la importancia de vincular los modos de construir la memoria y sus fines prácticos, particularmente en un contexto atravesado por la interculturalidad en el que las culturas construyen su narración histórica desde un modelo de ciudadanía que reconoce derechos políticos a los pueblos indígenas amparados por la Declaración de los DDHH como por la Constitución Nacional Argentina.

Capítulo 5: Mercedes Silva y su labor de inculturación en la fe

El trabajo pastoral de Mercedes Silva y sus hermanas de la Fraternidad en Pampa del Indio estuvo signado por el “fuerte viento del Espíritu” que sacudió Medellín, Puebla y Santo Domingo y marcó el trabajo pastoral con los pobres. Mercedes dedicó particular atención a la cultura indígena, orientando su labor de acuerdo a los principios doctrinales que ella vivía como única fuerza capaz de liberar a los pueblos. La religiosa orientó su trabajo con la comunidad Qom a partir de las ideas-fuerza “recuperar la memoria para restituir la esperanza” y “organización”, ambas de raíces teológico-pastorales y pedagógicas, promoviendo el diálogo sobre la base de respetar e incentivar la dinámica de grupo que ya tenía el colectivo de las MCCQ y en la revisión sobre la acción, para crear un auténtico sentido comunitario. Fundamentó el proceso de encuentro y diálogo intercultural en el principio de inculturación de la fe inspirado por el Concilio Vaticano II, esbozado en la constitución vaticana *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 2016, par. 13 y 16-17), retomado y profundizado por la Teología de la Liberación y la Nueva Biblia Latinoamericana y definido finalmente por el Papa Juan Pablo II.

5.1. Los estudios sobre la religiosidad Qom y su aporte al trabajo ecuménico de inculturación en la fe

La comunidad Qom de Pampa del Indio tenía creencias religiosas fuertemente arraigadas. La mayoría profesaba la religión evangélica, de orientación anglicana⁴⁰ difundida y aceptada por los indígenas del Chaco desde la década de 1930. Los estudios etnográficos sobre religión en la provincia de Chaco de Elmer Miller (1979) aportan información sobre el papel que ocupó el pentecostalismo en las organizaciones de las comunidades indígenas de la región y en la zona de influencia de Pampa del Indio: “Las redes políticas: Pedro Martínez, Perón y la Iglesia de Dios Pentecostal (1946-56) y Los predicadores reformistas: Aurelio López y Guillermo Flores (1950-60) y el nacimiento de la IEU(1961-presente)” (Ceriani, C; Citro,S., 2008, p. 119). El modelo clásico de misión cristiana se caracterizaba con su inequívoco proyecto civilizador, el nuevo modelo evangelizador se configuraba a partir de cuatro pautas canónicas: edificio religioso, clínica médica, escuela y almacén. Cada uno de ellos representaba una esfera de la vida social del mundo occidental y cristiano (religión, ciencia, salud, educación, economía y negocios), considerado moral y tecnológicamente superior al de los pueblos indígenas. Para Miller (1979:85) la in-

⁴⁰ El informe de Hermitte, E e Iñigo Carrereas, N (1995), sobre un informe realizado en 1970 para el Consejo Federal de Inversión, tomó tres áreas (NO, Centro y Gran Resistencia) indígenas del Chaco, Castelli-Nueva Pompeya, Colonia Aborigen Chaco y Barrio Toba, destacando que 90 % de la población indígena profesaba la religión anglicana. (Vol. II, p. 89-93).

fluencia de los grupos misioneros pentecostales evangélicos fue decisivo para la inculturación de los principios bíblicos en la cosmovisión indígena. Los estudios señalan que los aborígenes escucharon y experimentaron el culto pentecostal en las ciudades y pueblos criollos, regresando luego a sus tierras a predicarlo entre sus pueblos. Fue entonces ese movimiento de retorno a las comunidades el que generó un proceso de apología cultural del simbolismo pentecostal. En Pampa del Indio, el "cacique" Martínez durante 1946 y 1956 realiza un viaje a la ciudad de Buenos Aires, al poco de asumir Perón a la presidencia, con el objeto de "obtener el derecho de asentar familias tobas en el área de Pampa del Indio "(Miller 1979: 139). Allí conoce a la Iglesia del Dios Pentecostal (IDP) y se vincula con su líder Marcos Mazzuco, quien tenía intenciones de evangelizar las tribus chaqueñas. Perón no sólo otorgó los documentos que acreditaban la propiedad de las tierras solicitadas sino también un uniforme mixto ("con gorra, sable y botas") que Martínez lució con orgullo por todo el Chaco autoproclamándose Cacique General (Vuoto 1986). El peregrinaje del jefe fue todo un éxito del gobierno para controlar los reclamos indígenas del derecho a la tierra, a la vez que le otorgaba uniforme militar al líder pentecostal y el fichero (permiso legal) para pedir fondos fijos de la IDP en el territorio del Chaco. (Cerieni, C, Cutro,S. 2008, p.p. 128). Estos hechos dan cuenta del origen del poder espiritual cargado de simbolismo político, lo que tendrá una impronta determinante en la lucha de la CQPI y de las MCCQ en la recuperación y reconstrucción de la historia. Es importante tener en cuenta que los esquemas tradicionales de organización y representación social de la sociedad toba cobraba ahora legitimidad política y religiosa indisociablemente ligadas. El caso de Pedro Martínez y su antecesor de Pampa del Indio el cacique Taigoyik o Juan Tomás Mayordomo es ilustrativo, pues ambos eran mediadores con los ingenios y con las organizaciones nacionales, pero en el caso de Martínez se amplió su rol mediador con las iglesias criollas. A partir de los años 60' comenzaron a formarse otras iglesias bajo la órbita menonita⁴¹ cuya nueva metodología consistió en acompañar a los tobas en su "propia elaboración del cristianismo " dando pie a la acción de los Obreros Fraternalistas Menonitas, cuya importancia será decisiva en el nacimiento y constitución organizacional de la IEU -Iglesias Evan-

⁴¹ La Junta Menonita de Misiones con una nueva Metodología misionera, contrata a una pareja de antropólogos lingüísticos de la American Bible Society, William y Mary Reyburn, con el objeto de estudiar la lengua y cultura toba (Shenk 2000).

gélicas Unidas-. (Cerieni, C, Citro,S. 2008, p.p. 131). Albert Buckwalter y su esposa Lois se constituirán en referentes de este equipo de misioneros, uno de los logros en diálogo intercultural fue la elaboración del vocabulario Toba editado a principios de los años 80'. El evangelio en manos de los jefes tradicionales constituyó una herramienta práctica "mediadora" para iniciar la convivencia con la sociedad blanca y contener a las comunidades. Los nuevos dirigentes "conservan las normas antiguas de la institución: herencia, elección, personalidad sobresaliente, asociación con un poder sobrenatural" (Wright 1988: 84, citado por Ceriani 2008, p. 133) pero se sumarán nuevos elementos de prestigio y legitimidad como el conocimiento del idioma y la escritura del blanco, requisitos necesarios para la organización y la administración de las congregaciones. En esta mediación se inscribe la similitud de la organización y administración de las iglesias pentecostales blancas con las indígenas, lo que revela un proceso de asimilación cultural de la cosmovisión qom a la estructura del mensaje bíblico. El trabajo pastoral de inculturación en la fe desarrollado por la hermana Mercedes seguirá los lineamientos doctrinales post concilio y concertará con la JUM integrada por pastores evangélicos. Distinguiéndose, Mercedes Silva y sus hermanas incursionarán en los espacios de las mujeres y sus familias.

La inculturación en la fe fue posible con la utilización de analogías entre prácticas y creencias de ambas culturas, mediante la referencia a los símbolos y valores de la propia cultura indígena se establece un puente que permite vincular las creencias autóctonas con el simbolismo religioso evangélico.

Con la fe hebrea "la palabra" prevalece sobre lo "numinoso", no falta en la revelación de la zarza ardiente, ni en la revelación del Sinaí. Tampoco está ausente en la visión de Ezaquiel en el Templo. Pero lo numinoso es sólo telón de fondo sobre el cual se destaca la palabra. (Ricoeur, 1992, p. 73)

La Hna. Mercedes trabajó sobre la hermenéutica del símbolo religioso, su estrategia de traducción intercultural se apoyó en el carácter simbólico de las palabras utilizadas en la cultura qom y en la evangelización. Los relatos ancestrales guardan el carácter numinoso, de hierofanía, (Panikkar, 2004, Ricoeur, 1992) lo sagrado de la cosmovisión se muestra a través de las hazañas de los personajes. En la evangelización en general y en la inculturación en la fe seguida por Mercedes en los documentos eclesiales, es la palabra, "el verbo", que se hace acción transformadora. Los personajes de un relato cobran existencia porque se

los hace hablar y actuar en la realidad del presente. Los mensajes bíblicos cobran la misma dimensión, se incorporan en la convicción de la fe para realizar obras.

Para situarse en el contexto de trabajo que las JUM llevaban en la región y particularmente con los qom, la Hna. Mercedes realizó una “Cronología del Cristianismo de los Tobas (1492-1988)”, a modo de línea histórica pudo ordenar los acontecimientos más significativos en el proceso de evangelización desde la Conquista hasta la llegada de los misioneros de Iglesias Evangélicas al Chaco. Registra las campañas militares y la llegada de los franciscanos al Chaco para establecer las misiones como su reemplazo por las reducciones a cargo del Estado. El establecimiento de los anglicanos a partir de 1930 desde Salta y de los menonitas en 1943 marcará un hito en la historia de la evangelización en las comunidades indígenas, siendo 1958 el inicio de las Iglesias Evangélicas Unidas (IEU) y con ello la creación de 17 congregaciones. En 1968 los metodistas inician su trabajo pastoral y la Misión Sueca participa con fondos. La edición del Nuevo Testamento en toba facilitará el proceso de adoctrinamiento. Desde 1983 las iglesias comienzan a participar por los derechos indígenas, repuesta la Democracia y a partir de 1984 surge ENDEPA, representando a la iglesia católica donde también trabajará Mercedes Silva con sus hermanas de la Fraternidad. (Silva, 1995, inédito, archivo personal).⁴²

Un ejemplo del trabajo realizado por la Hna. Mercedes y los integrantes de la JUM se inscribe en el contexto de la Reforma Constitucional del 94 con el derecho que asisten a las comunidades a la identidad de los nombres indígenas. Los indígenas no podían registrar los nacimientos con nombres étnicos, como consecuencia de la aculturación blanca se vieron forzados a recurrir a nombres bíblicos o de otro origen. Con el nuevo orden jurídico estaban dadas las garantías constitucionales para ejercer el derecho a la identidad y el nombre propio en la lengua madre. Así juntamente con otros misioneros que trabajaban desde la inculturación prepararon una cartilla instructiva sobre la nueva legislación, titulada “El valor de un nombre aborigen y su inscripción en el Registro Civil en la Argentina”.

⁴² Ver Anexo, pp. 277 “Cronología del cristianismo de los Tobas”. A/p (Archivo personal)

Tabla 1 *Ejemplo: Instructivo sobre la inscripción de nombres indígenas*
(abril 2005).

Cada pueblo tiene su manera de vivir, su pensamiento sobre la vida y la muerte, o sea su cultura propia. Cada pueblo piensa diferente sobre lo que tiene valor o no, sobre lo que es importante o no. Cada pueblo tiene su propia forma de organizarse y de tener líderes para poder sobrevivir al lado de otros pueblos o para defenderse. Cada pueblo tiene diferentes métodos de enseñar a sus hijos para que sepan vivir bien y para que no se pierdan las experiencias de sus antepasados. Cada pueblo también tiene su idioma para poder hablar y comunicarse.

Entonces usa palabras propias con sonidos propios para señalar las cosas que se ven y para las que no se ven, para los animales, las plantas, los tiempos y las estrellas, sino también se da a cada persona su nombre propio. Poder tener y usar nombres propios es un derecho que hoy se debe reconocer en todo el mundo porque entendemos que el nombre de una persona es mucho más que una palabra. El nombre de una persona representa a la persona y le da valor. Y esa persona se identifica con él. Entendemos que Dios, quién es el Creador de todos los pueblos, es el que conoce a cada uno por su nombre propio. Así lo vemos en la Biblia en el profeta Isaías (43.1) donde dice: Dios lo mismo conoce a cada pueblo indígena y lo llama por su nombre: « Ahora, pueblo de Israel, Dios tu creador te dice: “No tengas miedo. Yo te he liberado; te he llamado por tu nombre y tú me perteneces.” » (...), Es más: La Biblia nos enseña que ese mismo Dios conoce a cada uno personalmente, o sea conoce a cada persona con su nombre, con todo lo que es y lo que hace. (...), Tristemente confirma la historia que los conquistadores tratan de imponer su idioma. Siempre quieren que todos hablen el mismo idioma y quieren hacer desaparecer los idiomas de los otros pueblos. Hasta tratan de cambiar los nombres de la gente - como se hizo con Daniel en el tiempo del rey Nabucodonosor de Babilonia: “El jefe del servicio de palacio les cambió de nombre: a Daniel le puso Beltsasar; a Ananías, Sadrac; a Misael, Mesac; y a Azarías, Abed-nego.” (Daniel, 17).

Recién desde hace pocos años en la Argentina se empieza a valorar la historia, la cultura y el idioma de los diferentes pueblos autóctonos que - gracias a Dios - están todavía ¡y están creciendo! Esto podemos ver también en la Ley Nacional 23.162 , artículo 3° bis, dónde dice: Pero, generalmente sucede que en el Registro Civil no aceptan nombres aborígenes diciendo que “no figura en la lista, entonces no está permitido”. Los funcionarios muchas veces no conocen bien la ley 23.162 ni saben que la Constitución Nacional garantiza el respeto a la identidad y la cultura, y por esto también el derecho al nombre en idioma indígena, ni tampoco reconocen que las listas comunes de nombres son exclusivas. En todo caso es recomendable llevar escrito correctamente en un papel el nombre deseado para el niño o la niña. Entonces cuando hay un problema en el Registro Civil es recomendable: 1. no aceptar la lista que se propone allí 2. presentar una solicitud por escrito para la inscripción del nombre indígena que se ha elegido (ver el modelo en la página 7) 3. pedir una copia de esa solicitud y que sea sellada y firmada y que "El jefe del servicio de palacio les cambió de nombre: a Daniel le puso Beltsasar; a Ananías, Sadrac; a Misael, Mesac; y a Azarías, Abed-nego." "... podrán inscribirse nombres aborígenes..." Pero, generalmente sucede que en el Registro Civil no aceptan nombres aborígenes diciendo que “no figura en la lista, entonces no está permitido”. Los funcionarios muchas veces no conocen bien la ley 23.162 ni saben que la Constitución Nacional garantiza el respeto a la identidad y la cultura, y por esto también el derecho al nombre en idioma indígena, ni tampoco reconocen que las listas comunes de nombres son exclusivas. En todo caso es recomendable llevar escrito correctamente en un papel el nombre deseado para el niño o la niña. Entonces cuando hay un problema en el

Registro Civil es recomendable:

1. no aceptar la lista que se propone allí 2. presentar una solicitud por escrito para la inscripción del nombre indígena que se ha elegido (ver el modelo en la página 7) 3. pedir una copia de esa solicitud y que sea sellada y firmada y que tenga también la fecha de entrega. Extraído de http://chacoindigena.net/Textos_qom.html

El texto corresponde a una cartilla de comunicación sobre procedimientos para la inscripción de nombres indígenas en el Registro Civil. La asesoría jurídica de ENDEPA⁴³ preparó para este caso un modelo de solicitud para la presentación en el Registro Civil con explicaciones sobre las leyes correspondientes. De esta manera el Registro Civil debía aceptar el nombre indígena deseado o el damnificado podía - si se lo rechazaba - iniciar un juicio, siempre y cuando se haga el reclamo dentro de los 15 días.

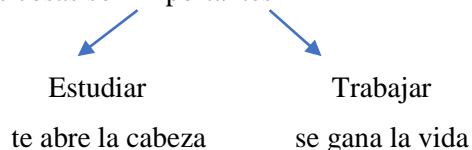
La cartilla permite analizar en primer lugar, los aspectos propios de la pedagogía en la inculturación en la fe y la influencia de la pedagogía freiriana basada en la alfabetización desde el empoderamiento cultural, en segundo lugar, la incorporación de contenidos vinculados al ejercicio de la ciudadanía deslizándose al terreno de la interculturalidad política. Se advierte la puesta en valor de los bienes culturales (organización social, autonomía, lengua madre, pedagogía, historia, la relación con el entorno natural). Enfatiza el derecho a tener un nombre desde la identidad cultural, para ello utiliza la estrategia de la pedagogía inculturada en la fe, recurriendo a la referencia que confiere la autoridad a los símbolos del adoctrinamiento religioso. «Ahora, pueblo de Israel, Dios tu creador te dice: “No tengas miedo. Yo te he liberado; te he llamado por tu nombre y tú me perteneces.”» Isaías (43.1) y “El jefe del servicio de palacio les cambió de nombre: a Daniel le puso Beltsasar; a Ananías, Sadrac; a Misael, Mesac; y a Azarías, Abed-nego." (Daniel, 17). En esta cartilla ENDEPA resalta las citas del texto bíblico para del Antiguo Testamento para legitimar el acto de renombrar los nombres de origen bíblico por nombres de la identidad étnica. En este ejemplo se advierte la mediación del mensaje religioso para recuperar el nombre étnico.

⁴³ Con domicilio en calle Catamarca 434, Resistencia, Teléfono: 03722-435348. Los referentes u “obrerros fraternales” como se autodenominaban fueron: en J.J. Castelli (Alfonsina y José Luis Oyanguren), en Sáenz Peña (Susana y Esteban Zugasti González, Mónica y Luis Acosta), en Resistencia (Ute y Frank Paul), o en Formosa (Berta y Willi Horst o Ana y Quito Kingsley o Rut y Ricardo Friesen, Ute y Frank Paul.

Tabla 2 *Ejemplo: Primer encuentro de sabiduría con los consejos y proverbios indígenas. Frases recogidas del taller de reflexión desde la inculturación en la fe del Centro de Capacitación. 23 de Junio 2002. B° Nalá. Saenz Peña. Chaco.*⁴⁴

Los hijos se organizaban para hacer las tareas de la casa y “se cumplía”. Había un estilo de vida: “la austeridad”, se tenía lo necesario, sin lujos.

Dos cosas son importantes



Por eso decimos que tenemos que recuperar “el fuego” (la charla después de comer) y “el río”: (moverse en la vida, ejercitar la voluntad, la disciplina, la fortaleza).

Dt. 34,9 “Aunque no estaba la Biblia, los ancianos ya tenían fe en un creador. Fe verdadera en Dios”.

Los ancianos no eran “creyentes” pero le pedían al sol para que los ayuden. Leo la Biblia y hay coincidencia. ¡Son noticia los Ancianos!. Primero se pedía a los seres del agua, del cielo...”al que hace todas las cosas “qarta’a” (nuestro Padre) y el que hace “yo’o ta pena”.

Al escuchar el idioma “Renazco”, ahora el desbande de los jóvenes es por los medios de comunicación, se perdió la solidaridad y la libertad de cazar y pasear en el monte”

Nosotros creemos en Dios de otra manera, tenemos diferentes manifestaciones del Creador. Los evangelizadores no entendían nuestras creencias.

En los primeros tiempos de la evangelización “si aceptaban el Evangelio debían dejar sus costumbres”.

“Lo que perdimos es difícil de recuperar”

“Todos somos hijos de Dios, pero en diferentes culturas”

“El Evangelio no puede chocar con nuestra cultura, la enriquece”

Con la utilización del lenguaje religioso incorporado exitosamente a partir de la evangelización cristiana en los últimos cincuenta años, la Hna. Mercedes y otros misioneros lograrán en el nuevo contexto de apertura democrática, capacitar y entrenar en el uso de los derechos civiles a las comunidades indígenas, a la CQPI y a las MCCQ utilizando distintas estrategias como talleres, jornadas, encuentros para el debate y la reflexión a la vez que se difundía la información en folletos, formularios, cartillas, etc. Esta y otras experiencias dan cuenta del trabajo mancomunado de la Hna. Silva con la JUM⁴⁵ y científicos so-

⁴⁴ Archivo personal.

⁴⁵Entre sus amigos estaban, los misioneros menonitas llamados obreros fraternales: Lois y Alberto Buckwalter traductores de la Biblia al toba y mocoví, vivieron 40 años en Saenz Peña, Willi y Berta

ciales que desarrollaban sus investigaciones en la provincia del Chaco a la vez que constituyen testimonios de una profusa actividad académica y social comprometida con los derechos de los pueblos indígenas. En este sentido Graciela Guarino (2010) advierte que el retorno al sistema democrático en 1983 se expresó en el orden legislativo como la Ley del Aborigen Chaqueño de 1987 y en las prácticas institucionales con la convocatoria a los dirigentes de las tres etnias que desde 1985 participaron en numerosas reuniones convocadas por distintas ONG como ENDEPA, INCUPO, INDES⁴⁶, JUM, entre otras. (Op. Cit.p. 117). El estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco dirigido por Esther Hermitte con la participación de Nicolás Iñigo Carrera, bajo la membresía del Instituto Torcuato DiTella, desarrolló durante la década de los años '70 un completo informe socio-demográfico, político y cultural de los indígenas. En este trabajo tuvo destacada participación la Hna. Guillermina Hagen de Misión Nueva Pompeya, que apoyada por el obispo de Pcia. Roque Saenz Peña dio comienzo a experiencias llamadas de “desarrollo comunitario”. (Hermitte, 1995, p. 17).

5.2. Inculturación de la fe en la obra pastoral de Mercedes Silva

El trabajo pastoral de la hermana Mercedes fue acompañado por las distintas iglesias evangélicas. Si bien la Hermana Mercedes trabajará junto a otras iglesias y ENDEPA, la comprensión holística del mundo espiritual indígena, conjuntamente a una actitud de diálogo intercultural, le permitió armonizar la cosmovisión qom con la religión y la ciencia. En este sentido el trabajo pastoral de Mercedes Silva fue entendido como la adaptación de la fe a la cultura Qom:

El pueblo qom tiene distintas maneras de creer, porque Dios se manifiesta de otra manera distinta a otros pueblos. Dios a cada pueblo se muestra un poquito y ningún pueblo puede abarcar todo. Dios es como el mar, podemos tomar un vasito. Dios le da a cada pueblo un vasito, el que puede tomar, por eso hay que compartir y entre todos tener una idea más grande de Dios” (Silva, 2009)

Horst acompañaron durante 35 años a las comunidades Pilagá en Formosa, Esteban y Susana Zugasti en el área mocoví y Ute y Frank Paul, misioneros alemanes acompañaron a las comunidades Tobas de Resistencia y del interior del Chaco, actualmente viven en Alemania y forman parte de la Comunidad EcuMénica de Reichelsheim. (Fraternidad Misionera, 2013, p.p. 35-41).

⁴⁶ Instituto Nacional de Desarrollo Social, sección Chaco.

Su convicción puesta en los principios de la Iglesia post concilio definió la línea de trabajo pastoral que Mercedes Silva y sus hermanas de la Fraternidad Misionera seguirían en la década de 1980. Trabajó en sintonía con la JUM desde una revisión del mensaje bíblico contextualizado en los sectores populares y de modo particular en el pueblo indígena.

En el Encuentro Interconfesional, tenemos como fuerza que nos mueve, encontrar todo lo que es esperanza. Y por eso siempre ponemos algunos de los signos que se van dando de que la sociedad empieza a vislumbrar una forma de acercamiento, de ir entendiendo que el cambio de actitud va a ser favorable para ambos. (Silva, 2009)

En la cartilla del primer encuentro de sabiduría con los consejos y proverbios de los ancianos, se lee:

Aunque no estaba en la Biblia, ya había fe en el Creador, era una verdadera fe en Dios. El pueblo Qom recibió la manifestación de Dios a través de la naturaleza, allí se le mostró Dios. Al pueblo de Israel se le manifestó en la historia. a cada uno de manera distinta, es el mismo Dios, que porque es infinito, se le muestra de distintas maneras. (Centro de capacitación, 2002).

La Nueva Biblia Latinoamericana (NBL) condensaría la acción pastoral en esa línea. La siguiente tabla organiza una selección de contenidos de enseñanza de la NBL que la Hna. Mercedes trabajó desde la traducción intercultural. Aquí se destacan algunos puntos importantes que orientarían el proceso de inculturación en la fe realizada por Mercedes Silva interpretando y adecuando ejes doctrinarios de la NBL con creencias y relatos del pueblo Qom y respetando la doctrina evangélica.

Tabla 3 Mensajes bíblicos y cosmovisión en la inculturación en la fe

Ejes	NBL	Cosmovisión Qom/ adaptación de Mercedes
El creador y su creación	El universo es obra de Dios (gn; Is 44, 24). Dios nos crea mediante su Hijo (Pro 8,30-31) y por Él dispone el desarrollo de la historia (Heb 1,2)	Qarta'a (el Creador, Padre). "El que tiene una relación de amistad conmigo. Su auténtico nombre es Dios". Yo'otapena (el que hace todas las cosas). (Centro de capacitación, 2002).
¿Qué es el hombre?	La mayor parte de la Biblia se escribió entre los judíos y expresa su cultura. El hombre es carne y sangre -en cuanto criatura mortal-	"El origen de los Tobas (Tensión varón-mujer). (Relato Guaycurú. Recopilación de Orlando Sánchez). El hombre compartía su cualidad animal

<p>Dios educa a su Pueblo con la ley</p>	<p>tiene alma -yo-, espíritu -apertura a Dios-y corazón- interior del hombre-. A diferencia de los animales, el alma o espíritu recibe algo de Dios -una parte de Él-. El hombre es pareja (Dios es comunión de Tres Personas, crea al hombre a su semejanza, no como individuo, sino como pareja: Gen 1,26-27; 2,18-25:5-2.). Las Escrituras patriarcales hablan de lo femenino (Adam, en hebreo, que significa los hijos e hijas de la Tierra, derivado de adamah: tierra fértil) a su imagen y semejanza; varón y mujer los creó” (Gn 1,27). La Biblia fue escrita por varones, marcados por los prejuicios de su cultura (impureza de la sangre en la mujer), Jesús volvió a afirmar la igualdad entre el hombre y la mujer (mc 10,2; Lc 8,1) pero a algunos apóstoles les costó entenderlo (Cor 11,7-11; Tim 2,13; Ef 5,31 y com de 1 Pe 3,1).</p> <p>El primer núcleo de la Ley lo forman los mandamientos de Dios a Moisés (Ex 20,1; Dt 5,5; Ex 34,10-27), la Ley era expresión de la voluntad de Dios y de la cultura judía, se muestra el esfuerzo para transformar las costumbres de Israel y educar a los creyentes (Ex 15,15; Lev 8,1; 11.1; 24,27). Dios prometió premiar a quienes observaban la Ley con larga vida y con la posesión de la tierra de Palestina, encontrando la vida. No basta con cumplir lo prescripto sino con las intenciones (Is 1,11; mt 5,28). El espíritu de la Ley es el amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37).</p>	<p>con otros animales del monte, era semejante a ellos. La mujer es un ser extraño, trae alegría, el fuego, es el desafío, introduce la disciplina sexual, el cambio de vida, el alimento vital (amamantaba) la plenitud (los hijos eran realmente seres humanos) dejando atrás la parte animal. La desnudez no era vergüenza, se regulaban las relaciones entre los sexos. La convivencia con la mujer fue traumática, el hombre tuvo que desactivar la potencia de las mujeres. La mujer establece límites a la apetencia sexual del varón, la violación será una inmoralidad. Freno a las actitudes machistas. (Silva, 2005, p.p. 64-65).</p> <p>El Pájaro Carpintero Qoñigoxongaló (Orden moral). Recopilación de Orlando Sánchez.</p> <p>Habitante autóctono del Gran Chaco, hombre de antaño, por su conducta insensata quedó convertido en ave. Tuvo relación con la Mujer-Estrella, transgrede el mandato de su suegro. La trama transcurre en la tierra, en el cielo y en el agua. Plantea las normas básicas para la preparación de las parejas para formar una familia, establece las normas para cumplir con una unión estable y duradera. Como esposo: “quererte mucho y cuidarte”, como yerno: “apreciarme y respetarme”. También la responsabilidad de las acciones personales, base del orden moral. Se enfrenta a un poder amistoso, hace uso de su libertad, recibe una sanción por actitudes malas. El relato es un paso adelante sobre el tabú basado en el miedo. El orden moral se obra con libertad ante</p>
--	--	---

Su labor pedagógica de traducción intercultural se sostenía en el principio de inculturación en la fe cristiana desde la cosmovisión qom. En la tabla se destaca la relevancia de los relatos al momento de interpretar el mensaje bíblico, sumando en este proceso los consejos y proverbios de los ancianos. Para el presente análisis fue necesario recurrir al método de traducción intercultural propuesto por Raimon Panikkar (punto 2.3) cuya característica epistémica consiste en una comunicación que trasunta una conversación a partir de símbolos que permiten también y por lo mismo una conversión simbólica dirigida a la comprensión intercultural, este proceso tienen su expresión en la correlación de la simbología bíblica con los símbolos de la cultura qom utilizados por la Hna. Mercedes. Los relatos como los textos bíblicos contienen mensajes. A partir de los relatos tradicionales Mercedes Silva trabajará en la traducción intercultural inculturada en la fe.

El principio de inculturación en la fe al que adscribía Mercedes Silva le permitirá desarrollar un estilo de enseñanza que abreva en la pedagogía de la liberación freiriana. Cuando Freire sostiene que trabaja desde una pedagogía humanista y liberadora, lo hace reconociendo dos momentos: el primero, en el que los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo en la praxis con su transformación (1970: 47). Desde esta característica la Hna. Mercedes trabajó pedagógicamente recuperando la memoria dolorosa y reconstruyendo la historia de la CQPI tanto como organizando la agrupación de las MCCQ con sus propósitos y objetivos. El segundo momento para Freire consiste en que, una vez transformada la realidad, esta pedagogía deja de ser de los oprimidos, convirtiéndose en un proceso de permanente liberación a través del cual se enfrentará culturalmente a la cultura de la dominación (Op. Cit., 48.). Puede reconocerse en este momento la consolidación de la organización político-social y cultural de la CQPI y de las MCCQ a partir de la cual se disponen las condiciones de diálogo entre culturas, temas que se desarrollan en los capítulos 4 y 5.

Para la Hna. Mercedes, vivir junto a la CQPI despertó su interés en conocer la historia de los pueblos indígenas del Gran Chaco. A este propósito orientó su trabajo desarrollando estrategias de interpretación y comunicación intercultural que le permitieron utilizar

analogías entre los significados de los mensajes provenientes de los relatos qom y de la biblia. Las experiencias de este proceso cristalizaron en aprendizajes personales y comunitarios que llevaron a los Qom pi a la concreción de objetivos de empoderamiento social, constituyendo el punto de partida central para activar la memoria histórica que les permitiría enfrentar los conflictos producidos por el choque cultural como buscar soluciones a las necesidades de la comunidad. Puesto que los relatos constituían el nudo fundador del ethos social del pueblo qom su labor pedagógica de inculturación en la fe la llevó a encontrar similitudes en los modos y símbolos de la oración entre ambas culturas. La oración católica “Padre Nuestro” tiene su correspondencia en la oración al “Creador” de los Qom en la que se expresan tanto sus creencias originales como la influencia del adoctrinamiento evangélico. Por ejemplo: el Dios bíblico Jehová adquiere su traducción intercultural como “qarta’a” nuestro Padre Creador de los qom, siendo semejante las cualidades y las acciones atribuidas a ambos.

Tabla 4 “Oración al Creador “Qarta’a”⁴⁷

‘Am Qarta’a mayi	Tu nuestro padre,	Padre Nuestro
Qoneto’ot na piguem	Estás debajo del cielo	Que estás en el cielo
‘enuac qayī axoren ra’	Todos alaben Tu nombre	Santificado sea Tu nombre
ar’enaxat	Continúa mandando hacia	Venga a nosotros Tu Reino
Ña ‘ananaxaño’	abajo	
Qome ra’ ar’onataxañaxac	Después tu trabajo	Hágase Tu voluntad en la
Ya qto’ i’ot ra’ ca conetapegue	Para que hagan lo que estás	tierra como en el cielo
Nam huatalec ana ‘alhua	queriendo todo	
‘Eeta’am nam huetot na piguem	Los que están sobre la tierra	
Ña qomi’ ‘añananema	Igual los que están debajo del	
Cam cho chaq huañi qom na’ aq	cielo.	Perdona nuestras ofensas
Qataq ‘aua palaxat	Que nos des	Como nosotros perdonamos
Qaram suaxashit	Abundante comida este día	a quienes nos ofenden
Cha’ayi qomi’ na taq’em	Y Tú borres	No nos dejes caer en la ten-
Sapataxataq’ enauac nam qo	Nuestra culpa	tación y
min	Porque nosotros también	Líbranos del mal
Qai’ otegue qaen.	Borramos toda la maldad	
	Que hacen contra nosotros.	
	Mercedes Silva, s/f. Archivo	
	personal.	

⁴⁷ Ver Ficha de trabajo de Mercedes Silva en Anexo

Tabla 5: Oración Padre Nuestro desde la NBL. Interpretación en traducción intercultural de la Hna. Mercedes

NBL Jesús nos enseña como orar (Lc. 11, 2-4)	Traducción qom
El les dijo: “Cuando recen digan: Padre que tu nombre sea santificado, que venga tu Reino. Danos cada día el pan que debemos esperar. Perdónanos nuestros pecados, pues nosotros mismos perdonamos al que nos debe. Y no nos sometamos a alguna prueba”.	‘Am qa’ta’a mayi qoneto’ot na piguem, ‘enauac qa’yi’oxoren ta’ ar’enaçat. Ña ‘anamaxaño’ qome ra’ ar’onataxanaxac Nam huetalec ana ‘alhua, ‘eeta’am nam hueto’ot na piguem, Ña qomi ‘anañanema cam chochaq Huañi qonoq na’ na’aq. (..). Silva s/f. Archivo personal

En la Nueva Biblia Latinoamericana se lee: Dios (Qarta’a en qom) nos crea mediante su Hijo (Pro 8,30-31; Jn 1,3; Col 1,16) en la cosmovisión y desde la comprensión intercultural trabajada por la Hna. Mercedes para los qom (el hijo que hace las cosas sería Yo’o ta pena/El que hace las cosas). Otro ejemplo de adecuación del mensaje bíblico a la evangelización de los qom es el siguiente:

Tabla 6 Fragmento del Evangelio de San Lucas transcripto al Qom

Nagui	Tú mi jefe
ñachaalatagac cha’ayi ipacchigui ram’ad’aqtac	Ahora puede que me des al fin de mi vida -
Mayi ‘auachaçanapcot	estar parado- porque se cumple tu palabra
Co’olloçochiyi na a’alatac	Que prometiste
Cha’ayi a’yim ñima’ai’ nagui	Antes a tu siervo
Ra’ savaacchigui nam qarca’alaçaqui	Porque yo personalmente
Mayi ai’anagui	Veo bien este nuestro salvador
Ra avataçaalec ‘enauac	El cual tú colocaste
Na shi’yaçauapi	Como jefe -guía-
Na mayi’	De todas las gentes.
Nataq’en i’ot ra lli’oxoyic nam Israel.	El mismo parece lámpara que alumbra a los no
Lc. 2, 29-32	Israel
Mercedes Silva, s/f. Archivo personal.	También él causa la gloria de los hijos de Israel, que te pertenecen

Inculturando la fe, Mercedes Silva escribió una plegaria respetuosa de la cosmovisión indígena. Esta plegaria tiene sus raíces en la Plegaria de San Francisco de Asís a las criaturas de la naturaleza, donde el sol y la luna son, entre otras creaciones de Dios, hermanos de los seres humanos. El profundo sentido de gratitud hacia la creación que expresa la plegaria franciscana lo expresan los qom en su vínculo con la naturaleza, caracterizado

por mantener una relación de hermandad con los seres que habitan el monte, el cielo, la tierra, los ríos y el suelo.

Tabla 7 *Plegaria a los hermanos de la naturaleza traducción intercultural*

Plegaria de San Francisco (Abreviada)	Plegaria en qom	
Altísimo y omnipotente buen Señor, tuyas son las alabanzas, especialmente en el Señor hermano sol,	La yāqaya, quero ñashilaqta't	Hola hermano/a hace mucho que no nos saludamos
por quien nos das el día y nos iluminas, por la hermana luna y las estrellas, por el hermano viento y por el aire y la nube y el cielo sereno y todo tiempo, por todos ellos a tus criaturas das sustento. Alabado seas, mi Señor, por el hermano fuego, por el cual iluminas la noche, y es bello y alegre y vigoroso y fuerte. Alabado seas, mi Señor, por la hermana nuestra madre tierra, la cual nos sostiene y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.	Ca yāqaya, ñaq ayem 'atel'a	Hermano/a ausente, continúa protegiéndome
	'auchoξoren añi nala'	Ten piedad sol
	'auchoξoren ñi ca'agoξoic	Ten piedad luna
	Imata'a'na na	Dueño y soberano de todo
	Ñi imatalec na	Dios
	Qaa'ot	Nuestro cuidador
	Mercedes Silva, s/f. Archivo personal	

Esto también se advierte en la actitud frente a la naturaleza, el siguiente fragmento expresa el respeto que las MCCQ tienen con el entorno y corrobora lo que la Hna. Mercedes advirtió: el profundo vínculo de los qom con la naturaleza:

Antes de entrar al monte debemos ofrecer una plegaria y pedir permiso a los protectores para que nos acompañen en el recorrido (...) El pueblo qom mantiene una buena relación con los seres del monte, de los ríos y también con los del cielo, ellos son nuestros amigos, hay que hablarles bien, pedirles que nos den sus alimentos. A los seres de la tierra, los que están debajo, hay que tratarlos con respeto. (Victoria Silvestre, 2011)⁴⁸

⁴⁸ Victoria Silvestre es MCCQ, ella es la encargada de ofrecer una oración antes de ingresar al Parque Provincial Pampa del Indio para realizar la visita guiada con las alumnas de la carrera de Educación Inicial.

En su labor de inculturación en la fe, la tierra y el trabajo fueron dos temas muy sensibles abordados por la Hna. Mercedes. La tierra y el territorio simbolizan la relación vital para los qom. El trabajo es tenido en consideración por los qom, pero con un sentido distinto al otorgado por la cultura del blanco, para este pueblo el trabajo está al servicio de la subsistencia. Esta diferencia cultural, fue advertida por Mercedes Silva, por lo que se dedicó a revalorizar la relación entre la tierra y el trabajo en la cultura qom, con la intención de superar los prejuicios del blanco sobre el valor del trabajo y el uso de la tierra. Mercedes Silva utilizará para esta tarea los mensajes de la Biblia y los relatos del pueblo indígena buscando la correlación de sentidos que, por lo general, respondían a conflictos de intereses entre las culturas provocando en la cultura dominante prejuicios y discriminación hacia los valores indígenas.⁴⁹. Como se mencionó anteriormente, el uso de la Nueva Biblia Latinoamericana (NBL) fue utilizada por la Hna. Mercedes para su obra pastoral dado el valor que adquiría la concepción de la fe ligada al trabajo y a la tierra de la Iglesia de pobres.

Tabla 8 *El trabajo en traducción: mensaje bíblico y mensaje del relato*

Biblia	Relato de de tiempos históricos	Traducción
<p>“La gente de aquel tiempo no era capaz de comprender el valor sagrado de sus quehaceres. Eran el pueblo de Dios pero cuando se hablaba de servicio, pensaban en el culto y las ceremonias, no en su trabajo de hombres” (Is,58).</p>	<p>El origen de la Tormenta (relato To-ba. Recogido por Lehmann Nitsche y recreado por M.A. Palermo).</p> <p>Cuentan que una vez había dos hermanos trabajando para un hombre muy poderoso. Pero el hermano mayor tenía la costumbre de que cuando el jefe mandaba hacer algo difícil, le pasaba el trabajo al menor. -Dale, hacélo vos- le decía. El patrón buscaba a alguien que le agarrara un caballo muy lindo pero muy arisco...</p> <p>El hermano mayor, siempre tan vivo, dijo que él se ocuparía, mandándose-</p>	<p>Son pistas históricas durante el ciclo de contacto entre blancos e indígenas.</p> <p>La novedad dolorosa: “había dos hermanos trabajando para un hombre muy poderoso”. Al servicio de un hombre poderoso, un Rey.</p> <p>Los pueblos indígenas del Gran Chaco eran sociedades igualitarias, de varones y mujeres libres.</p> <p>Conocedores de su ambiente y especializados en el buen uso de sus recursos.</p>

⁴⁹ Los conflictos sobre la posesión de la tierra, la identidad cultural frente a la educación oficial blanca, la medicina qom frente a la medicina blanca, entre otras serían lo que De Souza Santos reconocerá en su teoría como “preocupaciones isomórficas”. Ver Marco teórico. 2.4.3. Filosofía intercultural. P. p.43

<p>La Biblia no se fija tanto en la nobleza del trabajo como en la explotación del trabajador. De ahí que vienen tantas denuncias de los profetas contra quien oprime al esclavo y explota al pobre. (Mi, 2).</p> <p>En un mundo justo se produce lo que realmente necesitan los hombres y la distribución de los bienes llega a todos. (Sal, 81.17).</p> <p>Con esto entendemos que las luchas de los trabajadores por la justa distribución de las riquezas producidas anuncian y preparan la venida del Reino de Dios. (Jn,6)". Hay que trabajar para vivir, no vivir para trabajar (Nueva Biblia Latinoamericana, 1972, p. 513)</p> <p>"Gén. 2- Dios es el dueño. El hombre es mandatario. Dios -un pueblo-una tie-</p>	<p>lo a su hermano menor. -Bueno dijo el jefe-. ¡Si tu hermano no me trae el caballo le corto la cabeza!...</p> <p>El pobre muchaco no sabía como iba hacer...Llamó a los tábanos para que lo ayuden a agarrar al caballo arisco, y así fue, lo rodearon y el muchacho lo ató con una soga.</p> <p>Entonces el jefe, no conforme lo tenía todo el día mandándole hacer cosas difíciles. -¡No doy más! ¡Me tienen loco, el jefe caprichoso y el vivo de mi hermano! Sin decir más, juntó carne en una bolsa y se fue.</p> <p>Caminando encontró un águila y le pidió que lo lleve lejos. -Bueno, le contestó el águila- te voy a llevar muy lejos, vamos a cruzar el mar. Así partieron.</p> <p>El muchacho iba muy contento mirando todo. El muchacho compartió la carne con el águila hambrienta, cuando no hubo más el joven se cortó una lonjita de carne del muslo, así el águila pudo llegar.</p> <p>Descansó en la orilla, junto fuerza un rato y salió volando de nuevo, pero sola. Subió, subió y llegó hasta el cielo. Ahí se quedó para siempre convertida en una estrella muy brillante.</p> <p>Al muchacho le gustó tanto el viaje que ya no quería más quedarse en la Tierra.</p>	<p>Cuando realizaban algo, a veces con mucho esfuerzo era porque querían hacerlo y porque lograban un beneficio en favor de quienes ellos amaban -l'onatac- (su obra)</p> <p>¿Cómo ellos iban a imaginar tener que hacer algo obligadamente y en beneficio de alguien que es aborrecido?</p> <p>¿Cómo ese alguien puede obligar a otro a hacer una tarea penosa y quedarse con el beneficio de su esfuerzo? Solo alguien con un poder maléfico.</p> <p>Se plantea un choque con un sistema económico y social distinto, que para el indígena es injusto e inhumano.</p> <p>El hermano mayor debía cuidar y defender al menor. El caballo simboliza lo que daba ventaja al extranjero sobre el indígena. con el tiempo los indígenas dominaron al caballo. Lo que señala la capacidad de aprendizaje de los indígenas pero su resistencia a las formas de imposición. El águila según O. Sánchez, sería símbolo del conocimiento, que permite ver las cosas desde arriba y amoliar el conocimiento. "el muchacho iba muy contento mirando todo". Pero el águila lo trae a la realidad pidién-</p>
---	--	--

<p>rra- “la tierra que yo te mostraré”.</p> <p>Ex. 3,7- “la tierra que pisas es Mía”, - concientización para que el oprimido grite a Dios. “Yo estaré contigo”- “Yo soy me ha enviado”</p> <p>Dt.26- Toda la tierra es mía- “Mi padre fue un arameo errante...”. El forastero que vive contigo (propiedad mancomunada).</p> <p>Los reyes oprimen al pueblo, “Los perros lame-rán tu sangre” (lucha por la tierra) Reyes -21 la viña de Nabot</p> <p>“Ay de los que juntan casa con casa, campo con campo” (familia gringa 50 has. al aborigen se les da 5 Has.)</p> <p>“No ve la obra de Yave” (El pueblo debe tener conciencia de su esclavitud)”</p> <p>Mercedes Silva, s/f. Archivo personal.</p>	<p>Entonces se puso a cantar una canción mágica y se transformó en la Tormenta y desde entonces anda siempre por el cielo, sin parar.</p> <p>(Silva, 2005, p. 113-115)</p>	<p>dole comida, ¿Estará diciendo que la libertad no se consigue sin sacrificios?. El águila se transforma en estrella porque se ha cumplido una enseñanza. Eran tan profundos los sentimientos del muchacho que se proyectó en fuerza arrasadora, una bronca descomunal. Cuando hay tormenta. los tobos se acuerdan del muchacho que se sublevó ante la injusticia y prefirió la libertad. Con la nueva fe, se presenta como tormenta inteligente y compasiva, que llega oportunamente para restablecer la justicia.</p> <p>(Silva, 2005, p. 116-117)</p>
--	--	---

La tierra, constituye en el sentido vital para los qom, esta se configura en el territorio o *qaralamaxat qarma' etaxac* –nuestros lugares y entornos de agua-, el monte es concebido como la gran casa. La Hna. Mercedes a través de la inculturación en la fe enfatizó el valor cultural de la tierra, generando un sentimiento de pertenencia y empoderamiento en las conciencias de la comunidad. El siguiente cuadro presenta un material didáctico utilizado por Mercedes Silva con fragmentos de salmos bíblicos vinculados a la tierra y el correlato desde la realidad de las comunidades. (Ver Anexo)

Tabla 9: La Tierra en la realidad interculturada

<i>La Tierra en la Biblia</i>	<i>Correlato para transformar la realidad inculturalda</i>
Gén. 2. Dios es el dueño	El hombre es el mandatario
Dios, un pueblo, una tierra.	La tierra que yo te mostraré

<p>Ex. 3,7. La tierra que pisas es mía. “Yo estaré contigo. “Yo.Soy me ha enviado” Dt. 26 (Actitud frente a la tierra del Chaco?) Toda la tierra es mía. “Mi padre fue un arameo errante” “El forastero que vive contigo” “Los perros lamerán tu sangre” “Ay de los que juntan casa con casa” “No ve la obra de Yavé” Posesión, venden.</p>	<p>Concientización para que el oprimido grite a Dios. Éxodo, es liberación, alianza. Entre las comunidades.</p> <p>Propiedad mancomunda.</p> <p>Lucha por la tierra.</p> <p>Campo con campo. Familia gringa 50 has. Y al aborigen se les da 5 has.</p> <p>El pueblo debe tener conciencia de su esclavitud. No apreciar la posesión sino la comunidad de bienes. Repartir.</p>
--	---

El reconocimiento de los valores de la cultura indígena, su concepción holística de la vida y el vínculo de los qom con la tierra la llevaron a enseñar el sentido de pertenencia y la defensa de la cultura indígena en los talleres alfabetizadores. La tierra en la Biblia y la actitud frente a la tierra entre las poblaciones indígenas y criollas en el Chaco fue un tema de conflicto social trabajado en numerosos talleres por la Hna. Silva y otros misioneros de la JUM. De las reflexiones vertidas durante los encuentros se extrae lo siguiente:

“Antes el Chaco era abierto, no había alambrados, ahora tiene dueños...Antes había dueños, los padres de la naturaleza a los cuales se invocaba para poder cazar o pescar. Ahora sí hay dueños de la tierra, hay muchos alambrados... Antes había territorio, lo que tiene un pueblo para desarrollarse, ahora hay tierra porque se estrecha el espacio y hay que luchar por la tierra”. Las viviendas que hacen en el pueblo son otras armas para perder la tierra, la libertad para cazar y pescar.”. (Centro de capacitación, 2002).

El sentido de la espacialidad vinculado al territorio vivido marcaba una diferencia con respecto a la concepción del blanco, así por ejemplo, con respecto a la casa familiar la Hna. Mercedes supo discriminar el sentido que este concepto tenía para la cultura blanca en contraste con la cultura indígena, por ello advertía que “casa no es lo mismo que vivienda”, esto tiene sentido si se piensa como relación del indígena con el entorno de subsistencia y de crianza, entre otras prácticas. Nuevamente la traducción intercultural se presenta como herramienta posible para el trabajo interpretativo entre culturas.

“Ima’ -mi casa-, mi lugar, mi sitio

Arma’ -tu casa-

Lma’ -su casa-

Nma’ -mi lugar-, mi sitio

Casa grande Aviaq -el monte/ el entorno/ espacio habitable/ constituido por árboles, enredaderas, flores, frutos, animales, miel-. (Mercedes Silva, s/f. Archivo personal).

La Hna. Mercedes a partir de su trabajo de inculturación en la fe seleccionaba pasajes específicos de la Biblia vinculándolos con los relatos qom, durante este pasaje se revelaban mensajes que, reinterpretándolos a la luz de los tiempos actuales y de los conflictos sociales que afectaban a los pueblos indígenas adquirirían fuerza organizadora y esperanzadora para la comunidad.

5.2.1. Idea fuerza “recuperar la memoria para restituir la esperanza”

Su trabajo de inculturación en la fe se transforma por la realidad de los hechos en un trabajo pedagógico orientado al empoderamiento ciudadano. Dos ideas marcaron su labor, la primera estuvo sostenida en la convicción de “recuperar la memoria para restituir la esperanza”, la segunda se constituyó a partir de la noción “organización” adquiriendo una posición destacada en el trabajo de memoria, puesto que el empoderamiento de la identidad indígena requerirá de organizar y planificar la fuerza simbólica trabajada en la interpretación de los mensajes en acciones prácticas para la transformación. De impronta escatológica la acción pedagógica de la Hna. Silva estuvo influenciada por el pensamiento de Gustavo Gutiérrez y por la pedagogía freiriana de la liberación que orientará su trabajo alfabetizador de empoderamiento ciudadano. Freire, reconoce que no existe historia sin hombres, así como no hay una historia para los hombres, sino una historia de los hombres, que hecha por ellos la conforma, sobrepasando el estado de objetos hacia el de sujetos (1970: 165). En coincidencia la Hna. Mercedes estimaba como Freire que el reconocimiento de ser sujetos de la historia a nivel crítico y no sólo sensible, significa “ser sujetos en esperanza” (Op. Cit.p. 166). La marca escatológica de origen inculturado en la fe que se advierte en el trabajo de la Hermana Mercedes anuncia para el pueblo indígena un destino liberador, pero para llegar a la liberación externa era previamente necesario liberarse internamente reconociéndose como cultura. Desde su tarea docente en el CIFMA Mercedes Silva comenzó con actividades de enseñanza orientadas a recuperar la memoria y recons-

truir la historia del pueblo indígena. Tarea que amplió después en talleres comunitarios en Pampa del Indio en los cuales la participación de los ancianos y de las mujeres sería de gran importancia. La recuperación de la memoria qom tenía por objetivo restituir la esperanza y orientar la realización de proyectos comunes para construir una vida digna y plena de derechos. Mercedes Silva amplió sus fuentes basadas en relatos de carácter mítico y comenzó a trabajar la historia oral. De esta manera fue enriqueciendo la interpretación de los mensajes bíblicos con los relatos y con la memoria histórica. Conformó un tejido de historia colectiva investigando la historia oficial para lo que accedió a fuentes de archivo^{viii} e investigaciones especializadas. Amplió este marco con estudios provenientes de la antropología y la economía, reconstruyendo un contexto histórico con el aporte de testimonios orales indígenas. Fruto de más de diez años de trabajo se condensan en *Memorias del Gran Chaco* (1998) y *Mensajes del Gran Chaco -literatura oral indígena-*(2005). Estas obras son testimonio de sus estudios de la cultura qom, constituyen un marco de referencia sobre la seriedad con que la Hna. Mercedes y los colaboradores de la JUM tomaban la acción pastoral de inculturación en la fe para ponerlo al servicio de las necesidades de la vida real en el ejercicio de la ciudadanía. Da cuenta a la vez, de la claridad de los objetivos propuestos y acordados entre las organizaciones eclesíásticas y las comunidades en un contexto de conflictos de intereses entre la cultura hegemónica y la cultura de los pueblos indígenas.

Recuperar la memoria se torna imprescindible para restituir la esperanza, -el corazón- a los pueblos autóctonos de América. Nosotros, los que desde un compromiso cristiano, estamos en contacto con los Pueblos Indígenas del Chaco, nos damos cuenta de que continúa realizándose una prolija desarticulación de su cultura. Esta constatación nos ha llevado a superar actitudes proselitistas y acercarnos con espíritu abierto a otras confesiones religiosas, para buscar formas de acompañamiento adecuadas a la gravedad de la situación. (Silva, 2005, p. 12)

5.2.2. Memorias y Mensajes del Gran Chaco

Si bien la recuperación de la memoria es un atributo cognitivo y práctico (Ricoeur, 2008, p. 82), en su uso social adquiere el atributo como espacio de socialización política. En la cultura del blanco como en la qom, la memoria sirve para la representación del pasa-

do. La memoria recuperada por la Hermana Mercedes y organizada en la historia de los indígenas del Gran Chaco clasifica el pasado en ciclos: arcaico, antiguo, histórico y de contacto (Silva, 2005, pp. 14-15). Mercedes organiza el pasado indígena, la representación de los ciclos afecta tanto la epistemología del testimonio como las representaciones sociales en la escritura de los acontecimientos (Ricoeur, 2008c, p. 14).

La obturación del acceso al acontecimiento traumático originario (la conquista blanca) y el hecho de que su reconstrucción se haya realizado por la mediación del lenguaje evangélico requieren una atención particular. Para la reconstrucción de la memoria histórica de la CQPI la Hermana editó a lo largo de veinte años numerosos fascículos y dos libros. *Mensajes del Gran Chaco* (2005) es una obra que recopila literatura oral indígena sobre relatos y mitos comunes a los pueblos originarios del Gran Chaco. En él se encuentran relatos fundantes de las culturas Qom, Wichi y Moqoit. Está basada en recopilaciones científicas de Alfredo Metraux y recreaciones de Miguel Angel Palermo y del sabio qom y profesor Orlando Sánchez, integrante de la Junta Unida de Misiones (JUM). Fue editado originariamente en 1995. En tanto, *Memorias del Gran Chaco* es una recopilación de testimonios orales y documentales que parten del ciclo de la conquista en el siglo XVI y llegan hasta el siglo XX. La autora trabajó relevando testimonios de primera mano y documentación de archivo gráfico. Fue editado en dos partes: la primera en 1998 y la segunda en 2007. Ambas obras condensan más de 20 años de investigación y trabajo de campo en el marco de su vocación religiosa y del contexto histórico-político. Desde 1990 contó con el apoyo interconfesional de misioneros de distintas iglesias (anglicanos, bautistas, menonitas, pentecostales, valdenses y católicos). En *Memorias del Gran Chaco* (2005) Mercedes Silva reconstruye la historia de los pueblos indígenas en la que se recuerdan los hechos ocurridos en la región durante los últimos cinco siglos. Recoge testimonios del pasado provenientes de fuentes históricas y citas de historiadores. Su objetivo se orientó a provocar el ejercicio del debate sobre la memoria hacia dentro de las comunidades indígenas en la búsqueda de respuestas que pudieran canalizar acciones transformadoras.

Sobre *Memorias del Gran Chaco* (1998) la autora hizo en sus notas el siguiente comentario:

Está dedicado a Tobas y Mocovíes, al recoger las memorias de ellos, encontrábamos que muchas veces aparecían juntos los recuerdos. Realmente esas memorias abren el alma y nos cuentan muchísimas cosas que nosotros no podríamos darnos cuenta de que existieron y que fueron tan traumáticas. Recordaba un informante que en 1912 sus antepasados abrieron la picada del ferrocarril desde Resistencia a Sáenz Peña: “era de metro y medio en el monte, expuestos a que los tigres nos atacaran, no podía quedar un hachero solo, sino varios. Toda la familia era trasladada a trabajar, no había máquinas, solo fuerza de hombre para hacerlo. Y nos convencieron de trabajar porque nos dimos cuenta que ya habíamos caído en manos de ellos y que no teníamos otra salida”. Esto nos habla de sometimiento, si pensamos en principios de siglo hasta ahora, nuestra sociedad no ha aflojado la mano, continúa con mayor fuerza. (Silva, 2009).

Su trabajo de reconstrucción de la historia de los pueblos indígenas se distingue de la mayoría realizados con documentos escritos provenientes de archivos de instituciones públicas y/o privadas, porque, aunque toma la historia documentada como referencia, utiliza ampliamente el relato oral, adecuando el método a las características específicas de la tradición oral qom. Para comunicar los hechos de la historia, confiere al paisaje su propia memoria del pasado que, envolviéndolos con un sentido animista, los hace hablar (memorias del agua, de las montañas, de los árboles, del Pilcomayo, de la tierra, del camino, de los documentos, del chágua), estrategia de traducción respetuosa y conocedora del profundo vínculo del indígena a su territorio. Vivir en un territorio implica consagrarlo en la medida en que este acto repite la cosmogonía. El monte, con cada uno de sus estratos -en términos biológicos-, es un lugar sagrado, -en la concepción indígena-, en sus dominios: subterráneo, suelo, arbóreo, aire, agua, habitan distintos seres. El monte es el centro del mundo para el indígena, a la vez que mantiene la conexión con el cielo y el submundo. El monte adquiere un sentido consagrado bajo la protección de “Dios” o de los “seres protectores” (Aureliana González, 2012). Para la Hna. Mercedes los indígenas al igual que el pueblo bíblico, requerían de una “cualidad extra” para conectarse con la naturaleza de una manera diferente. En la oración Santidad y Paisaje⁵⁰, la santidad no quiere mezclarse con la cotidianidad, son fuerzas antagónicas. En la cosmovisión qom lo cotidiano era rectificado

⁵⁰Ver Nota al final N° I

conectándolo con la otra “realidad superior” que es lo sagrado. (Silva, 2008, archivo personal)

La invasión blanca produjo en los indígenas estupor y desesperación. Los elementos consagrados del universo qom comenzaron a ser violentados y arrasados. El vínculo religioso con los seres de la naturaleza entró en crisis, las certezas sobre la vida y las visiones se tiñeron de desgracia. Al destruirse lo habitable, se perdió la unión que mantiene en cohesión los elementos de su universo. El ethos de su cultura se destruye. El árbol negro (*Nawe Epaq*) como el carancho (*Chiiquí* o *Kakaré*) representan el vínculo entre el mundo inferior, el orden cósmico y la salvación. La figura del árbol como el mundo habitable, simboliza lo conocido que une el submundo con el cielo. El color negro del árbol (*nawe*, negro, y *epaq*, madera, árbol) se asocia con el poder de los seres no humanos y con la muerte. Es el eje de la estructura cosmológica toba de varios planos superpuestos y el lugar donde se concentra todo el poder (*haloik*). La transgresión para los qom se presenta en el arco iris, un mal augurio, traducido como el Viborón que sale a castigar, “en tiempos de nuestros mayores el Viborón cubría el cielo por eso sufrieron persecución y desgracia” (Aureliana González, 2012). En su trabajo de traducción intercultural la Hna. Mercedes evoca la historia familiar desde el símbolo del “Nawe Epaq” la fuerza y el poder de la historia familiar representa la fuerza y poder del Árbol Negro. Evocando la memoria se recupera la identidad de cada familia restituyéndola desde las raíces, en tiempos ancestrales. La memoria se activa desde la fuerza de la vida y la esperanza, como en el árbol, asciende por las ramas, resplandece en sus hojas y flores asegurando la continuidad de la familia en los frutos. (Ver p. 167 Figura del Árbol Familiar García-González)

El carancho mítico (*chiiquí* o *kakaré*) es el héroe que arrebató el fuego injustamente controlado por los monstruos y lo lleva al resto de los animales del monte para que sobrevivan. En el mensaje pastoral evoca la salvación y la lucha contra la injusticia. En su reconstrucción de la historia la Hna. Mercedes reconstruye el estupor y la desesperación con la que los indígenas presenciaron el derrumbe de su mundo producido por la invasión. El símbolo del carancho porta entonces un doble sentido y sugiere el recurso a la analogía para efectuar el tránsito del sentido literal al alegórico. (Ricoeur, 2008c, p. 18).

El trabajo de reconstrucción de la memoria es en este caso muy significativo, tanto en la utilización del mensaje bíblico como de los relatos del pueblo qom.

Tabla 10: Recuperación de la memoria desde la inculturación y la historia oral

Qom

Relato	Biblia	Historia oral qom
<p>El carancho y el fuego Parece que en los tiempos viejos la gente no tenía fuego. Tenían que comer todo crudo. La gente estaba encerrada en una gran isla, rodeada de agua. Y esa agua estaba gobernada por un enorme viborón malo que no dejaba que nadie entrara a la isla. Había que buscar al carancho que era el único que podía ayudarlos. Así lo buscaron. Y dijo: -Bueno mañana voy. No era un tipo que negara ayuda pero tampoco se tomaba las cosas a lo loco. Cuando llegó el Agua le habló: -¡Un momento!, ¿A dónde va?. Soy el Carancho y voy a pasar, esa gente necesita fuego. -Mi jefe el Viborón no deja pasar a nadie con fuego-, contestó el Agua. -no tengo fuego, dijo el Carancho. -Bueno, pero si les das fuego a la</p>	<p>“Al llegar a tierra, encontraron un fuego encendido, Encima” Encima” con un pescado (Juan 21,9)</p> <p>Nagui⁵¹. Cha’ayi ipacchigui ram’ad’aqtac</p> <p>Mayi ‘auachaça na pecot Co’ollaçochiyi na a’alatac Cha’ayi āyim ñi- ma’ai’ nagui Ra’ sauaachigui nam qarca’alaçaqui Mayi ai’ ‘anagui</p> <p>Ra auataçaalec ‘enuaac</p> <p>Na shīyaçauapi Na mayi Israel</p> <p>Nataq’en i’at ra lli’oxoyic Nam israel</p>	<p>La señal de la paloma En los tiempos heroicos en 1884 había un gran jefe llamado Meguesoxoichi. Los grupos de este líder vivían en la zona de Campo Largo, en Pozo de los Indios (Meguesoxoichi, Cañiirí, Ta’alooqui y Pitaiquí. Ante el avance del ejército, tomaron la decisión de replegarse hacia el norte, al otro lado del río Bermejo y entraron a la zona de Ingeniero Juárez. En Huaca Lligueta tuvieron varias discusiones, porque algunos no querían aceptar la rendición. El centro de operación militar tenía que ser en La Cangayé, pero ellos estaban al otro lado cuando llegó la columna del ejército. Meguesoxochi dijo: -“Si quieren hacer la guerra que la declaren,</p>

⁵¹ Lc 2,29-32 Jesús es presentado en el templo.

Había en Jesrusalén un hombre llamado Simeón, que era muy bueno y piadoso y el Espíritu Santo estaba en él. Esperaba los tiempos en que dios atendiera a Israel. Vino, al templo, cuando los padres traían al niño Jesús. Simeón lo tomó en brazos, y bendijo a Dios: Señor, ahora, ya puedes dejar que tu servidor muera en paz, como le has dicho. Porque mis ojos han visto a tu Salvador, que tú preparaste para presentarlo a todas las naciones. Luz para iluminar a todos los pueblos y gloria de tu pueblo Israel

<p>gente te vamos a matar mi jefe y yo. El Carancho se las ingenió y le dijo a la gente. -bueno, tráiganme dos palitos. Comenzó a frotarlos y agarró pasto fresco, luego ramas y armó un gran fuego. La gente estaba admiraba porque había inventado el fuego. -Bueno, dijo el Carancho, ahora tenfo que arreglar un asunto. Metió la punta de una lanza en el fuego y cuando se calentó bien fue corriendo y la puso en el Agua mala para la isla. -¡Pff! -hizo el agua y salió un montón de vapor. El Carancho volvió a calentar la lanza y la metió de nuevo en el agua. Tanto hizo esto que el agua se evaporó toda, el Viborón se murió y la gente quedó libre. (Recopilado por Alfredo Metraux y recreado por M. A. Palermo. Silva, 2005, p.p. 21-22).</p>	<p>son tuyos</p>	<p>pero los únicos que van a sufrir son sus mujeres y sus hijos. Porque nosotros podemos vivir por la protección de los árboles ante las balas de los fusiles. Nosotros podemos moriri o escapar pero los que sufrirán son nuestras mujeres y nuestros hijos. “Yo voy a aceptar la rendición, el que quiera consentir conmigo que lo diga, y el que no que trate de escaparse”. Antes le había deicho a su gente: “Uno de mis hijos se quedará con ustedes, yo voy a aceptar el sometimiento, pero si aún estoy con vida, si tengo que regresar, se les va a aparecer una paloma” . Meguesoxochi fue llevado prisionero prisionero junto a otros hermanos en un barco, y según las Actas del Congreso de la nación fueron distribuidos por la Sociedad Rural de Beneficencia entre las familias importantes. (Testimonio de Orlando, Sánchez, 12-10-1992. Silva, 1998, p.p. 133-135)</p>
--	------------------	--

Mercedes Silva establece una correlación para interpretar el trabajo de memoria que va de lo profundo del ethos cultural a los hechos reales de la historia de la comunidad transmitida oralmente. El relato del Carancho-Kakaré- pertenece al ciclo arcaico de la memoria histórica de los qom en carácter de mito fundante, corresponde a los relatos del fue-

go. El fuego, culturalmente ha sido el símbolo primordial de la supervivencia de los pueblos de la humanidad. El fuego daba luz y calor a las familias que a su alrededor narraban las experiencias importantes de la comunidad, en el círculo del fuego, la memoria ejercía su poder de revivir el pasado. La búsqueda del pasado, en el sentido de la *mnēmē* - evocativa- o trabajo de memoria de Ricoeur, llamaba al recuerdo. Tres preguntas realiza Mercedes Silva para la reflexionar desde el presente histórico. ¿De dónde sale el fuego?, ¿Por qué tenemos fuego nosotros?, ¿Quién nos enseñó a hacer fuego? Las situaciones son expresadas a través de personajes y hechos simbólicos. Hay héroes y antihéroes. Los héroes traen el fuego para todos, producen alegría, liberan al pueblo, representan la verdad y el bien, como lo hicieron el Carancho -Kakaré- enfrentando al Agua y al Viborón en tiempos legendarios y durante el ciclo histórico, el líder Meguesoxochi frente al avance del ejército del Gral. Victorica en 1884. Los antihéroes se apoderan del fuego como del territorio, producen tristeza, oprimen a la mayoría, representan el error y el mal, encarnado en los ejecutores de la política del blanco y por en ese tiempo, del gobierno del presidente J.A. Roca. (Silva, 2005, p. 19-23). En los años de pastoral durante la apertura democrática la CQPI se organizaría y lucharía por los derechos políticos y humanos. Fueron años en los que los pueblos indígenas pusieron a la luz del mundo la injusticia histórica, iniciando el tiempo de restituciones y reparaciones. La traducción intercultural permite vincular los mensajes del lenguaje simbólico del relato mítico con el de la Biblia, a la vez que constituyen claves de referencia para reconstruir y dar sentido a los acontecimientos fundantes de la historia de la comunidad qom. Estos acontecimientos corresponden a los tiempos de valientes líderes que debieron enfrentar la aniquilación de su pueblo, entregándose para apaciguar la virulencia del ataque. El trauma de la memoria dolorosa habita en lo profundo de la memoria de la CQPI, el trabajo de memoria resignifica el valor del héroe adecuándolo a los tiempos del presente y la esperanza se transforma en la fuerza de un porvenir liberador. La efectuación feliz (Ricoeur:2008) lograda en quienes se enfrentaron al pasado, constituyó la superación de la memoria del dolor haciéndola consciente mediante la narración del pasado o escribiéndola, la CQPI se empodera del pasado y lo reinterpreta confiéndole historicidad. Son los testimonios orales de los propios indígenas que, evocando los recuerdos personales o familiares, dan su visión del proceso histórico.

Lo que sucedió en el último siglo tiene testigos vivientes. Los Pueblos Indígenas del Gran Chaco hoy toman la palabra y dicen sus recuerdos. “Pero, todavía existimos”. El camino de la Memoria es difícil pero necesario. (Silva, 2005, pp. 11-12).

Mensajes del Gran Chaco (2007), en tanto, recoge relatos de fuentes antropológicas confiables (Alfredo Metraux, Miguel Ángel Palermo, Guillermo Magrassi, Buenaventura Terán y Orlando Sánchez), interpretándolos con perspectiva etnohistórica y una ética de los valores entretejida con una perspectiva mítica y escatológica. A la vez plantea el problema con las mismas dificultades epistemológicas e históricas que otra experiencia cultural podría presentar, su aproximación pedagógica la lleva a señalar algunas pautas para entender las dificultades de su interpretación:

1. Los relatos fueron pensados en una lengua autóctona que evolucionó, como ocurre con todos los idiomas, los hablantes actuales no siempre captan el sentido original de lo que narran,
2. Nacieron en un contexto geográfico, social y espiritual que se desconoce. Algunos relatos entran a la categoría de mitos, por su relación con lo secreto y sagrado de cada cultura.
3. Viajaron de boca en boca durante muchas generaciones y ellas le incorporaron sus propias vivencias.
4. Se cortó la cadena de transmisión, quedando los relatos fragmentados, porque en el siglo XX los pueblos indígenas del Gran Chaco fueron sometidos a grandes penurias y sufrimientos.
5. Fueron traducidos al español desde el inglés u otra lengua europea, con las consiguientes distorsiones y ambigüedades. (Silva, 2005, Introducción)

El trabajo de traducción intercultural tanto en la pastoral de inculturación en la fe como en la docencia en el CIFMA tuvo en cuenta estas dificultades para la interpretación.

La recuperación de la memoria y la restitución de la esperanza se hicieron posible mediante la restitución de los relatos. Desde el curso de “Historia del Pensamiento y la Cultura Aborigen del Chaco” que dictó en el CIFMA en 1995 comenzó a dedicarles particular atención: tuve la sensación de que se hacían transparentes, que se abrían en múltiples sentidos y que su mensaje fuerte lograba encajar admirablemente en las circunstancias que se viven hoy. Son para siempre eso: Mensajes (Silva, 2007, p. 10).

La Hermana Mercedes advierte las cualidades de los relatos, confiriéndole intenciones didácticas, en tanto demuestran que la pedagogía intercultural es posible, porque permite:

Demostrar una literatura oral indígena del Gran Chaco. Animar a los varones y mujeres para que realicen sus propias búsquedas en su lengua materna. Proponer una aproximación respetuosa del pensamiento original y comprometida a la realidad de hoy. Ejercitar en el examen sistemático del texto buscando el sentido probable. Provocar un debate que lleve al encuentro de otros sentidos. (Silva, 2007, p. 10)

Tanto *Memorias del Gran Chaco* como *Mensajes del Gran Chaco* se sostienen sobre el profundo sentido religioso de la inteligencia indígena. En ambas obras el sentido cosmológico y escatológico orientan los testimonios y relatos. Enfrentamientos, matanzas, injusticias, son interpretadas a partir de una frase del Evangelio, de una proeza realizada por un héroe de la comunidad o de una visión del sabio. Estos símbolos adquieren la función de modelo. En traducción intercultural, configuran esquemas-límite que califican, rectifican o modifican el lenguaje analógico adecuados al universo simbólico y discursivo de las culturas en diálogo. Operan contextualizados en la acción que resulta de la transferencia de los textos a la vida. “Lo que el evangelio llama poner la Palabra en práctica, dado que comprender el mundo y cambiarlo son fundamentalmente la misma cosa” (Ricoeur, 2008c, pp. 104-105). La inculturación de la fe permitió el encuentro con la cultura indígena. Hubo pérdidas, pero también recuperaciones, en un contexto histórico que desde la propia comunidad indígena propició caminos de diálogo intercultural superadores y salir a la “conquista” de nuevos derechos políticos. Mercedes Silva tuvo en claro que el proceso de trabajo pastoral con la CQPI llevaría al empoderamiento de las conciencias y despertaría al sujeto histórico “indígena”. Desde 1987 comenzó a preparar materiales pedagógicos que amplió con investigaciones etnohistóricas⁵². En la cartilla del Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PROEBI) de 1993 bajo el título *¿Qué historia enseñamos?* escribe:

He visto con cierta sorpresa el título colocado a la recordación del diario Norte (escolar) del 10/09/93, porque me parece que desvirtúa un poco el he-

⁵² Consultó estudios de: Elmer Miller, José Braustein, Patricia Vuoto, Pablo Wrigt, German Bour-nisen, Miguel A. Palermo, Alberto y Lois Buckwalter, Buenaventura Terán, todos de referencia en sus obras.

cho histórico “Arrascatea descubre concentración indígena”. Léase la información dada por los principales textos de la historia del Chaco y se tendrá una idea distinta del episodio. Al confrontar las tres versiones nos preguntamos: ¿qué transmite la escuela como verdad histórica y cómo lo transmite? ¿Por qué el hombre blanco tiende a tomar la postura de un Colón descubridor y coloca a los indígenas en la categoría de cosa descubierta? (1993, p. 13)

Como primer momento en el proceso de reconstrucción histórica la Hermana Mercedes recuperó la propia visión del indígena sobre el proceso de conquista y poblamiento del territorio (Silva, 2007, p. 11) en base a los testimonios indígenas sobre los hechos del pasado. En *Mensajes del Gran Chaco* (2005) trabajó con los relatos y los clasificó:

Hay algunos relatos naturalistas, porque tratan de los astros -astrales- y de los animales -animalísticos-, de las plantas -botánicos-, del suelo, los ríos, las lagunas, -geográficos-, del mundo y todos los seres vivos -cosmogónicos-. También hay relatos catastróficos, porque tratan de la destrucción total o parcial del mundo por inundación, fuego, oscuridad o cataclismos. Además, hay relatos de antropogénesis, o sea de origen y ubicación del hombre, varón y mujer, en el cosmos. Estos relatos contienen la clave de su identidad como pueblo, son la palabra creadora de cultura. Son la savia profunda que sube de la tierra. Mercedes Silva, s/d. Archivo personal (2009).

Ambas obras dan cuenta de un laborioso desciframiento del testimonio histórico y el relato literario. Dado que la hermana Mercedes trabajó en una zona de contacto entre dos culturas, hay que prestar atención a las interferencias (intereses de distinta índole) que pesaron sobre el desciframiento y la interpretación de los relatos indígenas:

Sin embargo, hay una cosa cierta: en los relatos está oculta una sabiduría acumulada durante milenios. Es la voz de los antiguos que susurra secretos de vida. Es la palabra verdadera, bella y poética, nacida de esta tierra única. Por eso vale la pena tratar de descifrar lo que dicen estas voces, a pesar de tantas interferencias. (Silva, 2005, p. 9)

De esta manera la hermana Mercedes, activó la memoria empoderando a la comunidad qom con la recuperación de su identidad y, con ello, le devolvió la historicidad de su camino como pueblo en la historia del Chaco y en la historia del país. Intervenía en los talleres de historia con consignas problematizadoras y contrastando información de distin-

tas fuentes, expresando a sus alumnos: “Para que nuestra educación sea inter-cultural, creo que debe reconocer los hechos pasados sean o no favorables a nosotros y reflejarlos con honestidad” (PROEBI, 1993). Utilizaba fuentes históricas, para poner en tensión la realidad del presente con hechos dolorosos del pasado orientando de este modo el debate. Entre las actividades de recuperación de la memoria histórica, la Hna. Mercedes realiza actividades de confrontación entre testimonios del invasor y testimonios de los indígenas:

Es conveniente preparar operaciones para explotar esos territorios la 1° brigada del Regimiento 10 ha verificado con éxito algunas batidas para atacar a los indígenas de los campos poblados hasta que sea posible someterlos. Que como sabéis, no forman hordas muy belicosas, la colonización más que las armas tienen que hacer esta conquista. Reducir a los indios y hacerlos servir a los fines de la civilización, terrenos donde se producen maravillosamente los cereales, bosques riquísimos en madera de construcción, plantaciones de caña de azúcar, café y tabaco que obtienen el mejor rendimiento. (Memoria del Ministerio del Interior, 1882 en Silva, 2009)

En contraste, en la recopilación de los testimonios de Memorias del Gran Chaco, Carlos Ortiz y Valentín José expresan desesperación e injusticia:

Los soldados hicieron fortines, varios fortines. La gente luchó contra los soldados, mataron muchos con cuchillos y flechas, les quitaban las ropas, botas, armas y quemaban los fortines. Los brujos maldecían para que mueran los soldados y sus armas reventaron por la maldición. La gente blanca colgaba a los aborígenes por el cuello al árbol. Un anciano contó que los tobas son igual que los paraguayos, tienen coraje de enfrentar a los criollos. Los wichí no tanto. (Silva, 1998, p. 120)

Antonio Molina por su parte comenta:

Aquí en Campo Peralta, escuché de mi abuela que tres veces los llevaron presos y la última vez la cazaron y le ataron las manos a un tronco de algarrobo, los policías le dijeron que al retirarse de allí le iban a cortar la cabeza. Resulta que había un joven que estaba cazando y estaba espejando. Las autoridades perseguían a los aborígenes, los querían matar. Hasta ahora los blancos tienen todos los bienes, no les falta nada. Quieren que el aborígene muera de hambre. Ellos no van a usar más armas, solo quieren fundir a los aborígenes, que mueran de hambre y no ayudan más. Entonces, vieron el cacique y el joven a caballo, pegó un grito y salieron. Cuando llegaron desataron a la abuela, que estaba prendida como calabaza campana. Las autoridades agarraron una carabina y le tiraban, pero no le podían dar. Ellos con la lanza hincaban a muchos. Alcanzaron a pegar al caballo del cacique, pero él no cayó. Él seguía con la lanza y mató a muchos. Un solo milico dejó, para que cuente lo que pasó. La abuela cuando vivía lloraba al contar eso. Y el cacique todas las noches contaba y él lloró y todos los ancianos lloraban. (Silva, 1998, p. 144).

Por otra parte, Jorge L. Fontana en su informe sobre el Gran Chaco escribe:

De este modo, el indio chaqueño quiere ser independiente, jamás llegará a someterse por completo, la libertad es su único culto, es su Dios; ser libres como las aves es su único anhelo, la sola ambición de su alma, el cuerpo es nada para él, lo expone a cada paso que da y pierde la vida en cualquier instante. Fontana, L.J, *El Gran Chaco*, pp. 92-93, Buenos Aires, 1977, en Silva, 2009)

Hemos investigado prolijamente, avivando el recuerdo de los indios, pero nada hemos adelantado, ellos no conservan ni la más oscura tradición, ni tienen la más remota noción de su origen, dicen que son dueños de la tierra, porque allí nacieron sus padres, ignorando el tiempo y la forma en que se presentaron los hombres blancos, por una intuición levantada en el ánimo, sin duda en el momento en que llegó a extinguirse el recuerdo de su antigua libertad, ellos temen y sienten odio hacia el hombre civilizado que les tiende la mano”. (Fontana, L.J, *El Gran Chaco*, pp. 92-93, Buenos Aires, 1977, en Silva, 2009)

El invasor sólo tenía la percepción de la barbarie en los pueblos indígenas, era impensable reconocer valores en su cultura. La convicción de que los indígenas no tenían historia “ellos no conservan ni la más oscura tradición, ni tienen la más remota noción de su origen” (Loc. Cit.), da cuenta del etnocentrismo con el que comparaban a los pueblos indígenas. En esos tiempos el pensamiento y las creencias del conquistador se sostenían en la convicción de que sólo la civilización impuesta por el hombre blanco llevaría el progreso a los territorios indómitos del indígena.

Los materiales producidos por la Hna. Mercedes en los talleres expresan un proceso reflexivo, dirigido a activar el pensamiento comunitario

¿Por qué se llamó salvajes a los que tenían otra cultura?

El pueblo Toba tiene su cultura propia.

Si rescatamos nuestro *idioma*, allí está el oro.

Si rescatamos nuestra *historia*, allí está el oro.

No tenemos que perder la memoria como Pueblo.

Nuestros antepasados no fueron temerosos ni esclavos, ahora somos esclavos de no saber nada.

Nosotros tenemos memoriado cómo son las cosas: el Capitán Solari mataba indios.

(Silva,s/f. Archivo personal)

Entre otros prejuicios del blanco, estaba el considerar desorganizados a los pueblos indígenas, con respecto a esto, la Hna. abre el debate sobre la noción de organización, poniendo en tensión valores de la cultura qom y del blanco.

El niño Toba recibe educación. Antes que hubiera escuelas, era educado en su propio Pueblo.

Las escuelas donde van los niños Tobas están pensadas por los blancos. El indio en la escuela fue enseñado para negarse de su persona y ésta es la enfermedad que tenemos ahora. Tiene que haber un camino para los hijos de los tobas, el idioma es de gran valor y no hay que perderlo.

Tenemos que aprovechar la oportunidad que se nos da en este momento y ¡sentirnos Qom! Pensamiento comunitario Pampa Grande, 1987.

(Silva, 2009)

El proceso de aculturación, sumado al adoctrinamiento religioso introdujo el concepto de trabajo en los pueblos indígenas de acuerdo con la concepción de la cultura occidental. Los indígenas eran considerados⁵³ “vagos”, “perezosos” sin ánimo de progreso porque no cultivaban la tierra, ni eran granjeros, dos actividades ponderadas por la historia económica y social de las prósperas colonias de agricultores que colonizaron el interior del país y de fuerte impronta en la corriente inmigratoria que realizó la colonización del Chaco. La pastoral indígena trabajó arduamente para superar ese prejuicio, ENDEPA, JUM y otras organizaciones no gubernamentales como INCUPO, tuvieron como meta la capacitación agrícola-ganadera y artesanal para las comunidades indígenas.

5.3. Idea fuerza “Organización”

La segunda idea fuerza que trabajó la Hna. Mercedes consistió en concientizar a la CQPI y otras comunidades indígenas en la noción de organización. En los talleres de capacitación puso el interés en cuestiones vinculadas al proceso histórico del choque cultural mostrando las antinomias de prácticas resultantes, en las que resaltaba la noción de cultura y sus expresiones en la vida social como el papel de la economía y la relación con los valores culturales. Para Mercedes Silva y el equipo de pastoral de la JUM será de suma importancia la conformación de organizaciones locales en las comunidades. Mercedes buscó en los hechos históricos las heridas que alteraron la cosmovisión indígena e introdujeron da-

⁵³ Prejuicio vigente.

ños profundos, fiel a una perspectiva emancipadora, organizó el material para los talleres de capacitación promoviendo el debate y la reflexión en la CQPI. Estos recursos fueron pensados a partir del análisis de sus registros de campo con lectura académica y teológica. Su pedagogía si bien se orienta por la pastoral popular inscrita en Medellín (2005: 67), la organización de su análisis de la secularización y sus efectos en la cultura indígena tiene aspectos en común con los momentos de reconocimiento que realiza Freire entre la acción antidialógica y la acción dialógica. La siguiente tabla presenta las consecuencias del proceso de secularización para las culturas indígenas a partir de la conquista del Chaco

Tabla 11 *Secularización*

SITUACIÓN	CREENCIAS TRADICIONALES	PROPUESTA DE LOS MISIONEROS	EFFECTOS
ESCASEZ DE ALIMENTOS	Desequilibrio, Falta de relación armónica con el mundo de los espíritus. Chamán tltxaŷaxau (migra).	Mejorar técnicas Expandir agricultura Retribuir dinero por trabajo	Asuntos económicos // Asuntos religiosos
APROPIACIÓN DEL SABER	Infusión de poder Revelación de espíritu compartido Sueños, visiones	Método: aprendizaje= concentración + razonamiento	Desencantar/intelectualizar Cuestionar
	Universo estratificado. Comunicación de seres espirituales.	Contenido: Universo: Ser creador, Leyes físicas- causa/efecto	cosmovisión
ENFERMEDADES	Causas intencionales “daño”, responsables, introducción de objetos, pérdida del alma, chamanes, brujos.	Causas físicas, naturales. No hay intención, sino gérmenes, diagnóstico adecuado. Uso de medicinas. Proceso predecible, controlable, por medios naturales.	Desconfianza de los poderes espirituales.

Tabla 12 La Antidialógica y la Dialógica para Freire (1970. p. 155)

Acción antidialógica El dominador niega a las masas populares	Ejes de la antidialógica Reconocidos por	Acción dialógica El oprimido comienza a problematizar el	Efectos de la transformación para empoderamiento y diá-
---	---	--	---

<p>“admirar” el mundo auténticamente: no pueden denunciarlo, cuestionarlo, transformarlo y humanizarlo.</p>	<p>Mercedes Silva</p>	<p>mundo, en sus relaciones entre hombres y mundo. A través de la comunión entre los oprimidos, desde una pedagogía procesual de acción cultural libradora no de irrupción o toma del poder. Investigación en “temas generadores” significativos para el pueblo.</p>	<p>logo intercultural de Mercedes Silva.</p>
<p><u>Características</u> Conquista División Manipulación Invasión cultural</p>	<p>Escasez de alimentos Apropiación del saber Enfermedades</p>	<p><u>Características</u> Colaboración Unión Organización <i>Síntesis cultural</i> (los actores luego de un proceso de transformación no llegan al mundo popular como invasores. (p. 234) Invasores convertidos a trabajar con el pueblo oprimido). Ej: Investigación de su memoria ancestral y reconstrucción de su historia.(p. 235)</p>	<p>Organizar en el sentido análogo a la síntesis cultural a la CQPI en grupos de militancia social (salud, educación-cultura, política).. <i>Desde la interculturalidad simétrica</i>, fortaleciendo la Educación Bilingüe Intercultural, desde la lengua materna.</p>

Fue necesario analizar las tensiones más significativas del proceso de secularización entre las comunidades indígenas y la cultura del blanco, lo que para Freire abarca (Conquista División, Manipulación e Invasión cultural). Para Mercedes Silva entre los problemas que instaló la cultura blanca, los que más afectaron la estructura social de los indígenas fueron: la escasez de alimentos, la apropiación del saber y las enfermedades, provocando una aculturación corrosiva de los valores qom que constituyen el ethos social. La intervención de los misioneros a partir de los años 60⁷ introdujo elementos que serían asimilados al simbolismo de las creencias antiguas⁵⁴. Los efectos de esta estrategia llevaron a distinguir las esferas de la acción social en la comunidad, permitiendo la introducción de nuevos valores

⁵⁴ Lo que también constituyó una imposición. Sylvia Sandoval

y prácticas sociales que desarrollarían competencias para hacer frente a los nuevos tiempos, reconocidos en la pedagogía freireana como (Colaboración, Unión, Organización y Síntesis cultural). Por ejemplo, la escasez de alimentos generado por el avance de la privatización de las tierras, el desarrollo de la economía expansiva agro-ganadera y la colonización impidieron que los indígenas continuaran con la subsistencia basada en la caza y recolección. Mercedes Silva señalaba con sarcasmo: “ahora los indígenas aprendieron a mariscar planes sociales en la municipalidad” (Silva, 2007), aludiendo a la destrucción de sus modos de subsistencia⁵⁵.

Con respecto a la escasez de alimentos, el conflicto se presenta al imponer modelos de trabajo pertenecientes a la economía extractiva y acumulativa de la cultura blanca desconociendo las costumbres indígenas. Este modelo iniciado sistemáticamente a fines del siglo XIX provocó la desaparición de grandes extensiones del territorio para los pueblos indígenas y su relación vital con la naturaleza. En la primera mitad del siglo XX, la política de “integración” de los indígenas a la cultura blanca se sostuvo mediante la expulsión hacia zonas de monte cerrado abandonándolos a su suerte. Fueron esas marcas del dolor, las que Mercedes reconoció en la memoria y en las condiciones de vida de la CQPI. Desde ese lugar Mercedes trabajó revalorizando la cosmovisión indígena.

Con estrategias dinámicas, contrasta los principios de la subsistencia indígena con los de la cultura blanca provocando el debate. En este sentido la traducción intercultural se sostiene desde la oposición de valores entre la cultura indígena -qom- y la blanca sobre un mismo topos de conflicto, la relación entre trabajo, subsistencia y distribución. El proceso de inculturación en la fe incorporó elementos culturales del blanco que, con el tiempo y a través de una pedagogía liberadora, permitió avanzar hacia la construcción intercultural.

Tabla 13 Bienes y subsistencia

<i>Postulados de la economía aborígen</i>	<i>Postulados de la economía blanca</i>
Los bienes necesarios ya existen, sólo es preciso buscarlos. Los bienes están presentes en cantidades suficientes.	Los bienes son pocos y hay que producirlos Los bienes se producen con el trabajo

⁵⁵ En las Jornadas de Educación Bilingüe Intercultural Mercedes Silva señalaba a los asistentes la ironía de la dominación de la cultura del blanco: en vez de empoderarlos en el trabajo autónomo el propio sistema envilecía sus capacidades.

<p>No es ventaja transformar la naturaleza, mejor es integrarse. Es posible apropiarse de los recursos con técnicas prácticas y técnicas mágicas. Hay que tomar solamente aquellos bienes que se necesitan. Los que no se usan deben quedar donde están. Lo que se consigue es para distribuir entre todos. Cada uno debe recibir una parte igual a los demás. Cuando hay mucho se hace fiesta. Toda persona tiene derecho a estrenar el mundo.</p>	<p>El trabajo otorga derecho a comer Lo que no se consume hay que guardarlo. Ficha de estudio de Mercedes Silva. Ver Anexo. Archivo personal. (2009)</p>
---	--

La pastoral en su conjunto y algunas organizaciones públicas colaboraron para bajar las condiciones de vulnerabilidad de las comunidades indígenas.

En el año 1973, se produjo un gran cambio en esta zona, porque llegaron un grupo de personas que eran empleados del gobierno. Vinieron un supervisor de de la Dirección del Aborigen, maestras y otros. Los aborígenes empezaron a trabajar en distintas actividades. Unos cortaban leña, en cambio otros hacían huertas, adobes, ladrillos, etc. Hasta algunos pudieron levantar la casa de ladrillos. Después los aborígenes enseñaron a los criollos a hacer o levantar la casa de material. En los primeros tiempos los criollos enseñaban a los aborígenes a hacer las casas o ranchos y más tarde los aborígenes enseñaron a los criollos a hacer la casa de material. Así viene la historia. los cambios que vienen y van pasando. (Ernesto Avendaño, citado por Mercedes Silva. Memorias del Gran Chaco. Op. Cit. 1998, p. p. 61).

A la vez que se recuperaba la memoria de los valores qom en los talleres de capacitación se enseñaba agricultura familiar destinada a la huerta, la cría de aves de corral, de cabras, ovejas y vacas como la instalación de colmenas de abejas. La economía familiar se completaba con talleres de costura a cargo de la Hna. Susana Herrera. (Angélica de los Santos, 2011).

Recuerdo que tenía 16 años, en ese entonces comenzamos a reunirnos debajo de un naranjo en el terreno de un vecino, allí la hermanita Susana nos enseñaba a tejer en dos agujas y al crochet. También comenzamos costura, nos preparaba moldes de papel, hacíamos pantalones, polleras, camisas, ropitas para nuestros hijos, cocíamos a mano y con la máquina de coser debajo del naranjo. (Juana Silvestre, 2008).

El tema de la cultura fue muy trabajado en la alfabetización comunitaria. Según los testimonios de la Hna. Angélica de los Santos (2011) el objetivo de estos talleres fue procurar saberes prácticos en oficios que les permitieran algún tipo de ingreso para su subsistencia. Los encuentros permitieron derrumbar el aislamiento entre las propias comunidades y acercar a las familias a los espacios de reflexión comunitaria. El trabajo pastoral junto a otras organizaciones creaba un círculo virtuoso que alimentaba el fuego de la memoria cultural y animaba la esperanza.

La siguiente tabla presenta preguntas disparadoras utilizadas por Mercedes Silva en un taller de capacitación sobre la Cultura.

Tabla N° 14 Cultura: preguntas fundamentales

¿Quiénes viven conmigo? ¿Qué otros grupos hay? ¿Para qué sirven las cosas? ¿Qué siento adentro? ¿Cómo transmitir lo que sé? ¿Qué sentido tiene todo esto? (Silva, s/f. Archivo personal)	Lo familiar Lo político Lo económico Lo estético Lo educativo Lo religioso
--	---

De este modo, la Hna. Mercedes abría el diálogo en la comunidad desde dentro de las familias. Por ejemplo, la pregunta ¿Quiénes viven conmigo? Requería trabajar en el reconocimiento de los papeles y jerarquías propios de la familia extensa indígena. En esta búsqueda se podían armar los árboles familiares, cuyas raíces se remontaban a cinco o más generaciones. La historia oral fue la materia prima para el trabajo etnohistórico emprendido en los talleres. En el anexo, se presenta el árbol familiar realizado por el matrimonio González -García, en las raíces se lee Taigoyic que según el testimonio de Rufino Cañete (Silva, 1998, p. 137) fue el primer cacique de Pampa del Indio que defendió la tierra, derramó su sangre hasta que firmó la paz en Presidencia Roca. Taigoyic, fue convocado por el presidente Yrigoyen para terminar con los levantamientos indígenas en el Chaco, el 28 de julio de 1922 le concedió la posesión precaria de veinte mil hectáreas. La reunión entre Yrigoyen y Taigoyic es recordado y transmitido en las familias y en en los últimos años ha sido incorporado en la enseñanza escolarizada por los docentes indígenas (González Aureliana, 2011). El trabajo sobre la historia familiar fue uno de los más significativos para

recuperar los vínculos comunitarios tanto en la CQPI dispersas en lotes y parajes, como en otras localidades distantes con población qom. El trabajo de recuperación de la memoria familiar descubrió una red de lazos intrafamiliares en parajes distantes y en otras provincias, el encuentro entre distintas líneas familiares y la oportunidad de compartir sus memorias favoreció el sentido grupal y habilitó espacios para debatir los problemas que las distintas comunidades presentaban. En este sentido, la Hna. Mercedes a través de la pregunta ¿Qué otros grupos hay?, pretendía mostrar cómo se organizan los distintos grupos criollos para defender sus intereses. La siguiente tabla presenta una lista de las principales organizaciones del campo y el número de afiliados, lo que mostraba su importancia en la sociedad hegemónica y el activismo ciudadano que esto representaba, a la vez que estaban vinculadas al contexto rural al que también pertenecía la CQPI.

Tabla N° 15 Organizaciones del campo argentino

CARBAP (Confederación de Asociaciones Rurales de Buenos Aires y La Pampa)	31.000 afiliados
CRA (Confederación Rural Argentina)	90.000 afiliados
CONIAGRO (Confederación Intercooperativa Agropecuaria): FAA -Federación Agraria Argentina-, CONAE – Confederación Nacional de Empresarios, FAN -Frente Agrícola Nacional-, FARNOA _Frente Agrícola NOA-SANCOR, ACA, FACA, FRATERNIDAD, COOPERATIVA MISIONERA, CORRENTINA.	450.000 afiliados

El acento está puesto en la capacidad organizativa que tienen los grupos de los distintos sectores del trabajo. Los talleres de capacitación fueron realizados a partir de la década de los 80' durante la apertura democrática, fueron instancias constructivas donde se afirmó la resistencia de las comunidades indígenas que se organizaron adoptando formas de acción colectivas, para Raúl Zibechi se produjeron luchas autoafirmativas porque partieron de sectores que hasta ee momento tenían baja consideración social, vivían oprimidos o marginados. (Citado por Guarino, 2008, p. 117).

La idea-fuerza “organización” se implementó principalmente mediante la pastoral popular dirigida a los núcleos familiares y las familias extensas distribuidas en distintos parajes de Pampa del Indio. La organización entendida como unidad en la acción

(CELAM, 2005, p. 36) se dirigió a consolidar la conciencia social de los qom y la percepción realista de los problemas de la comunidad. Los grupos organizados reclamaron a la cultura hegemónica blanca igualdad de acceso a la educación, trabajo, cultura y participación política. La Hermana Mercedes entendió la necesidad de participación y organizó la acción entendiendo que “las necesidades humanas son limitadas, pocas y clasificables, son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos” (Silva, 2009) y se satisfacen a través de:

SER: Permanencia, (Subsistencia);
TENER: Protección, Afecto;
HACER: Entendimiento, Participación; y
ESTAR: Ocio, Creación, Identidad, Libertad.
(Silva, 2009)

Estas premisas eran para la Hna Mercedes iguales para toda cultura, puesto que una comunidad sólo podía desarrollarse plenamente si permitía la vida del grupo con mínimas pérdidas y aseguraba la supervivencia de las nuevas generaciones. El desarrollo debían considerarse con especial énfasis al patrimonio cultural y a la tierra. El primero, se orientaba al rescate, transmisión y actualización de las formas de pensamiento, a las maneras de expresar las ideas, de concebir el mundo y la vida. La tierra, por su parte, constituía la herencia transmitida por los antepasados, cuyo origen partía de la voluntad divina, en el que el espacio vital estaba constituido por el lugar donde vivían, en el que desarrollaban sus relaciones culturales y perpetuaban su identidad como pueblo. (Anexo, Op. Cit. Silva, 1992, Archivo personal)

Para lograr la satisfacción de sus necesidades la comunidad Qom debía encontrarse organizada y dispuesta a la acción. La organización debía basarse en la promoción humana, la educación y la participación sectorial en la esfera política. Sobre estos aspectos centró la Hermana Mercedes su pedagogía. El trabajo pastoral de conjunto con otras organizaciones civiles dio lugar a un proceso de participaciones colectivas con actitudes reivindicatorias. En el marco de la redacción de la ley provincial del aborígen en 1987, la constitución de la Asociación Meguesoxochi en la comunidad de Colonia Pastoral Teuco en 1989, se enfocó a luchar por la restitución de ciento cincuenta mil hectáreas. A fines del siglo XX, se iniciarán reclamos y movilizaciones de distintas organizaciones legitimando los

derechos sobre la tierra, recursos naturales y costumbres ancestrales. (Guarino, 2008, p. 115). En este contexto de reclamos políticos Mercedes Silva puso particular atención a la organización de las mujeres, convocándolas a diversas actividades de su interés:

Aureliana: Las mujeres empezamos a organizarnos en el año 1984, junto con las hermanitas Mercedes; Angélica y Susana. Empezamos a trabajar con tejidos, por eso el primer nombre está relacionado con las arañas. También empezamos a escribir, la lectoescritura en el idioma Qom. Trabajábamos debajo de un naranjo, nos capacitamos en tejido, corte y confección, alimentación y huerta. Con el tiempo levantamos un saloncito, hecho por los maridos y las mujeres, en 1998, lo refaccionamos. Empezamos con un proyecto de rescate de nuestra cultura, nos reuníamos porque se iba dejando de hablar la lengua, las costumbres y en la escuela los chicos se atrasaban o dejaban. Empezamos a rescatar nuestra cultura.

Juana: la historia de nuestro proyecto no fue fácil. Fue muy cuestionado en nuestras iglesias. Porque entienden que la cultura de los antepasados es pasado. (Sandoval, 2014, pp. 143-145)

En el 2003 se formó la agrupación Madres Cuidadoras de la Cultura Qom-*Nate'elpi Nsoquianaxanaxanapi* con el objetivo de difundir la cultura qom en las instituciones educativas. Mercedes Silva organizó talleres de lectura, discusión y reflexión sobre la historia del pueblo qom, las leyes de protección al indígena y sus derechos. Significativamente, a estos talleres asistían juntos varones y mujeres. A partir de estos grupos de estudio se organizaron en la comunidad agrupaciones de la Corriente Clasista y Combativa (CCC), la Comisión Zonal de Tierras y el Consejo Qom pi (Sandoval, 2008)

Ella con mucha paciencia nos fue despertando para que nosotros pudiéramos leer nuestra historia, conocer nuestros derechos, valorar nuestra cultura. Nos ayudó a entender las leyes, sobre todo la Ley del Aborigen de la provincia del Chaco del año 1987 y nos orientó en la Reforma Constitucional de 1994. (Coduti, 2012, p. 17)

Estas fueron algunas de las actividades impulsadas con las ideas fuerza “recuperar la memoria para restituir la esperanza” y “organización”. A través de ellas se orientaron los objetivos que mejoraron la vida de la Comunidad Qom de Pampa del Indio, devolviéndoles autonomía y empoderándolos en su cultura. A medida que se empoderaba a la comunidad en derechos, la comunidad avanzaba en la búsqueda de reparación histórica y restitución de derechos. El diálogo intercultural comenzaba a darse en igualdad de condiciones. La Hna.

Mercedes junto a otros misioneros de la JUM vieron con lucidez que estaban frente a dos procesos distintos y complementarios, el primero iniciado desde la inculturación en la fe le permitió recuperar la memoria, restituir la esperanza y organizar la acción transformadora para el cambio. El segundo, era la cristalización del primero pero adecuado al lenguaje y a la realidad de los nuevos tiempos en el que los DDHH se hacían visibles y concretos en la historia reciente, dando lugar a un proceso de interculturalidad que sentaría las bases del diálogo político entre las culturas.

Esta lucha queda realmente inconclusa y con gran signo de interrogación sobre todo en la recuperación de las tierras, que es el asunto que está candente en este momento. Por eso la actitud de Uds. de acercarse a conocer este libro, nos da pie para invitarlos a que vayan creando una corriente de opinión que ayude para que estos hermanos que están luchando por sus derechos, especialmente sus derechos a la tierra, puedan encontrar una legislación que realmente concede sus derechos y puedan tener un espacio donde recuperar su cultura y poder decir realmente que hay esperanza para otra generación. (Silva, 2009).

Al trabajo pastoral de Mercedes Silva, sus hermanas de la Fraternidad y de misioneros de confesiones cristianas, la recuperación de la democracia fue abriendo nuevos caminos para el ejercicio de la ciudadanía. La UNESCO fue un ámbito en el que se expresarían cambios básicos en la manera de pensar con respecto a los pueblos indígenas, esto complementaba los aportes realizados por la CELAN a lo largo de cuatro décadas. En los últimos años han surgido dos tendencias básicas con respecto a los pueblos indígenas que son decisivas para las políticas de educación de las personas adultas. En primer lugar, se da un cambio de las políticas dirigidas por los gobiernos a políticas generadas por los gobiernos, encaminado hacia un enfoque de derechos humanos en el que los pueblos indígenas ya no solamente son objetos pasivos de las políticas de gobierno, sino participantes activos en la lucha por el reconocimiento de sus propios derechos humanos y en la redefinición de su relación con el resto de la sociedad. Materialización de este principio se dio en el trabajo de inculturación en la fe realizado por distintos actores pastorales en la CQPI. En segundo lugar, se da un cambio en el contenido de las políticas, de una política de asimilación a un concepto de ciudadanía cultural, propia de las sociedades democráticas, en las que la cultura ha de ser entendida y ejercida como derecho ciudadano. La materialización de este pro-

ceso es simultáneo y complementario al primero. En el presente estudio se destaca que para lograr ambos procesos fue necesario, desde los propios actores indígenas, recuperar la memoria para reconstruir la historia. El siguiente capítulo analizará las características de esta construcción en el terreno de una ciudadanía cultural generada desde la cosmovisión qom y puesta en diálogo intercultural.

Capítulo 6: Las historias de vida y las prácticas de maternaje de las MCCQ

La etapa que este capítulo aborda corresponde al proceso hacia la interculturalidad política, que se desarrollará de modo simultáneo y complementario a la de inculturación en la fe. El trabajo de memoria permitirá la toma de conciencia como sujeto histórico a quienes reconstruyen el pasado. En este capítulo se reconocerán los atributos cognitivos, prácticos y de socialización política que afectan la epistemología del testimonio histórico y las representaciones sociales de los acontecimientos. Los aspectos cognitivo y práctico pueden considerarse como un primer nivel de análisis del testimonio en el que las historias de vida poseen un valioso contenido. El tercer atributo, introduce a un segundo nivel de análisis que corresponde al de socialización política, vinculando los modos de representación del pasado tanto en la oralidad como en la escritura del acontecimiento. En este nivel se dispone la reconstrucción de la historia donde las prácticas de maternaje adquieren un importante papel, constituyen un corpus de saberes que las MCCQ utilizan para la enseñanza de la cultura qom. El análisis se realiza con la referencia del marco teórico en traducción intercultural.

6.1. Los atributos de la memoria en las historias de vida de las MCCQ

En la etapa de inculturación en la fe, Mercedes Silva recopiló narraciones históricas, leyendas y mitos provenientes de la memoria de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom y de personas respetadas de la Comunidad Qom de Pampa del Indio. El trabajo orientado a la interculturalidad política fue simultáneo al de inculturación en la fe, este último recuperaba la historia del pueblo qom, contrastándola con la historia escrita por el blanco. La metáfora envuelta en una simbología religiosa y mítica, se presentaba con toda potencia en la realidad cobrando fuerza en la lucha de las organizaciones civiles. La Hna. Mercedes, no sólo agotó los reservorios de informaciones y conocimientos que guardaba la memoria indígena, sino que la expandió, la hizo más profunda y abarcadora. Tirando de las cadenas de significación trabajó junto a los indígenas a reconstruir el tejido amplio y complejo de su pasado. Ambas funciones de la memoria –la recopiladora y la reconstructiva-, aunque distintas en su propósito, pueden analizarse en clave intercultural, a partir del uso que le confieren las MCCQ y la CQPI en sus distintos ámbitos de socialización, iniciando así el camino hacia la práctica intercultural de la ciudadanía.

Si bien el señalado atributo de la recuperación de la memoria es cognitivo y práctico, en su uso social adquiere un tercer atributo como espacio de socialización política. La

memoria recuperada por Mercedes Silva es organizada como historia de los indígenas del Gran Chaco, clasificando el pasado en ciclos arcaico, histórico y de contacto (Silva, 2005, pp. 14-15). Esta representación afecta tanto la epistemología del testimonio como las representaciones sociales en la escritura de los acontecimientos. (Ricoeur, 2008 c, p. 14). La relación entre la característica del testimonio como objeto de conocimiento y la representación social que se le otorgue se complejiza en la traducción intercultural. En esta instancia se presentan lo que Panikkar (2004) llamó equivalentes homeomórficos, cuando las partes en diálogo cultural ajustan el sentido de la representación según los fines de la narración del pasado que pretendan construir. En este nivel la traducción intercultural presentará tensiones vinculadas a relaciones de poder, configurando situaciones isomórficas (De Souza, Santos, 2000), en las que se disputará la simetría en cuanto la legitimidad pretendida por la historia de la CQPI frente a la historia hegemónica. En esta dimensión de disputas y tensiones se constituye la memoria colectiva (Halbwachs, 2004), configurada y transmitida no sólo por el recuerdo de la comunidad, sino por la historia y la historiografía construida desde las instituciones culturales, en el que el estado juega un papel dominante. Referencias de la memoria colectiva que se encuentran en las historias de vida de las MCCQ, ellas expresan el profundo vínculo que tienen con el entorno natural, marcas de la memoria perceptiva y simbólica configuran las representaciones del pasado, indicando el conocimiento que tienen de las características de lo que se narra y el modo en que se comunican. Este es un nivel de construcción del valor epistémico del testimonio. Las historias de vida constituyen el sustrato que da origen a la creación de un relato. Los relatos de las MCCQ son testimonios de vida, en ellos se entrecruzan el tiempo mítico, el tiempo cosmogónico y el tiempo de la vida personal. Las historias de vida de las MCCQ expresan verbalmente el pensamiento de una cultura que ha existido y existe en relación vital con el entorno natural, a la vez que da cuenta de la pertenencia al territorio vivido.

En traducción intercultural se genera otro proceso también de valor epistémico para el testimonio configurando una metainterpretación de la comunicación que sirve de puente en la traducción intercultural. El siguiente texto corresponde a una entrevista sobre la noción de *retrato*, su análisis permite reconocer el primer nivel epistémico del testimonio, el cognitivo y práctico en traducción intercultural. La entrevista se da por medio de ajustes de

las interpretaciones en la que se establece un puente de entendimiento entre las entrevistadas y las entrevistadoras.

Retratos del monte

(Narradoras: Aureliana González, Juana y Amancia Silvestre y Sonia García, Madres Cuidadoras de la Cultura Qom).

S: ¿Qué las llevó a poner el nombre de retrato?

A: (*Habla en Qom con Juana*). No sé porque pusieron retratos, ni tampoco entiendo qué es retrato.

Juana: Yo sé, pero no sé cómo decirlo.

1 { A: son dibujos del tigre, del pavo real, del murciélago (*lo dice en qom*). Los dibujos, del Quiyoc (tigre), por ejemplo. Es una figura que se pone como retrato, porque no podemos ver más. Queda el dibujo que nosotros vemos. Pero jamás podemos ver ese tigre. Salvo en un zoológico, están encerrados. Lo vi en un circo, pero son de otro país. Estos son con rayas.

S: ¿Alguno de esos bichitos habías visto?

Aureliana: sí, el lashec (cucaracha de agua) cuando llueve, entonces aparece, cantidad. Las cucarachas de la luz, grandes, negras. Hay muchos de esos, podemos ver.

S: están pintados de distinta manera que en las láminas.

1 { Aureliana: sí, están pintados distintos. Para resaltar el dibujo, me doy cuenta que retrato es cuando le ponen un cuadro. Le ponen de ese color para que resalte el dibujo.

Este es el micai (murciélago) Eso nunca se ve, puedes ver volando, pero no cuando está quieto. Dibujaron que se ríe. Pero nunca lo vas a ver así. Esa pose nunca, que abre las alas.

S: ¿porque dibujaron así?

Aureliana: porque es el carácter de Amancia por eso lo dibujó así sonriente. Eso te llama la atención y es por el carácter de la persona.

S: fíjate vos, que Mercedes por algún motivo le puso retrato y no lámina. A diferencia de las otras láminas esto es retrato.

Aureliana: Juana sabe, pero le cuesta explicar.

2 { Juana: Mercedes fue la que puso este nombre, no me acuerdo yo si algún día nos reunimos para tratar este tema de los cuatro retratos, después yo me encontré con esto. Habrá representado algo para alguna, pero para mí no significa nada.

S: para mí si tiene un significado, pero yo quiero saber, que significa haber pintado como retrato, qué lo que les dice a Uds. Fíjate como está pintado.

Juana: dibujo Amancia, este también, este de Lucía Peruano (el pavo real).

S: es como si estuvieran cerca de tus ojos. ¿Por qué decís que no te significa nada?

2 { Juana: para mí es simplemente un dibujo. Claro que significa algo, para la persona que dibujó representa algo. El Tigre, para nosotros el tigre es como que no existe, existe, pero muy lejos. Sí tenemos en nuestra mente como es

el tigre, sí conocieron nuestros antepasados. Ellos vivían con este animal, a veces se agarraban con este animal. Para mí que ha de ser por eso que ella dibujó.

S: ¿se guio por las historias orales?

Juana: sí, seguramente. Lo que yo pude entender de éste, es por lo que ella vio cuando era niña, un pavo real, ella vio cuando era niña, la abuela vivió en el monte, cuando la abuelita le mostraba, como son del monte. Las abuelas siempre escuchaban los cantos. Los vio en persona y le contaron.

S: en muchos casos se guiaron por lo que le contaron.

Aureliana: a través de la imaginación, a través de los relatos, que le contaron, la forma, en esa parte también se imagina. Por ej., vemos el murciélago sonriente, es una imaginación del que dibujó. Para nosotros es importante. Ellos dibujaron porque quizás lo pensaron para los niños. Esas láminas lo pueden ver los niños. Un murciélago sonriente. El carácter del murciélago sonriente.

Aureliana: es una representación.

Sonia: son verdaderas también, los niños están en contacto también con la naturaleza.

S: qué diferencia con la forma verdadera y la de la información. ¿Con cuál te inclinas?

Sonia: porque los chicos tienen fantasía y también imaginación.

S: Amancia dibujó como ella sintió, con su carácter., sonriente.

Amancia: cada dibujo tiene su significado de porque se dibujó. Qué mensaje o enseñanza nos deja cada dibujo. Es así. Porque me salió ese día. (*risas*).

S: ¿vos pintaste el murciélago?

Amancia: imaginariamente lo hice. Como veía que en ninguna lámina estaba, lo pinté. Me imaginé como era. No está posando sobre el palo, está volando sobre el palo. Estaba volando en el espacio. Mi mamá me decía que a la tardecita pasaba volando. Y la abuela decía que cuando grita volando, la gente que estaba debajo tendría dolor de muelas. Anuncia eso.

S: vos te lo imaginaste feliz, sonriente.

Amancia: sí seguro porque anuncia una cosa. En realidad, el estaría colgando dormidito del palo.

S: me quedó lo que vos dijiste Juana que no significa nada

Juana: y no sé, me salió nomás. Claro que si uno piensa representa muchas cosas, para eso hicieron. (*Amancia habla en qom con ellas*)

Amancia: se prevenía mucho a los niñitos de jugar a la tardecita. Los ancianos decían que les iba a sacar la oreja. Había un tiempo que atacaba, en el monte, sobre todo. (*Aureliana cuenta en qom alguna anécdota*). A veces aparece.

Aureliana: el retrato es del idioma castellano no es del idioma qom, por eso tenemos que buscar en el idioma qom. Es un cuadro, el retrato.

S: caemos en el influjo de la otra cultura. Para los qom no hay retrato. Pero ambos vemos el bichito y lo captamos así, con la carga de la emotividad, de la impresión, en este caso que tuvo Amancia.

3

3

4

C: desde la cultura blanca, la mayoría de las veces en la escuela se enseña que hay animales buenos y animales malos. Y esto por el miedo a lo que produce. El murciélago se le tiene miedo porque puede ser un vampiro, un transmisor de enfermedades. Lo que Uds. transmiten es como una contradicción, cómo el murciélago esta sonriente, no puede ser bueno. Y menos a un niño. Vinculado a la noche. El murciélago tiene una carga negativa muy grande, y sin embargo para el sistema ecológico del Chaco es un animal clave.

S: ¿a vos que te parece Sonia que estás en la sala?

Sonia: los chicos conocen los animales, por ej. la víbora, conviven con ella en su entorno y no le hacen nada. Cada animal tiene su valor y lo respetan. El sapo, a otros les da asco, y se alejan, porque simplemente es un sapo. Nosotros le enseñamos que es bueno y que lo respeten porque es de la naturaleza.

C: en la cultura blanca enseñamos por el miedo, no es respeto, es miedo, no lo toques.

Sonia: nosotros por respeto, en general los chicos hacen daño, matan al bichito, nosotros les enseñamos que no es así, que los respeten.

4 S: ¿hay relatos que utilizan para enseñarles ese respeto, es decir, el sentido moral?

Sonia: y sí hay cuentitos, canciones, en nuestra cultura el del sapo. Coloxo-loxo' so mañec.

Aureliana: lo que ella contaba, un relato del ñandú y del sapo. Quien llegaba primero. El sapo no puede correr, pero el ñandú sí, pero los sapos se comunicaron y salían de uno delante del ñandú y le ganaron. Decía el ñandú no puede ser que me gane este que no puede correr mucho. Todos los animalitos tienen sus relatos. Están en los relatos de los orígenes y nos contaron nuestras madres y nuestros abuelos. (MCCQ, 2016)

Las llaves señalan parlamentos en los que se consideran elementos de juicio para reconocer los equivalentes homeomórficos “la equivalencia presupone una especie de denominador común que la razón puede captar” (Panikkar, 2004, p. 20). y las situaciones de isomorfismo “aquello que se disputa” (Santos, 2009, p. 517) sobre la construcción del testimonio histórico en traducción intercultural. En las indicadas con (1) se advierte la analogía con la noción de retrato, para expresar el homeomorfismo “animales del monte”, su uso es convencional, dando cuenta del entendimiento de ambas culturas sobre ese tópico. Otro rasgo homeomórfico compartido culturalmente es la carga emocional que se le da al dibujo “micai sonriente”, “pero nunca lo vas a ver así”. Es una realidad que los murciélagos no sonríen, sin embargo, el gradiente emocional es utilizado en ambas culturas. La llave 2 destaca la posición de Juana, en tanto enfoque distinto en el uso convencional del sentido,

“Mercedes fue la que puso ese nombre -retrato-, “Para mí no significa nada, es simplemente un dibujo” en el que se corrobora el carácter conceptual del retrato sin embargo, cuando recuerda “el tigre existe pero muy lejos, conocieron nuestros antepasados, a veces se agarraban con el animal”, reconoce el sentido simbólico que le otorgan al dibujo desde la experiencia y cargado de emociones. En la llave 3 Aureliana reconoce el carácter instrumental de la imaginación y la importancia de la lámina para difundir la enseñanza. “Para nosotros es importante”, “Ellas dibujaron porque quizás lo pensaron para los niños”, Es una representación”, concluye Amancia: “Cada dibujo tiene su significado, que mensaje o enseñanza nos deja cada dibujo”. La lámina es como el retrato, su función es de soporte para comunicar un recuerdo basado en la experiencia. En la llave 4, Aureliana distingue “El retrato es del idioma castellano, no es del idioma qom”, marcando la distinción entre las diferencias culturales, pero adscribe a la convención del retrato, desde la identidad cultural, “Por eso tenemos que buscar en el idioma qom”. Sonia resalta el conocimiento que tienen de los animales y comenta la existencia de cuentos y canciones de animales, “Todos los animalitos tienen sus relatos, nos contaron nuestras madres y nuestros abuelos”. Se presenta la intencionalidad en la transmisión y la conveniencia en el uso del retrato para narrar una historia. Queda la pregunta de Xavier Albó (2002) ¿Será una simple estrategia, dada la correlación actual de fuerzas? ¿O hay también la apropiación de elementos hacia este común denominador cultural?

Desde el análisis fenomenológico, el retrato “es un elemento ficcional, de apareamiento con lo que ya no existe” (Ricoeur, 2008^a) y necesita ser reflexionado en traducción intercultural. Ese apareamiento o *paarung* se da en el plano perceptivo, generando una empatía de imaginación afectiva que por adscripción al otro entra al plano del lenguaje. (Ricoeur, Op. Cit. p.166). Las experiencias iniciales captadas por la evocación de la memoria se refuerzan por la narración del pasado en la transmisión oral de las historias de vida de las MCCQ y en los relatos de la CQPI. Estas experiencias dan forma al conocimiento del entorno que es transmitido en la historia oral. Los recursos de la evocación utilizados por quienes tienen la facultad de narrar el pasado comunitario qom permiten trabajar la memoria y transmitir su historia. En el texto citado puede observarse, todavía, un nivel superior, el de la interpretación de la intención de quien hizo los retratos. Esta discusión hermenéuti-

ca sirve de lazo comunicativo intra- e intercultural. Al explicarse mutuamente y a las entrevistadoras qué se ve en los retratos y por qué se lo ve, las MCCQ deben salir del propio entorno y traducirlo en términos comprensibles para sus interlocutoras blancas.

Aureliana: Es una figura que se pone como retrato porque no podemos ver más. Queda el dibujo que nosotros vemos. Pero jamás podemos ver ese tigre. El *lashec* (cucaracha de agua) cuando llueve, entonces aparece, cantidad. Las cucarachas de la luz, grandes, negras. Hay muchos de esos, podemos ver.

Juana: El Tigre, para nosotros el tigre es como que no existe, existe, pero muy lejos. Sí tenemos en nuestra mente como es el tigre, sí conocieron nuestros antepasados. Ellos vivían con este animal, a veces se agarraban con este animal. (MCCQ, 2016)

Aquí se señala que la memoria está en singular y los recuerdos en plural, por lo que la singularidad se sostiene en las facultades individuales tanto de la acción memoriosa como de las impresiones y marcas que va dejando el acto de narrar, revelándose un sujeto que puede referenciar y valorar el pasado⁵⁶. Un segundo rasgo es paso del fondo memorial a lo que Ricoeur denomina, “singularidades episódicas o estados de cosas” (2008a, 151).

Amancia: Imaginariamente lo hice. Como veía que en ninguna lámina estaba, lo pinté. Me imaginé como era. No está posando sobre el palo, está volando sobre el palo. Estaba volando en el espacio. Mi mamá me decía que a la tardecita pasaba volando. Y la abuela decía que cuando grita volando, la gente que estaba debajo tendría dolor de muelas. Anuncia eso.

Juana: sí, seguramente. Lo que yo pude entender de este, es por lo que ella vio cuando era niña, un pavo real, ella vio cuando era niña, la abuela vivió en el monte, cuando la abuelita le mostraba, como son del monte. Las abuelas siempre escuchaban los cantos. Los vio en persona. (MCCQ, 2016)

Por esta vía del diálogo hermenéutico, la traducción intercultural comenzaría a constituir un relato interpretable. Aquí, el análisis fenomenológico, distingue la vivencia preverbal de la verbal, sujeta al lenguaje y a la interpretación. En este orden se constituye el punto de partida de la configuración epistémica de la memoria en su condición de evocar el pasado, en tanto el conocimiento histórico se familiariza con el “estado de cosas” movi-

⁵⁶Siguiendo a San Agustín, Ricoeur (2008a) estima que existe una especie de “fondo memorial” en el cual se hallan los recuerdos, que de modo “aislado” o en “racimos”, que, de modo complejo e impreciso, se organizan, conforme los “temas o circunstancias” que van surgiendo para evocar el pasado.

lizado por el recuerdo. En este punto de contacto es necesario recurrir a los “*topoi* de situaciones isomórficas” empleados por de Souza Santos (2009) en contactos interculturales. Esto es, buscar el sentido que para ambos dialogantes culturales mejor exprese la interpretación sobre un fenómeno.

M: “¿Qué las llevó a poner el nombre de retrato?”

Aureliana: (Habla en Qom con Juana). “No sé porque pusieron retratos, ni tampoco entiendo qué es retrato.”

Juana: “Yo sé, pero no sé cómo decirlo.”

Aureliana: “me doy cuenta que retrato es cuando le ponen un cuadro.”

M: “fíjate vos, que Mercedes por algún motivo le puso retrato y no lámina. A diferencia de las otras láminas esto es retrato.”

Aureliana: “es una representación.”

M: “Amancia dibujó como elle sintió, con su carácter, sonriente.”

Amancia: cada dibujo tiene su significado de porque se dibujó. Qué mensaje o enseñanza nos deja cada dibujo. Es así. Porque me salió ese día.” (risas).

Los dialogantes pertenecen a matrices lingüísticas distintas, pero, en tanto el español es la lengua de intercambio, es importante advertir el esfuerzo que realizan las MCCQ para traducir a la entrevistadora el sentido de cada noción. Analizan en qom, acuerdan y lo traducen.

Juana: Mercedes fue la que puso este nombre, no me acuerdo yo si algún día nos reunimos para tratar este tema de los cuatro retratos, después yo me encontré con esto. Habrá representado algo para alguna, Pero para mí no significa nada.

Aureliana: (Habla en Qom con Juana). No sé por qué pusieron retratos, ni tampoco entiendo qué es retrato.

Juana: Yo sé, pero no sé cómo decirlo.

Aureliana: es una representación. (MCCQ, 2016)

Poseen destreza en el manejo bilingüe, en tanto los hablantes de la cultura hegemónica en su mayoría carecen de esta facultad. Por lo general los *topoi* de situaciones isomórficas (de Soza Santos, 2009) son gerenciados por la cultura hegemónica, por lo que se presenta un serio obstáculo para la simetría del diálogo, a la vez que constituye una fortaleza para los qom. En este marco de condiciones históricas de diálogo desarrollaron un plus de competencias y destrezas lingüísticas, cognitivas y prácticas que, a pesar de su condición de vulnerabilidad, les confiere actualmente el poder de adecuarse y manejar las circunstan-

cias en las que se disputan intereses para la comunidad. Las destrezas cognitivas y prácticas confieren un plus al valor del testimonio en su configuración epistémica en traducción intercultural.

6.1.1. El testimonio en traducción intercultural

Las historias de vida permiten reconocer el aspecto cognitivo y práctico del testimonio. El ejemplo “retratos del monte” da cuenta de la relación vital con el entorno. De este modo la memoria y el hábito configuran un tipo de evocación basada en los recuerdos de sus propias experiencias de la niñez ligadas al entorno natural y dan cuenta de un aprendizaje particular desde la perspectiva cultural. Siguiendo a P. Ricoeur (2008a y 2008c) se hace posible en primer lugar aproximarse al plano fenomenológico del análisis de las características de lo que denomina hábito/memoria formulando la pregunta “¿de qué hay recuerdo?”. En segundo lugar, es necesario orientar dicho análisis hacia la reflexión intercultural (Panikkar, 2004, de Souza 2009) en la que se juega la legitimidad y la validez de los recuerdos, en tanto la reconstrucción de un pasado interpelaría las configuraciones de la historia hegemónica y visibilizaría la asimetría de valoraciones dadas a la memoria indígena Vs. la memoria del blanco cuando se disputan derechos conculcados sobre el territorio. En el caso de la CQPI cabe, además, considerar que no cuenta con sistemas de archivos de historia documental generados desde sus propias vivencias. En general, la historia es de tradición oral, por lo que su legitimidad resulta poco reconocida por las instituciones de la cultura hegemónica. Las referencias teóricas permiten disponer de puntos de coincidencia para reconocer modos comunes de reconstruir la historia en la que las historias de vida sean revalorizadas en el aporte de información veraz. En este sentido el trabajo de recuperación y de presentización del pasado realizado por la hermana Mercedes Silva constituye un valioso aporte en la escritura de la historia de la CQPI, dado el carácter instituyente que fue adquiriendo el registro escrito del diálogo intercultural con la memoria colectiva del pueblo qom de Pampa del Indio.

Las historias de vida aportan costumbres de crianza propias de la CQPI a la vez constituyen el hábito/memoria en el sentido en que la define Ricoeur: un proceso de repetición, en su mayoría inconsciente, por el que “recitamos la lección sin evocar, una por una,

las lecturas sucesivas del periodo de aprendizaje, y por otro lado, en el caso de la memoria, un proceso de recreación y representación constante del pasado, en el cual es necesario un mínimo de creación imaginaria”. (2008a, p. 45)

La recolección de frutos y miel, aportan aspectos valiosos del hábito/memoria. Esta actividad se realizaba de modo permanente, aprovechando los alimentos que daba el monte en sus ciclos, cuando llegaba el frío y cuando florecía el lapacho⁵⁷, indicando el inicio de la “primavera” “*nauoxo*” o “tiempo de la abundancia” “*Laloxoqui ra sochaq huañi ram ‘achiquiavaxac*”.

Tabla 16: Primavera oTiempo de la abundancia/ *nauoxo -Laloxoqui ra sochaq huañi ram ‘achiquiavaxac*

<p>“Nauoxo” o “tiempo de la abundancia”: Anteriormente se iban allá a la costa del río Bermejo, los días que maduran la fruta del chaguar, entonces las mujeres comprobaron las dos clases de chaguar que existen, la fruta, es agridulce, sin embargo, hacia el otro lado del río está la fruta más buena. Se ponen de acuerdo unas cuantas mujeres y cortan palos que puedan resistir el agua, para nadar al otro lado. Con tacuaras de sauces, lo cortan y arman como una camilla, lo atan con las fibras que sacan del palo borracho, lo atan muy bien y cuando está todo hecho, las mujeres nadan al otro lado. Van empujando al otro lado del río, eso le sirve para que, al llegar al otro lado, sacan la fruta y cargan la fruta allí, es como un embalse. Hay un fruto más dulce para comer, el de acá es más agrio y no tan bueno para comer. Parecido al ananá, lo traen y lo preparan para comer los chicos y los grandes, crudo o asado a las brasas. Las semillas se cocinan en ollas de barro, se hacía pororó, se pone en la olla bien caliente, tiene un sabor muy dulce, como el maíz, lo comen en el invierno, hay que buscar, en Cuarta Legua hay, donde vive Graciela. Narradora: Juana Silvestre (setiembre de 2008, Pampa del Indio).</p>
--

Otras prácticas del hábito/memoria recuperadas desde las historias de vida y vinculadas a las prácticas de maternaje qom se expresan en los juegos *Togoshec na’ ashaxacpi*, el juego del niño qom, el siguiente registro también muestra la adquisición de destrezas del niño qom:

Tabla 17: El juego del niño qom ⁵⁸ / *Togoshec na’ ashaxacpi*

⁵⁷Esta actividad no desapareció, se mantiene en las zonas rurales, aunque de modo reducido, porque las tierras son privadas o por la lejanía de los montes fiscales. La reserva comunitaria “Campo Cacique” “Cotapicsat”, de 1100 hectáreas, de la comunidad Qom de Pampa del Indio, suele ser un lugar de marisca y recolección regulada por el Consejo Qom Pi.

⁵⁸ Extractos de entrevistas realizadas en 2009 en el Salón de las MCCQ, Cuarta Legua, Pampa del Indio, Chaco.

El día que las mujeres vamos al monte a recoger las plantas medicinales nuestros niños juegan quién atrapa primero, otro propone quién trepa más alto. (Narradora Amancia Silvestre).

Si quedamos en la casa, ellos se ponen a jugar al hornero y el viento Norte -te´ hahuo’o Qataq’ quenoquiaxeic-, donde dos niños enfrentados y tomados de las manos hacen de “casita del hornero”, uno hace de viento norte, y el resto de pájaros. Los horneritos vuelan libremente, pero al soplar el viento Norte deben refugiarse en sus casitas. El que no llega a su casita hará de viento Norte”. Si llueve, juegan adentro de la casa al Paloqna -trompo- confeccionado con cera de abeja y una espina corona que hace de eje, sobre el cual gira. (Narradora: Juana Silvestre)

Si vamos todas al río o a lagunas cercanas a lavar ropa, ellos juegan a ver quién puede hundir al otro. Esta actividad cada día es más escasa por el acceso al río, ya que se localizan en campos particulares. (Narradora Victoria Silvestre)

“Muñecas⁵⁹”, “Ñale ”, es un juego ancestral que sólo juegan las niñas hasta que tienen su adolescencia y niños pequeños. El sentido del juego de las Muñecas de la cultura blanca fue traducido como Ñale por las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom. Con ese nombre fue transmitido a su comunidad, caracterizan las prácticas de los integrantes de la familia extensa. Con este juego transmiten, recrean y dramatizan distintas actividades del ámbito doméstico como el cuidado de los niños/as, la preparación de los alimentos, las jerarquías dentro de la familia (abuelos, padres, tíos, hermanos mayores, primos mayores, hermanos menores).

Tabla 18:

Muñequitas de huesos (sentido dado por el blanco)	Ñale/Figuras de la familia (sentido dado por los qom)
Los huesitos con que hacemos las muñecas son de animales que podemos encontrar en cualquier lugar, en el campo, en la casa. Cuando se come loco, los huesitos podemos recolectar después que se come la carne. Este juego es especialmente para las niñas de cualquier edad. Se comienza dramatizando al juego de la familia: papá, mamá, abuelos maternos y abuelos paternos, tías, tíos, primos, y hermanitos propios, hijos de papá y mamá. Se juega imitando los quehaceres de la casa, el orden, la limpieza,	<i>Lpi’ enecpi ishet ra qilalec ne’ena no’onaxa. Qataq na maiche qará chaáye ra qonoq na loco (auxa) nache qanató na lpiinec ra mashe qanallec na lapat reéra na’ashaxac taiguet ra ra’ashigui na alpimaye nachena na nam la’ashaxaqui ana’ ana Ñalé. Ra chegoqchguiña raýa’ashigui qayú’naqlaxangui nam. Maiche mhuo’,taxare,cherá, ýapé, come, soro’olé tesogo’ólec,lapilté,lano’o,qataqman nacañe’,lalamaxat. Leqayá,ra qayá’ashigui,nache’etaám no’onatacpi</i>

⁵⁹En el *Vocabulario Toba* de A.S. Buckwalter y L. L. de Buckwalter (2001), no se encuentra referencia a las muñecas.

<p>la cocina, la higiene, celebraciones, ejemplo: cultos, cumpleaños, nacimientos. Así sigue el juego, siempre respetando el orden familiar: los padres son los principales protagonistas que guían a sus niñitos a respetar a los mayores. También dan consejos útiles y valiosos para ellos, los más chicos, hacer conocer comidas tradicionales, juegos, artesanías, remedios naturales, las vestimentas. Las muñequitas, las vestimos con hojas de plantas anchas. Los ojos los dibujamos con carbón o lápiz, el pelo con hilo de chaguar. Actualmente las ropitas la hacemos con telas, el pelo, con lana o hilos de algodón. Con este juego comienza el gran respeto a la numerosa familia, y por más extensa que sea ésta, lo aprende desde chico.)”</p> <p>Narradora: Amancia Silvestre (marzo, 2010, Pampa del Indio). (Sandoval; Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, 2013, p. 95).</p>	<p><i>lqaŷa,ra qaŷa'ashigue nache enauac nam no'onatacpi na n ma'ate qanato na lasogo-ñé,qayo'ot na nhuoshec,qanachelaxan,qayo'ot na no'onaxanaxac qaŷo'oxoren ye lañoxoqui qataq ra niguiñe na nogotolec qaq nache saxayet ra qanayecto'ot re'era no'oxon nague nan shiaxauapi nam It'alŷachaxan'ara no'on nataxac, ŷachaxana 'ra ,no'n nquiaxac ,na'ashaxac ŷata-galec,no'onatac,nshxa,che'ena,enauac no'onaxa le'ecpi nataannaxanatpi, huouepi, qataq no'otaxac taqaen a'ana ñale na logol qaŷo'ot ana epaq laue na'ahua la'aiŷ te qaŷa'amen qaŷo'ot poqo na lahue nache qollit-é nagui nache ishet ra qante'et noaua logol qaichec na hualoq laŷe na laue nache qataq lana re'era nashoxac ŷataqta chegaqaigui ra ne nogotolec ŷauaton na lau'o naye chegaqai-gui ne'ectaxa ra lapa nam nhuo'qalaxaye sais-het ra icoua'ai ñe nogotolec.</i></p>
---	--

“Los tigres y los perros” (*Qiyoyo qataq pioxoopi*) este juego pone de relieve la adquisición de destrezas intelectuales para entrenarse en estrategias de ataque y defensa ante situaciones de riesgo. Los registros de este juego hacen referencia a prácticas ancestrales previas a la conquista del Chaco y posteriores a ella. En este contexto el juego adquiere un doble sentido: puede referirse a la unión de los integrantes de la comunidad para hacer frente a situaciones adversas o que los tigres representen a la comunidad Qom frente al mundo del blanco. Tiene de este modo un fin práctico que conduce de la memoria de las destrezas a la memoria práctica orientada a la propedéutica. Así lo describe Sixto Coduti integrante del Consejo Qompi: “Este es un juego de fuertes y débiles, pero hay que considerar a los débiles, porque los débiles cuando se unen, igual que un pueblo, pueden ser muy fuertes” (Sandoval. 2013, p. 96).

Tabla 19:

Los tigres y los perros	<i>Qiyoyo qataq pioxoopi:</i>
Este es un juego para dos jugadores. En el tablero se visualiza la posición inicial. Las fichas [tigres] y [perros] se mueven por turnos a lo largo de líneas hasta el siguiente punto inmediato desocupado, intentando los perros en-	<i>“Ne'ena na'ashaxaq maiche Qaralamaxat, la'ashaxaq so hua'au qarhuo' Qomi' saishet ra seqataqchetaq. Qaq eeta' ra qaŷa'ashigui, iven ra ñe ra'ashe ŷetaqta ilotelec ra la'ash'axac. Ihuen Ca dos shiŷaxau', o'onolec calo'o'gue</i>

<p>rrar a los tigres, y éstos de atacar y eliminar a los perros, quienes pueden saltar por encima de los perros [como en las Damas]. Si así sucede, lo elimina. El juego termina cuando los tigres son acorralados, sin posibilidad de movimiento alguno o cuando los perros son eliminados). Narradora:</p> <p>Graciela Arenales, Cuarta Legua, Pampa del Indio, Argentina. (Sandoval; Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, 2013, p. 96).</p>	<p><i>so 3 quiyoqo qataq call-lla ilo'ogue so 20 pioxoopi. hua'auac so quiyoc ra pa'auac , ime so quiyoc qataq jec so pioxoopi , nache'eta'ac. So quiyaoc ilaique ca lataxac ra ishet roxonaxan cha'aýe sopioq ra nañeta'ae' so quiyoc nache qaiperenaxalec nache qanallec, qacso piog ra qanallec nache qanqateua'a. Qaq ra mmachiguiñe so pioxoopi ra chec nache rauegaxan. Qalaxaye so pioxoopi taqen ishet ra rataýa'agueta So quiyoqo, cha'aýe ishet ra qaica ca ldaq' nqa'en nache ýapoua'alo, huaña nache rauegaxan so pioxoopi</i></p>
--	--

Las Madres comentaron que originalmente se jugaba marcando en la tierra el tablero y las piezas estaban representadas por diferentes semillas.

Testimonios históricos dan cuenta de las habilidades y destrezas desarrolladas por el hábito/memoria. Después de convivir muchos años con los indígenas, particularmente con los Abipones, el jesuita Martin Dobrizhoffer publicó sus memorias, que abarcan desde la mitad del siglo XVIII hasta la expulsión de la orden en 1767:

Sobre el modo de vida de los Abipones y otros asuntos económicos

El tipo de vida que llevaban los Abipones era como el de los animales. No soportaban ni temían a nadie. Por instinto natural, quizás siguiendo las costumbres de sus mayores o por experiencia propia, conocieron los frutos de la tierra y de los árboles, en qué momento del año brotaban libremente, qué artes debían utilizar para cazar fieras, así como el lugar donde encontrarlas. Para prender fuego no necesitan ni pedernal ni acero. Los reemplazan con dos maderos de unos dos palmos de longitud, de los cuales uno es más blando y otro es más duro, colocan debajo al primero, trepanado en el medio. Hacen girar el madero más duro y afilado como una bala, aplicado al orificio del más blando con rapidísima rotación de ambas manos, en la misma forma con que se bate el chocolate. Por esta mutua y rápida fricción de ambos maderos, comienzan a desprenderse limaduras y polvillos del blando, surgen así las primeras llamas, seguidas de humo (Dobrizhoffer, M., 1967-1970, pp.117-119).

En el registro citado se destacan habilidades de subsistencia y otras de características lúdicas que requieren el adiestramiento del cuerpo y del intelecto. La recolección de frutos en el tiempo de la abundancia involucra destrezas para vincularse con el entorno natural y esto requiere la observación del monte, el reconocimiento de las características

del río, la distinción de las propiedades de las plantas, la selección de materiales y las técnicas apropiadas para construir utensilios. El juego de las *Ñale*, por su parte, introduce a la niña hasta la adolescencia en las costumbres de crianza practicadas por la familia extensa de los Qom. “Los tigres y los perros” (*Qiyoyo qataq pioxoopi*) en tanto, pone de relieve la adquisición de habilidades intelectuales para adquirir estrategias de ataque y defensa ante situaciones de riesgo.

En las tareas habituales las madres habilitan espacios de juego a los niños y a las niñas. Esto les permite configurar sus propios “territorios”. Cada espacio que se concede para el juego (el monte, la laguna, alrededor de las casas) constituye un ambiente, entendido éste como un complejo conjunto de componentes, factores, relaciones y sucesos de diversa índole en el cual se desenvuelve la vida de las personas y se construye cotidianamente la cultura. Estas actividades son facilitadoras para atravesar un proceso por el cual desde temprana edad el niño adquiere, codifica, memoriza, recupera y resignifica información sobre el propio patrimonio cultural.

A través de estas prácticas la función cognitiva del hábito/memoria en traducción intercultural en su sentido homeomórfico se completa como memoria/territorio vivido, siendo este atributo un complejo de interacciones psicológicas y físicas que liga a partir de la construcción simbólica y analógica la identidad-pertenencia Qom al territorio.

¿Qué importancia adquieren el hábito/memoria o su equivalente homeomórfico memoria/territorio vivido en perspectiva intercultural? Estos bienes de la cultura qom se constituyen a través del hábito/memoria y en el habitus de las prácticas sociales (Bourdieu, 2007, pp. 88-89). La función del hábito/memoria -memoria/territorio vivido es similar, equivalente entre ambas culturas, reproduce saberes, mediante la transmisión del hacer incorporado a las experiencias vitales. Este saber incorporado se subjetiviza a la vez que se estructura en las distintas prácticas sociales con sus respectivos sistemas normativos. Constituirá el acervo identitario de la cosmovisión cultural para interpretar el pasado, resignificar el presente y proyectarse al devenir.

Para Ricoeur (2008) el binomio hábito/memoria, en traducción memoria/territorio vivido, constituye el primer nivel de evocación basado en una memoria espontánea de índole descriptiva de utilidad cotidiana, que se estructura para simular un segundo nivel de

memorización de carácter intencional que llamó binomio evocación/búsqueda en traducción intercultural “llamar al pasado” en el sentido de recuperación de lo olvidado. Esta memoria intencional que va a la búsqueda de los recuerdos tiene su equivalente en la evocación de Sixto Coduti, anciano referente de la CQPI, quien dio testimonio sobre los hechos ocurridos en 2008 y 2010 durante la toma simbólica y posesión de tierras en la actual reserva Campo Cacique–Cotapicsat. Al ser entrevistado, para recordar lo ocurrido, el anciano respondió “Voy a buscar en mi memoria”⁶⁰. El trabajo titulado *Iqaic N̄yaq* (Cabeza de pescado) es particularmente alusivo a la recuperación de la memoria, dado que los indígenas tienen en gran aprecio el consumo del pescado y en particular la cabeza, para acceder a los dominios de la memoria. Para Sixto Coduti, los qom son muy memoriosos, porque gustan de comer la cabeza del pescado.

Iqaic N̄yaq (Cabeza de pescado)

Sixto: Se hizo un juicio por las tierras de la reserva porque había criollos intrusos, peleamos, porque antes siempre prometían que ellos iban a dejar, había un aborígen concejal, pero un dirigente político negoció e hizo volver otra vez a los blancos. Se hizo un juicio y se ganó esas tierras y fue también mediante nuestra organización –Cacique Taigoyic-, y Comisión Zonal de Tierras -CZT- entonces fue el logro se hizo la demanda y llegó el momento del mandamiento tuvieron que dejar las tierras, eso hace poco en el 2010, pero desde el año 1994 se inició la organización de reclamo por las tierras. Yo reconozco el poder del abogado, pero se necesita igual el poder de la fuerza de la gente, la comisión zonal de tierras colaboró con sus caballos para hacer juntar las vacas gente con caballos colaboró con la jueza y nosotros también sacaron lo que se podía sacar. La policía local acá igual que el martillero salen a favor de los criollos un compañero que hizo una llamada al Mtro. de justicia y mandó la policía rural, cuando vinieron la policía rural, los mandaron de vuelta a la policía local porque salieron a favor del intruso y bueno por eso yo digo la fuerza de la gente del pueblo indígena que ayudó.

Entrevistadora: ¿Campo Cacique fue entregada como reparación histórica?

S: Mmm sí, esa palabra. Reparar es porque se ha hecho un daño. Yo le hablo a los jóvenes lo importante que es la memoria de nuestra gente de antes, si me ayudas quiero escribir la historia de mi comunidad. (Sandoval, 2013, p. 60).

⁶⁰Entrevista realizada en el año 2011 en Pampa del Indio, Chaco. (Sandoval, 2012, p. 53).

Puede apreciarse en la evocación de Sixto Coduti el sello intelectual de esa memoria y con él la fuerza simbólica de la narración en clave de reparación. El instante originario del pasado se recrea en la imagen tanto como se la retenga y se la transmita propedéuticamente. Desde aquí se vincula a la fase retención-reproducción que dependerá de los modos de retener y el interés práctico en su transmisión. En este nivel se equiparan la evocación espontánea y evocación laboriosa, trabajadas por H. Bergson. En este acto el objeto recordado se aleja del apoyo en la percepción, la fuerza simbólica del mensaje adquiere su valor interpretativo, sin que por ello se separen completamente. La evocación/búsqueda, en traducción “llamar al pasado” es posible a partir de las destrezas de memorización dadas en el hábito/memoria. Ambas memorias, la que fija y reproduce como la que busca guiada por el trabajo de recordar, se configurarán en la expresión del tercer binomio “reflexividad/mundaneidad (Ricoeur, 2008a), la que en traducción intercultural se dispone como “memoria del nosotros”. En este nivel la función historiadora comienza su elaboración, el trabajo realizado por las MCCQ en las Prácticas de Maternaje da cuenta de este proceso.

6.2. Las Prácticas de Maternaje y la función historiadora

El trabajo de recuperación de la memoria resguarda los hechos y acontecimientos que confieren identidad a la comunidad qom, son estas características las que confieren al trabajo de memoria que realizan las MCCQ el atributo de memoria ejercida (Ricoeur, 2008, p. 96). Este se presenta como un primer nivel de reconstrucción de la memoria, de índole individual, que, junto a otras memorias individuales, se lanza a conformar las memorias familiares y luego a la memoria comunitaria ingresando así a la historia de la comunidad.

Uno no se acuerda sólo de sí, que ve, que siente, que aprende, sino también de las situaciones mundanas, en la que se vio, se sintió, se aprendió. Estas situaciones implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin, el horizonte del mundo y de los mundos, bajo cual algo aconteció. (Ricoeur, 2008 a)

En la recuperación de la memoria como en la reconstrucción de la historia, juega un papel importante el arte de narrar el pasado de la comunidad, mantenida como una práctica de los adultos y de los ancianos. La vigencia de la lengua madre ha conservado el acervo

de la cosmovisión qom, pese a las transformaciones ocurridas en condiciones históricas de contacto. El vigor de la lengua se expresa en la oralidad, por esta característica el testimonio oral adquiere relevancia epistémica (Ricoeur, 2008 a, Op. Cit)

Para confirmar y rememorar un recuerdo, no hacen falta testigos en el sentido común del término, es decir, individuos presentes en una forma material y sensible. De hecho, no serían suficientes. Sucede que una o varias personas, reuniendo sus recuerdos, pueden describir con gran exactitud hechos u objetos que hemos visto a la vez que ellos, e incluso reconstruir toda la serie de nuestros actos y palabras que pronunciamos en circunstancias definidas, sin que nosotros recordemos nada de todo ello. (Halbwachs, 2004,p.27).

En lo que refiere a la memoria privada (Rémond, 2007), ligada al ámbito doméstico e intrafamiliar, las narraciones sobre juegos vinculados a las destrezas de crianza, desarrolladas en un primer nivel de configuración del hábito- memoria, son puestas en valor por las MCCQ a través de las prácticas de maternaje. Las prácticas de maternaje o de crianza dan cuenta de un ámbito social con bordes normativos constituido por una red de vínculos indisociables con otros sistemas normativos en los cuales la participación de cada integrante de la comunidad está ligada al conjunto de facultades, limitaciones y obligaciones (Sandoval; Portal; Inda, 2012, p. 85).

Las prácticas de maternaje corresponden a la madre y deben ser aprehendidas y transmitidas de modo individual y comunitario a las hijas e hijos desde que nacen hasta los 10 años aproximadamente. Expresan las interacciones de todos los integrantes de la comunidad, conformando la trama del tejido social con facultades, limitaciones y obligaciones. La lengua, el tiempo comunitario vivido, el mito, los relatos, los preceptos y las enseñanzas, los tabúes, la familia, el cuidado de los hijos, la alimentación, los juegos, los espacios y los lugares son entre otras, sus expresiones materiales. Los bienes culturales transmitidos a través de las prácticas de maternaje se sostienen en la memoria y el territorio vivido, las prácticas culturales y el entorno natural y los juegos ancestrales. (Sandoval *et al.*, 2013, pp. 50-51)

El arte de narrar la historia conforma el canon de las prácticas de maternaje. De este modo, enmarcada en un entorno simbólico y natural al que adscribe la memoria compartida, los hechos recuperados del pasado serán orientados para crear vínculos en la comunidad de pertenencia. Las prácticas de maternaje de las MCCQ constituyen el tejido de la memoria colectiva “si nuestra impresión puede basarse, no sólo en nuestro recuerdo, sino

también en los de los demás, nuestra confianza en la exactitud de nuestro recuerdo será mayor, como si reiniciase una misma experiencia no sólo la misma persona sino varias” (Halbwachs, 2004, p.26). En este nivel se da la memoria en cuanto reflexividad/mundaneidad (Ricoeur, 2008, p. 57) o memoria del nosotros. Estos recuerdos transmitidos y reeditados en la vida cotidiana como rutinas constituyen el acervo de la historia cultural del pueblo qom y en esa jerarquía son enseñados hacia dentro de la comunidad en el espacio de la memoria comunitaria y hacia fuera en las instituciones educativas, en el ámbito del espacio público de ciudadanía al que corresponde la memoria colectiva. La transmisión de la cultura confiere a las MCCQ el reconocimiento como pedagogas naturales o idóneas de la cultura (UNESCO, 2006), dando testimonio de su labor desde el año 2003 con su trabajo comprometido en la difusión y enseñanza, en los distintos espacios institucionales, de los valores morales, éticos y estéticos convertido en saberes de su cultura.

En situaciones de interculturalidad y en perspectiva pedagógica las prácticas de maternaje de las MCCQ adquieren relevancia en tanto práctica permanente de la identidad cultural. Los bienes culturales transmitidos a través de las prácticas de maternaje en la crianza familiar, en los espacios institucionales educativos y en otros ámbitos de socialización refuerzan los valores de la comunidad y reconocen las demandas por derechos. A la vez, confieren identidad étnica, conciencia y existencia como nación indígena ligada al entorno natural-territorial e instalan la condición de sujeto político activo. (Sandoval *et al.*, 2013 p. 51). Las prácticas de maternaje constituyen la matriz de saberes constitutivos de la identidad Qom, a la vez que seleccionan aquellas prácticas, como relatos, juegos, mitos, hazañas de líderes, canciones que son utilizados para narrar la historia, para instituir los hechos del pasado de la CQPI. Estos aspectos configuran la memoria colectiva, atravesada por los marcos espaciales y temporales de la historia de la CQPI. Las MCCQ transmiten la propia historia, lo hacen como pedagogas de la cultura. Su intervención adquiere carácter instituyente al ser enseñada en el espacio público, en las escuelas de la localidad, en distintos espacios del ámbito educativo y cultural, y de modo particular, en la formación superior

en la carrera del profesorado de Educación Inicial de la Universidad Nacional del Nordeste⁶¹.

Las MCCQ transmiten con destreza la narración oral, como lo aprendieron de sus madres, de sus abuelas y de los ancianos en general. Los relatos del pueblo Qom son uno de los principales bienes de la cultura que las MCCQ transmiten en las prácticas de maternaje.

6.2.1. El papel del relato en la pedagogía de las MCCQ

Los relatos dejan ver el mundo natural y cultural de los qom y, a la vez, guardan mensajes de gran valor moral. En cada relato hay un mensaje que fortalece la vida en comunidad. Expresan virtudes como la solidaridad, el amor familiar, la humildad, la sabiduría, la compasión, el trabajo, la austeridad en el sustento y la búsqueda de la belleza. Personas que se convirtieron en animales y en plantas son parte de una textualidad que organiza y orienta el comportamiento de la vida en la comunidad. Este saber de la cultura ha sido transmitido por la memoria comunitaria desde tiempos arcaicos, de generación en generación. La memoria para los qom no es sólo traer del olvido las impresiones que se quieren convertir en palabras de la costumbre, es el acto de revivir la comunidad con el entorno. La tradición oral es para los qom el modo de contar la historia. El pasado lejano y el reciente se recrean en la composición de un relato. Hay relatos que corresponden a los tiempos míticos recreados a través del ejercicio de la memoria ancestral; otros dan cuenta de hechos en tiempos de los abuelos y los relatos de la memoria reciente que recrean prácticas cotidianas vividas por las madres que serán transmitidas a sus hijos e hijas como lo hacen en el relato “*Nahuo*” -Tiempo de abundancia-. Los relatos míticos llevan a los tiempos ancestrales recreando situaciones entre los qom y seres del monte, reproducen experiencias de vida que dan cuenta de las costumbres y normativas que deben ser recordadas para enfrentar situaciones del presente como “*Quiyoqo Qataq Pioxoo pi*” -Tigres y Perros-. El pensamiento simbólico y analógico muestra los homeomorfismos de referencia con el pensamiento sustentable y ecológico y la importancia de la unión organizada para enfrentar problemas.

⁶¹ Labor iniciada desde el año 2007.

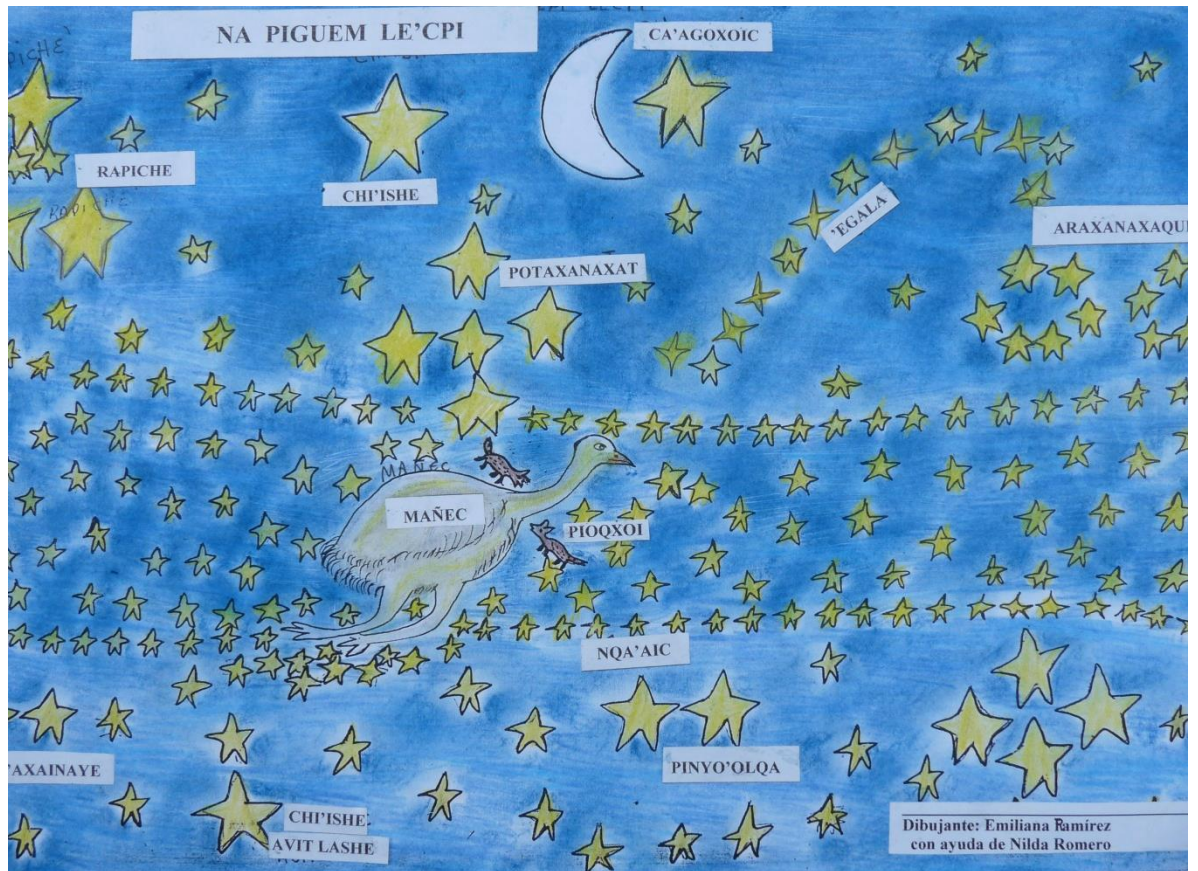


Ilustración 1: *So Mañec Piguem Le'ec* (El Ñandú del Cielo)

Narradoras y dibujantes (Aureliana González, Amancia Silvestre, Emiliana Ramírez, Nilda Romero, Juana Silvestre). Aureliana se desempeña como docente en el CESBI, *L' Qataxac Nam Qompi*, en el espacio de cultura Qom. (Sandoval, 2013, p. 83)

Tabla 20: *So Mañec Piguem Le'ec* / El Ñandú del Cielo

<p><i>So Mañec Piguem Le'ec</i> <i>Re 'era qarataxac huo'o ram naigui;</i> <i>ye pe ra chañi na.</i> <i>Piguem nache ishet ra selaqa'a so</i> <i>iqui'i So Mañec Piguem Le'ec, so-</i> <i>maye ra ivira ye laloxoqui na lata-</i> <i>maxa nache ishet ra selaqa'a ña arec</i> <i>hueto'ot na piguem, qaq nacheso so</i> <i>ñachaxan ca pa'aigue na sheu' qataq</i> <i>taguiñe, yo'oxoñi qtaq rapiguem.</i> <i>Somamaye navane' ra nquic ra lata-</i> <i>xac ra ivira ye laloxoqui neche qai-</i> <i>la'a nache'eta'ac, chegoxoua'a so</i></p>	<p>El Ñandú del Cielo Es muy importante en nuestra cultura levantar los ojos al cielo estrellado para ver la figura del <i>Mañec Piguem Le'ec</i>. El camino del cielo llamado también Vía Láctea, marca la orientación en la noche chaqueña norte-sur durante el tiempo de frío; este-oeste durante el calor. El camino del <i>Mañec Piguem</i></p>
---	---

<p><i>ñoqolqa reca't nnaictegueto so lalol pioxo nache nateeralec so mañec huaña so no'onaxa nache qaicanapec qo'ollaxa, huana nache perenaxasheguem nache llectec ra jec taigue ra piguem, qaq nacheso so qolaqtalec enauac ra shenaqta.</i></p> <p><i>Nataq'en nacheso so ilotague' na huetalec ana alhua llalaqpi ra saishet ra huo'o ca qoÿena'ac qataq saishet ra qanmañi ra qaÿalauat.</i></p> <p><i>Era ra na'qtaguec se'eso Mañec Piguem Le'ec maye hueta'aguet ra lapaxaguenataxanaxac na qarhuo'qom</i></p>	<p><i>Le'ec siempre existió y nunca cambia, igual que el camino de la vida. El relato de los niños perdidos en el monte y el ñandú que salta al infinito representa el camino que todos seguimos, difícil, pero lleno de mensajes amistosos. El Ñandú del Cielo protege a los ñandúes de la tierra, sus hijos, y cuida que nadie los maltrate ni los extermine. Este relato es una historia llena de enseñanzas para nuestro pueblo.”</i></p> <p>Narradora: Aureliana González⁶²</p>
---	---

Las MCCQ a través de las prácticas de maternaje cuentan las historias de vidas como relatos de la vida en el entorno natural, confiriendo un valor literario de carácter anecdótico a los relatos de la niñez y a los relatos transmitidos por sus mayores. El tiempo y el espacio son percibidos por la memoria cotidiana y se fija en el hábito como pauta primordial que nos permite vivir en el entorno natural y social. La costumbre, trama de los significados, de los afectos y de los vínculos en comunidad, se da en el tiempo y en el espacio. De este modo el territorio y la cultura se encuentran. La lengua Qom Pi los expresa con todo su encanto:

⁶² MCCQ y pedagoga natural de la cultura, se desempeña como docente en Cultura Qom en el Bachillerato Libre para Adultos y en el Instituto Terciario del Centro de Estudios Superiores Bilingüe Intercultural (CESBI - L'Qataxac Nan Qompi).



Ilustración 2:
Tabla 21 *Ye Tala'* (Un día en el Río) (Amancia Silvestre).

<p><i>Ye Tala'</i>⁶³ <i>So hua'au qarhuo' yataqta huo'o ra lavoche na etaxatt. Y'ahuo'o ana n-notaxaqui nache quelec so Tala que-to'oto na loiguel y'auota'a hi y'e'enaxat na n-qa'aic.</i> <i>Na Ñaqqiolec nache napaxaguena nam io'otac nam lta'alpi napaxaguena enauac.</i> <i>Napaxaguena na checnec, naleguc qataq qoina qaiy'otauga na ña'acoqo': chelaqa'-qataq na naquipiaqa'.</i></p>	<p>Un día en el Tala -Río Bermejo- Nuestros antepasados amaban los ríos, construían canoas para viajar por ellos. Los ríos eran caminos y se caminaba por las orillas. Los niños practicaban sus juegos con flechas, redes y trampas a la vez que pescaban diversos peces. Hubo una enseñanza directa, aprendían observando los que los mayores hacían en el río. Los mayores elegían lugares para cada actividad y tenían cuidado de separar los lugares para realizar la pesca, el aseo y para beber buena agua.) (Narró y dibujó Amancia Silvestre) (Sandoval, 2013, p. 85).</p>
--	--

⁶³Narradora: Amancia Silvestre, MCCQ y pedagoga natural de la cultura, se desempeña como docente en Cultura Qom el Instituto Terciario del Centro de Estudios Superiores Bilingüe Intercultural (CESBI - L'Qataxac Nan Qompi).

6.2.2. Las historias de vida y el contexto del relato

Las historias de vida contribuyen a la disposición y a la emergencia de la memoria histórica a la vez que configuran la memoria social. Cada historia individual recreada en el relato conlleva la memoria plural, la memoria de la comunidad (Hallbwachs, 2004). Tratóndose de culturas que han testimoniado su pasado en la oralidad, las historias de vida llegan de una realidad pasada, perteneciendo al territorio del Gran Chaco y con un universo simbólico que en el caso de estudio se reconocen como cultura Qom. Esta y otras culturas de pueblos indígenas han sufrido aculturación sistemática y con ello la cancelación violenta de su pasado histórico. El relato de Amancia resiste la anulación de su memoria dado que al evocar su pasado la narración es enriquecida con escenas de su niñez. La carga emotiva de las escenas actúan como espejos del pasado, en los que cualquiera puede verse niño, porque la emoción y los afectos dejan huellas en los recuerdos.

Queda así vinculada la historia de vida personal con el contexto histórico en el que transcurrió, anudando la historia de una vida en una red de otras historias de vida. En el relato habita la memoria social, aquí el espacio no es enunciado de modo descarnado, se lo concibe como *qaralamaxat qarma* (nuestros lugares) en un territorio vivido que fue nombrado de generación en generación como en la infancia de Amancia y en tiempos de sus mayores cuando. “Los ríos eran caminos y se caminaba por las orillas” y donde “ los niños practicaban sus juegos con flechas, redes y trampas a la vez que pescaban diversos peces”. Existen otros relatos como *So Mañec Piguem Le’ec* (El Ñandú del Cielo) o *Chi’Ishe* (Luce-ro de la Mañana) en los que son narrados los tiempos de los orígenes con el consecuente ordenamiento del cosmos de la cultura Qom y en el que participan seres superiores, fuerzas de la naturaleza y hazañas de héroes. El relato en este orden adquiere valor de patrimonio cultural. Ellos están habitados por el sentido del mito en el que se ordena el mundo natural. Tal como relata Amancia en *Y̅e Tala*, el relato recrea su estar en el mundo de la naturaleza, como real singular que historiza el orden cosmogónico. La historización del relato abre la posibilidad de encontrarse con la conciencia histórica en cuanto *Y̅e Tala* evoca un modo de vida, una forma de subsistencia, una relación armónica y abundante con el entorno natural del Río Bermejo, en un espacio y en un tiempo en los que eran dueños de la tierra:

Así vivieron los Qom Pi en la localidad de Pampa del Indio, corazón indígena⁶⁴, a 230 kilómetros de Resistencia capital de la provincia del Chaco, hasta 1885, cuando su territorio fue cercado por las tropas del Gral. Benjamín Victorica cumpliendo debidamente las órdenes del Presidente de la República Gral. Julio Argentino Roca de acorralar y exterminar a los bárbaros indígenas. (Silva, 2005, p. 84)

Yē Tala, como patrimonio de la cultura, enuncia el territorio por pertenencia histórica y cultural de los Qom y reafirma su puesta en valor como *Qaralamaxat Qarma'* (Nuestros Lugares)⁶⁵. Las historias de vida son el punto de partida para resignificar los relatos de experiencias históricas compartidas en la comunidad. El propósito propedéutico puesto en la narración del relato se refuerza con la imagen que deja la huella de la trama evocada. Narración e imagen son recursos para hacer efectiva la aprehensión del pasado que, construido como objeto de conocimiento interroga a quienes lo evocan: ¿quién eres?, ¿de dónde vienes? ¿hacia dónde vas?, preguntas que interpelan al relato y permiten a la narradora interpretarlo, volviendo a los orígenes, reconstituyéndose, confirmando dimensión social a su memoria, que, historizada, será trabajada con los niños y los jóvenes de la comunidad en la construcción de la identidad qom. *Yē Tala*, como *Qaralamaxat Qarma'*, el Árbol Qom y el testimonio de Sixto Coduti, configuran el patrimonio cultural de la historia de la comunidad qom. En cada uno de ellos se enuncia el derecho a las tierras y a los territorios que originalmente han poseído, ocupado, utilizado o adquirido (ONU, 2007).

(...) La tierra para los pueblos indígenas no es un mero objeto de posesión y de producción, ella constituye la base de su existencia física y espiritual. El espacio territorial es el fundamento y la razón de su relación con el universo y el sustento de su cosmovisión (...) (CIDH, 2009, parr. 55)

En el relato las narradoras testimonian de modo fiel cómo aconteció el hecho inmemorial o las anécdotas de sus historias de vida. Hay matices que distinguen la narración de Aureliana, de Margarita, de Amancia o de Juana, pero en cada una está la fidelidad de la enseñanza que sustenta los valores más profundos transmitidos por la memoria. de este mo-

⁶⁴ Así llamaba Mercedes Silva al territorio de Pampa del Indio por haber sido el corazón de la resistencia a la conquista del Gral. Victorica.

⁶⁵ La reconstrucción toponímica constituyó un alegato de reparación histórica cuyo antecedente reciente en 2008 fue la entrega del título de propiedad comunitaria de la Reserva Campo Cacique de 1140 hectáreas, sobre las defensas del Río Bermejo, a 37 kilómetros del pueblo de Pampa del Indio.

do sus relatos se alinean armónicamente en un todo de sentido del universo Qom Pi. (Sandoval, 2013, p. 53)

6.3. Efectos morales y políticos del trabajo de reconstrucción de la historia de las MCCQ

La función historiadora que realizan las MCCQ a través de las prácticas de maternaje adquiere en la narrativa de los relatos de origen mítico su sentido simbólico, expresando en la traducción intercultural la relación vital con el entorno. En la concepción qom el mundo de la vida comprende la mirada religiosa entendida como un espacio sagrado, fuerte y significativo, con estructura y consistencia y opuesto al espacio amorfo (M. Eliade 1998, p. 21). En esta complementariedad el mundo de la vida expresa la memoria del nosotros, equivalente al binomio reflexividad/mundaneidad de Ricoeur (2008 a). En este nivel la memoria de la comunidad es historizada y orientada con el sentido de espacio sagrado en la cual la memoria encuentra su centro fundador, su ordenamiento en el mundo del pasado y cobra actualidad de acuerdo con los intereses del presente. El caso de *Qaralamaxat Qarma'* revela el acto fundador del espacio comunitario en un territorio vivido, ya que son los lugares seleccionados para recrear la identidad. Los ejemplos trabajados en el apartado anterior señalan los puntos de apoyo exteriores. Estos son para Eliade lugares cualitativamente diferentes del espacio amorfo, porque están constituidos por signos que ponen fin a la relatividad y a la confusión del entorno homogéneo (1998, p. 25). Son también los marcos espaciales de la memoria colectiva, los cruces de los tiempos sociales donde se sitúa el recuerdo, los cruces del espacio, ya se trate del espacio endurecido y cristalizado, ya se trate de las extensiones vacías donde los grupos fijan, provisional o definitivamente, los acontecimientos que corresponden a sus relaciones mutuas con otros grupos. (Halbwachs, 2004, p.13). La evocación-búsqueda es en traducción, la memoria del nosotros, avanza en la búsqueda del pasado para revivirlo. Esta evocación adopta su mayor expresión en la evocación oral con un fuerte nexo con el contexto. Este ámbito de evocación y contexto es importante, porque la orientación de la búsqueda está marcada por la relevancia de los saberes recordados y compartidos de modo directo (propios) o indirectos (de otros). En *Nauoxo* (Tiempo de la abundancia) las MCCQ buscan el pasado evocando acciones en el

monte. Éste se presenta a través de vivencias personales o transmitidas por otros, en *Nogotolec Lche* (Pierna de Niño) como en Qaralamaxat Qarma', el Árbol Qom⁶⁶ o “*Iqac N̄yaq*” -Cabeza de pescado-. Los relatos se historizan en la práctica de la memoria activa, indicando la vigencia de simbolizaciones, conceptos y problemas de la actualidad que serán abordados en condiciones de diálogo isomórfico entre culturas. Entre los qom la narración oral es el modo por excelencia de evocar, llegando a fundirse con el hábito/memoria, para fundar el ethos cultural que resguarde su cosmovisión. En este pasaje la memoria cognitiva se introduce en el terreno de la historia. En esta etapa de reconocimiento la memoria individual se encuentra con la memoria de los otros, manifestándose, en términos de Rémond (2007), como memoria de la comunidad toda.

Los ejemplos citados se condensan como memorias indígenas a la vez que son memorias plurales⁶⁷ de la sociedad. Se genera así cierta gravitación moral de este tipo de memorias, particularmente en la reconstrucción de la historia de comunidades indígenas y de tradición oral. Los reclamos por reparación histórica adquieren una nueva dimensión, ya que son demandas por la restitución de derechos vinculados a su cosmovisión y a su existencia material. En este plano la memoria comienza a vincularse con la vida política. La labor de transmisión de la memoria colectiva de las MCCQ a través de las prácticas de maternaje, configura en traducción intercultural, la oportunidad para comprender y ejercitar la práctica emancipatoria desde el saber pedagógico idóneo, en tanto expresa como ha devenido la CQPI y su posicionamiento en el presente, en el que la memoria activa del saber pedagógico adquiere así el valor moral y ético de reconstrucción y reconocimiento del pasado.

En traducción intercultural el caso del Árbol Qom da cuenta del atributo de la memoria activa en el plano político, es el símbolo que expresa la recuperación de la memoria y su uso pedagógico sirve de soporte material para ilustrar la reconstrucción de la historia. Si bien el árbol es un símbolo, adquiere carácter historiográfico en el mismo sentido que Qaralamaxat Qarma' en tanto expresan las representaciones sociales del pasado y dan testimonio de los hechos. Son formas culturales de escriturar la historia, recuperadas de la

⁶⁶ Ver puntos: 4.3.1, 4.3.2 y 5.2.1

⁶⁷ En el sentido dado por Halbwachs en la pluralidad de memorias colectivas que existen en un estado. (Op. Cit. 2004)

memoria colectiva. Los qom utilizan la figura del árbol para representar y evocar el recuerdo. La figura del Árbol Qom guía la representación del mundo hacia la ascensión del saber. El árbol condensa en un lugar y en un tiempo el espacio sagrado (Elíade, 1998) de la genealogía familiar, al que concurren otros árboles familiares con sus genealogías configurando la narrativa de la historia de la comunidad.

6.3.1. El Árbol Qom

Las MCCQ llaman “Árbol Qom” a las representaciones de las uniones familiares y su descendencia. La comunidad de los Qom Pi -gente qom- tiene sus orígenes en lazos consanguíneos. La ilustración del árbol qom representa a las familias que componen la CQPI. A través de la historia oral se recuerda a los antepasados más cercanos que sufrieron la conquista del Chaco entre 1884 y 1885. El árbol representa el tiempo y el territorio habitado por esta comunidad, Cuarta Legua lotes 17 y 14, son algunos de los lugares donde se asentaron definitivamente estas y otras familias qom de Pampa del Indio (Piguiñiclae). El árbol da testimonio de un territorio poblado, contradiciendo de esta manera la idea oficial de fines de siglo XIX hasta entrado el siglo XX de considerar Chaco como un “desierto verde”.



Ilustración 3 Árbol Qom Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, (2007)

El árbol de las familias expresa los vínculos más duraderos de la comunidad fundados en la relación madre-hijo-padres-hermanos transmitidos en las prácticas de maternaje y puestos en valor desde su labor pedagógica. Teniendo presente el análisis realizado es pertinente considerar sobre estas bases la reconstrucción de la memoria de CQPI a partir de la figura mítica del primer árbol de donde surgen las familias qom:

(...) entonces existió un “Árbol primigenio” que hundía sus raíces en la tierra y su copa se prolongaba al cielo, hogar de los astros. Por él subían y bajaban los Qom pi’[gente Qom] transitando la tierra y el cielo. (Silvestre, Juana, 2008).

Así la imagen del Árbol Qom en traducción intercultural condensa a modo de símbolo un origen sagrado y mítico para la comunidad como su equivalente homeomórfico del mito de Adán y Eva para los judeo-cristianos. El árbol es a la vez espacio referenciado y centro ordenador del mundo de la cultura qom. Otros lugares expresan ese sentido simbólico del ordenamiento del mundo qom, a la vez que permiten historizar la memoria y conducirla a su función historiadora. Es el caso del *Qaralamaxat Qarma' Etaxat* -Nuestros Lugares- conocido como Toponimia Qom.

En traducción intercultural los hechos inscriptos desde las raíces hasta los frutos tienen una procedencia intuitiva y su organización en el árbol se orienta hacia un fin propedéutico. El Árbol Qom, enraizado en el propio territorio (*Qaralamaxat Qarma'*), representa dicha base. Las raíces, el tronco, las ramas, las hojas y las flores simbolizan la relación entre el árbol y la memoria familiar. En su recorrido la imagen deberá atravesar terrenos signados por la presencia de la imaginación: uniones y anécdotas de los ancestros, los padres, los hijos, los hijos de los hijos. Sin acoplarse a ellos, pero gravitando en su cualidad, la imagen recuperada confiere al recuerdo los requisitos de fiabilidad y de fidelidad con que se juzgará la memoria, a partir de los cuales el testimonio y la narración histórica comienzan su construcción. Se comienza así a narrar el pasado por el tiempo de los orígenes, el de los héroes, el de los líderes y, finalmente, el de la organización comunitaria. No obstante, valga la salvedad, encarar la reflexión sobre la memoria, y en particular su función historiadora, requiere tener en cuenta que el recorrido para su reconstrucción puede ser influenciado por la ficción (Ricoeur, 2008a, p. 78).

6.3.2. Qaralamaxat Qarma' - Etaxat⁶⁸ como toponimia

Si el Árbol Qom sirvió para construir un relato de origen, el eje espacial quedó cubierto por la toponimia qom del Gran Chaco. Con la misma intencionalidad de preservar el acervo patrimonial de la cultura, las MCCQ reconstruyeron la historia de los qom en su ancestral territorio "*Qaralamaxat Qarma'*/Nuestros Lugares. A la necesidad de evocar el pasado señalada en el caso del anciano Sixto Coduti, puede añadirse otro caso en el que se vinculan el carácter propedéutico que adquiere el hábito/memoria ligado tanto al aprendi-

⁶⁸ Entornos de agua.

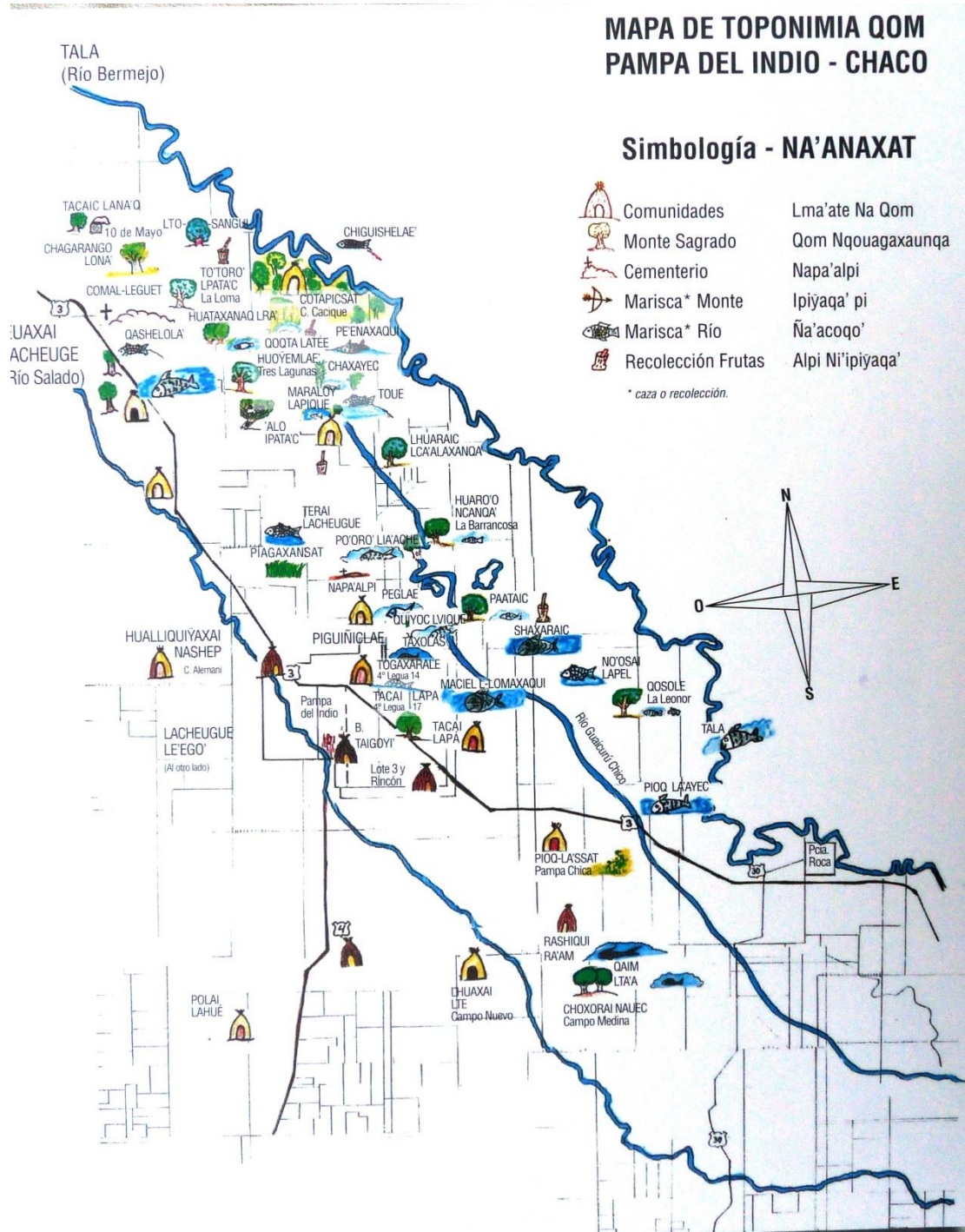
zaje cotidiano como a la evocación de la memoria/trabajo-evocación búsqueda/ en traducción “llamar al pasado”. Se trata del valor de enseñanza que se transmite en el registro de toponimias qom o *Qaralamaxat Qarma’* (nuestros lugares), estos han sido y son los lugares recorridos y vividos en el territorio.

Tabla 22: Pierna de Niño/ *Nogotolec Lche*

Pierna de Niño /A orillas del Río Bermejo	<i>Nogotolec Lche /Na lotaxamaye Tala</i>
En el tiempo en que nuestros ancestros eran perseguidos, una mamá fue a buscar agua con su hijito. El niño pisó un yacaré y este lo mordió en la pierna. Por eso a la laguna se lo conoce como <i>Nogotolec Lche</i> . (Sandoval, 2010, p. 24).	<i>Qo’o llaxa so hua’au qarhuo’ qaicatac. Huo’o ‘aso ‘alo qo’oi ilaque’etaxat l-llatac so ualec. Qaq so nogotolec piyalec so ra’ailo’oc nache so maye inac. Inaigui so lapia’ yogo’oye aña lapel qailonec ra nogotoloec lche (MCCQ, 2010, p.24)</i>

La cita siguiente muestra el significado que las MCCQ otorgan al *Qaralamaxat Qarma’*:

Qaralamaxat Qarma’ (Nuestros Lugares): con él queremos afirmar que ése fue y es nuestro lugar aquí, en el Gran Chaco Argentino. Lo poblaron nuestros antepasados hace más de siete mil años. Ellos provenían de los cuatro puntos cardinales buscando el mejor lugar para desarrollar su propia cultura. Por miles de años recorrieron libremente ese territorio, se apropiaron del espacio en el que habitaban y fueron dando nombre a los accidentes geográficos y a los hechos que allí sucedían. Así, por ejemplo, al río Bermejo ellos lo llamaron Tala, que significa río. Para los Qom era el río por excelencia, simplemente el Río. Los nombres que hemos recogido de boca de nuestros mayores, que viven todavía entre nosotras, son producto del relato vivo de nuestro pueblo y de sus gentes. Cada nombre tiene una razón y un sentido y busca, por medio de la enseñanza, comprender y relacionarse debidamente con los elementos de la naturaleza, especialmente con el monte y con las aguas de ríos, riachos y llanuras. Este territorio nombrado y significado por nuestros mayores a través de generaciones, antes de la llegada del blanco y del criollo a esta región, habla de una relación muy particular del Pueblo Qom con el espacio físico y sus recursos, de los que ellos disfrutaron en libertad, sin dañarlos y con profundo respeto a la Madre Tierra. Al presentar este Mapa Toponímico, las Madres Cuidadoras deseamos expresar que, aunque se hayan tendido tantos alambrados, nos hayan cercado tantas tranqueras y se hayan ocultado los antiguos nombres: éstos son nuestros lugares, éste es nuestro territorio. (*Nate’elpi nsoquixanaxanapi*-Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, 2010, p. 11).



Mapa N° 1: *Qaralamaxat Qarma'* (Mapa toponímico del Gran Chaco). Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (MCCQ), (2010), Pampa del Indi, Argentina.

En el mapa toponímico las MCCQ historizaron la memoria comunitaria, este trabajo que demandó cinco años de registro de campo⁶⁹, fue posible mediante la recuperación de las memorias individuales que a la vez tejían la memoria colectiva. El trabajo de memoria concientizó a la mujer qom del lugar que adquiriría en la práctica política, empoderándolas hacia prácticas de interculturalidad. La historización del pasado de la CQPI, permitió estos últimos años que la memoria colectiva qom se escriturara en el discurso historiográfico y comenzara un proceso de investigación, debate y revisión de la historia oral desde dentro de la comunidad, lo que hoy es acompañado desde acciones curriculares en el Centro de Educación Superior Bilingüe Intercultural de Pampa del Indio. En este instituto algunas MCCQ ejercen la docencia. Este proceso de revisión y reconstrucción se realiza contrastando las fuentes historiográficas de la historia oficial, con fuentes históricas de bibliografía especializada y el acervo de testimonios orales.

A partir de los estudios de Carrió y Serra (1996) *Qaralamaxat Qarma' (Etaxat)* adquiere en traducción intercultural el carácter de toponimia⁷⁰, contribuyendo a clarificar algunos significados relevantes para cuestiones de isomorfismo que traerá aparejado la legitimación de la historia de la CQPI de la mano de las fuentes testimoniales, en primer lugar, por su origen ancestral:

Estos nombres de topónimos responden a su vertiente ancestral que forma parte de las propias vivencias y está ligado al bagaje cultural de sus habitantes. Estos nombres persisten y significan aunque los hechos que le dieran origen hayan desaparecido, o que los habitantes no sepan siquiera del origen. A través de los topónimos es posible reconstruir pasajes o lugares de la vida de los pueblos y sus habitantes y el contexto histórico en el que se desarrollaron. (p. 66)

En segunda instancia, por la profunda relación hombre-entorno natural que expresan estos topónimos:

Otra vertiente de nombres o topónimos está dada por aquellos cuyo valor reside en traducir la cosmovisión del hombre nativo sobre los ecosistemas, sus elementos y las representaciones que esos hombres se han hecho de la natu-

⁶⁹ Desde el 2004 al 2009

⁷⁰ Existe abundante bibliografía sobre los topónimos en la región del NEA. Entre otros v. De la Cruz (1993); Meichtry, Censabella, Liñán, y Valdata (2004).

raleza, en un momento determinado de la historia (Carrió y Serra, 1996, p. 66).

El tercer eje es el tiempo que da cuenta del devenir histórico, expresando los cambios vinculados a la dinámica de las sociedades. (Carrió y Serra, 1996, p. 66). Se establecen dos criterios para ordenar, el primero es de orden genérico, en el que tendrá gravitación la naturaleza geográfica a la que remite, al que agregamos, la pertinencia del recuerdo. Así, por ejemplo, *Qaralamaxat* hace referencia a lugares y *Etaxat* a entornos de agua, ambos en sentido general. El segundo criterio es de orden específico, lo que permite distinguir por su nombre una toponimia de otra. Por ejemplo,

Tabla 23: *Quiyoc l'vique* (el violín del tigre) y *Pi'Ichelai'* (zona de sanguijuelas):

<p><i>Quiyoc L-vique (qaralamaxat)</i> <i>Huo'o so na'axasoxanatac maye saq̄yet ra quetegue' so quiyoc (quiyocpi) huo'o aso 'epaq maye netaña so nalo teuga aso lapel, qaq naxa ra ivira nache iqueuo'c so'oua n-ma'ache qalaq ra l-amaxa 'ena'am ana nviq̄ue goa se 'eso aviaq ndotec na patasat.</i> (MCCQ, 2010, p. 16)</p>	<p>El violín del tigre(lugares) Laguna Orostegui, ubicado cerca de Pampa Grande. “En un caminito por donde pasaba el tigre (los tigres) había un árbol donde él afilaba sus uñas y hacía un ruido como de violín. Ese árbol estaba cerca de una laguna y de un montecito de algarrobillo llamado Paataic.” (Traducción realizada por Juana Silvestre, Pampa del Indio, 2015).</p>
<p><i>Pi'Ichelai'(Etaxat)</i> <i>Qo'ollaxa aso'aso lapel ȳataqta ȳaguec na pit qalaxaye naqui qaica ca Le'e 'em qaq naguira qaitaxāya le'enaxat Dregue naña ye pi'ichelai.</i> (MCCQ, 2010, p. 24)</p>	<p>Zona de Sanguijuelas (entornos de agua) “Aquí en esta laguna, abundaban las sanguijuelas, pero ahora está seca. Actualmente la llaman laguna Dregue, junto a Colonia Ombú”. (Traducción realizada por Amancia Silvestre, Pampa del Indio, 2015).</p>

Carrió y Serra (1996) sistematizaron los topónimos en dos grupos: genéricos y específicos, clasificando los primeros en naturales y antrópicos. Los naturales responden a criterios de selección cuya procedencia puede ser hispánica o autóctona. Los topónimos genéricos, hispánicos o autóctonos, se clasifican de acuerdo sean de situación, hidrográficos, morfológicos, litológicos, biológicos, faunísticos y antrópicos. Los antrópicos genéricos se clasifican de acuerdo se vinculen a comunicación, sanidad, religión, educación, etc. Los topónimos específicos, se dividen en dos grandes categorías: los naturales y los culturales. Los específicos naturales se clasifican con el mismo criterio que los genéricos, sean

de procedencia hispánica o autóctona. Por ejemplo en hidrotopónimos, fitotopónimos, zootopónimos y morfotopónimos. (pp. 69-70).

Se advierte en el análisis de las autoras que, si bien las categorías y clasificaciones pueden ser utilizadas para traducir las denominaciones de las MCCQ, en el uso cotidiano o en la transmisión oral el sentido de los mismos es utilizado del modo clasificatorio que se utiliza en el análisis disciplinario, discriminando y titulando categorías y subcategorías. En el caso de *Qaralamaxat Qarma' - Etaxat* las toponimias trabajadas por las MCCQ evocan experiencias que se originan en el territorio vivido (Sandoval *et al.*, 2013, p. 51). Las referencias van acompañadas de los recuerdos ligados a las historias de vida que constituyen, a su vez, la historia comunitaria. En todos los testimonios de atributos toponímicos la construcción se expresa simbólicamente y por analogías (Panikkar, 2004). Por ejemplo, a la clasificación de fitotopónimos, dada por Carrió y Serra, le corresponderían las siguientes toponimias de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2010, p.15):

Piguiñiclae -Monte de Espinillos, *Piguiñec* (espinillo), Pampa Grande, ubicada a dos kilómetros de Pampa del Indio. “Se llamaba antiguamente porque había en la zona una gran cantidad de Piguiñec, una planta igualita al algarrobo aunque no tan alta”. “Pero cuando entraron los blancos empezaron a cortar el monte y la zona se transformó en pampa, campos extensos y comenzaron a llamar a este lugar como Pampa del Indio, pero siempre se llamó *Piguiñiclae*” (p. 15).

Con respecto a la clasificación en zootopónimos, le correspondería el siguiente: *Quiyoc l-vique* (el violín del tigre). *Quiyoc* (tigre), *L-vique* (violín). “En un caminito por donde pasaba el tigre (los tigres) había un árbol donde él afilaba sus uñas y hacía un ruido como de violín. Ese árbol estaba cerca de una laguna y de un montecito de algarrobillo llamado Paataic” (MCCQ, 2010, p.16).

En cuanto a la clasificación en morfotopónimos, le correspondería éste: *'Alo Lpata'c* (nido de mujer), *alo* (mujer), *lpata'c* (nido). Ubicado cerca de Tres Lagunas, al noroeste de Pampa del Indio. “Dicen que hubo una mujer cuyo marido se había ido a trabajar a las Palmas. Ella decidió seguirlo, venía del noroeste y caminaba hacia el este. Una tarde cuando el sol ya se escondía, como la zona era peligrosa, decidió hacer una cama arriba del árbol para pasar la noche por temor a los animales feroces”. (MCCQ, 2010, p. 17).

Carrió y Serra (1996) clasifican los genéricos culturales en hierotopónimos (religiosos, sagrados), epotopónimos (nombres militares), etnotopónimos (etnia determinada), onomatopónimos (nombres específicos), epitetotopónimos (adjetivantes) y anecdototopónimos (hechos significativos) (p. 70). En la práctica narrativa de las MCCQ la interpretación de las toponimias se traslada a partir de la evocación de la memoria hacia la función historiadora y a su valor propedéutico.

Cotapicsat (quebrachal). Campo el Cacique, ubicado a 35 km al norte de Pampa del indio.

En este lugar ubicado sobre el Río Tala (Bermejo) crecía en abundancia el quebracho colorado. De la madera de este árbol los tobas hacían sus herramientas para roturar la tierra y sembrar. Para nuestros ancestros éste era un lugar sagrado donde se reunían para orar y pedir alimento al monte. Era también un centro de reuniones donde se hacían acuerdos y pactos: se encontraban, recordaban los hechos de los antiguos, concertaban matrimonios y reforzaban alianzas, celebraban la vida, la fecundidad, la abundancia. (MCCQ, 2010, p.18).

Tacai Lana'q (golpe de chañar en la nuca). *Tacai* (chañar); *lana'q* (nuca). Ubicado en 10 de Mayo, a 33 km al noroeste de Pampa del Indio.

Había un hombre muy celoso que le pegaba a su mujer. Vino la suegra y lo golpeó con fuerza en la nuca con su bolsa que contenía frutos de chañar, porque era celoso, golpeador y violento. (MCCQ, 2010, p. 19).

La narrativa sostenida en representación simbólica y analógica es el modo con el que la comunidad expresa lo que científicamente se categoriza como topónimos. Las toponimias no se presentan recortadas de las anécdotas que encarnan el recuerdo significativo. Lugares y acciones humanas son dispuestas en la narración.

¿Cómo traducir interculturalmente la expresión *Qaralamaxat Qarma'*? su sentido no consiste para los qom en lo que para la cultura occidental se reduce a la abstracción mapa, cartografía o espacio territorial, adquiere sentido como símbolo en tanto ha sido construido e identificable a través de la disposición de variadas experiencias vitales que vinculan con el entorno natural y social. Sin embargo, la equivalencia puede estar contenida en el carácter convencional de esa construcción en el uso que hace cada cultura. Al describir *Qaralamaxat Qarma'* quedan expuestas las huellas de las experiencias significativas

en torno al espacio o territorio vivido. Por ello la categoría mnemónica de hábito-memoria trabajada por Ricoeur es equivalente en traducción intercultural a memoria -territorio vivido.

6.3.3. El trabajo de memoria activa de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom

En el terreno de lo político y en clave intercultural, las representaciones simbólicas del Árbol Qom como de *Qaralamaxat Qarma' Etaxat* pueden analizarse en tanto “lugares de memoria” (Nora, 1998) conformado por una realidad histórica y otra simbólica y como “memoria activa” en la medida que es activada por el sujeto, orientada en acciones que den sentido al pasado ante los problemas del presente (Jelin, 2002, p.23). En traducción intercultural el Árbol Qom como *Qaralamaxat Qarma'* permiten desentrañar su verdad simbólica más allá de su realidad histórica. “Retratos del Monte” representa la fuerza simbolizante que genera el hábito/memoria y el plus del gradiente ficcional. Se trata de constituir un conjunto simbólico y advertir la intención que da cuenta del trabajo de memoria en su labor de evocación actualizada. La memoria del nosotros -reflexividad/mundaneidad (Ricoeur, 2008 a) que las MCCQ transmiten en su tarea pedagógica desde las prácticas de maternaje se presenta en el orden del espacio público, en el ámbito de la vida política, en las escuelas, en la universidad, en los centros culturales. En estos espacios se ponen de relieve las tensiones de los procesos de lucha por el reconocimiento de derechos y de legitimación de prácticas interculturales, asimismo en éstos ámbitos se disputan las situaciones de preocupaciones isomórficas (Santos, 2009, p.517) de intereses en tensión entre las culturas. Al poner en el mismo plano el hecho y su conmemoración (Nora, 1998, p. 22), el trabajo de reconstrucción de la memoria de la CQPI ha convertido las figuras del Árbol Qom y del *Qaralamaxat Qarma' - Etaxat* en objetos de investigación histórica. De ahora en más las MCCQ y los idóneos de la CQPI decidirían el uso práctico que darían al análisis del pasado y, en este plano, su función pedagógica será decisiva. Nora advierte contra el riesgo de rigidizar los lugares de memoria, si se hace una patrimonialización estática del pasado y, por el contrario, insiste en la importancia de los lugares de memoria como guías para la reflexión y actualización de la propia conciencia histórica del pasado (Nora, 1998,

p. 23). Estos lugares de memoria son hitos de las construcciones hegemónicas de memorias nacionales, de igual modo el *Qaralamaxat Qarma'* es un ejemplo de la existencia de un pasado que evoca un hito territorial-nacional. Las toponimias Qom *Qaralamaxat Qarma' - Etaxat* representan el resultado de un proceso de activación de la memoria para su uso político presente. Se trata de un proceso que E. Jelin denomina memoria activa (2002, p. 125). El *Qaralamaxat Qarma'* se transmite en las prácticas de maternaje, se halla fuertemente vinculada al plano de la socialización primaria o endoculturación como proceso en el que los niños/as incorporan, recrean y transmiten la lengua madre y las costumbres culturales, ampliando su universo social. La noción de memoria activa refiere al plano específico de la función historiadora, en cuanto se ubica en la transmisión de competencias inherentes a la reflexividad histórica. En este sentido el proceso dinámico de trabajo de las MCCQ condujo a la elaboración del mapa toponímico a partir del desarrollo de competencias para la planificación de tareas orientadas a la indagación, la confrontación con la realidad, la interpretación y la puesta en valor de la memoria oral para reconstruir la historia de la comunidad. Este trabajo de memoria activa condujo a instalar en el terreno de lo político el reclamo por la reparación histórica y la restitución de derechos a la CQPI. Tanto hacia dentro de la cultura qom como en las relaciones interétnicas, “en cuanto se incorpora el nivel de subjetividad, no hay manera de obturar reinterpretaciones, resignificaciones, relecturas”. (Jelin, 2002, p. 126). En esta dirección se condensan y expresan las demandas sociales que llevan al ámbito del espacio público las versiones del pasado vinculadas a las tensiones e intereses del presente. Es en el ámbito de socialización institucionalizada donde se decide qué historias transmitir. En esta operación se revela el interés colectivo de los qom por transmitir el sentido reflexivo del pasado no sólo hacia adentro de su propia cultura, sino en sus relaciones con la cultura hegemónica. En el caso particular de la reconstrucción de la memoria de la CQPI, los trabajos realizados por las MCCQ dan un marco de análisis para incursionar en esta cuestión. En tanto construcción que expresa la existencia de culturas distintas, el trabajo de recuperación de la memoria colectiva de la sociedad chaqueña trae aparejados conflictos de intereses, ya que las memorias indígenas disputan con las memorias de la cultura hegemónica las interpretaciones como la veracidad de los hechos del pasado.

De modo similar al mundo andino (Acosta, 2011, pp. 75-90; Kusch, 1962, pp. 26-37) en el caso qom los lugares significativos para el mundo indígena se presentan en el espacio sagrado, lugar de referencia, centro que organiza el desorden de los acontecimientos y eje de narraciones singulares de los grupos humanos. Las toponimias qom dan testimonio del paso y de las vivencias centenarias y milenarias de los pobladores de estos lugares. Testimonian el uso de este territorio y el saber del entorno natural. La lengua qom designa el espacio, lo convierte en lugar y lo apropia para la cultura. El tiempo pasado recordado afirma la impronta de esta fidelidad de las experiencias colectivas. La memoria lo expresa y lo actualiza para reclamar lo que pertenece al pueblo qom. En los registros analizados las imágenes se precipitan en el trabajo de memoria, se revelan desde la tradición oral y adquieren forma de relato histórico. En este nivel la memoria se historiza. Este mismo ejercicio de la memoria habilita lo que Ricoeur (2008a) pondera como efectucción feliz cuyo propósito moral se dirige al empoderamiento del sujeto histórico, condición emancipatoria para vivir una interculturalidad política.

Capítulo 7: La historia reciente de la CQPI y el ejercicio de la ciudadanía

El capítulo presenta el afianzamiento del trabajo de memoria iniciado por la Hna. Silva en la etapa de inculcación en la fe y profundizado en el trabajo de reconstrucción de la historia de la CQPI y de las MCCQ, iniciándose de esta manera la etapa de interculturalidad política. En este apartado se pondrá el acento en la importancia de la recuperación de la historia en el escenario político del espacio público donde habrá logros y desafíos en esta incipiente etapa de ejercicio de ciudadanía iniciada con la apertura democrática.

7. 1. Logros y desafíos en Democracia

La tradición oral de la comunidad qom ha marcado su impronta en el arte de narrar el pasado y con ella la destreza en el desarrollo de la historia oral. Durante el ciclo de conquista los pueblos indígenas se vieron obligados a adquirir la lengua del blanco, a mediados del siglo XX con la evangelización de las iglesias anglicanas los pueblos indígenas del Chaco adquirieron la escritura en su lengua materna. Este proceso comprendió las distintas variantes expresivas de las lenguas indígenas en las distintas comunidades, dando cuenta de la diversidad local al nombrar los hechos y las cosas. Los pueblos indígenas del Chaco y, en el caso del presente estudio, la CQPI y las MCCQ han tenido que buscar estrategias para preservar su identidad cultural frente a los embates de la cultura oficial. Este proceso se profundizaría a fines de los años 90' a partir de la Reforma Constitucional. En este contexto los desafíos que presentaba el conflicto de intereses entre blancos e indígenas y Estado e indígenas por la posesión del territorio, condujeron a las comunidades indígenas a poner en valor la historia de la comunidad como tejido de acontecimientos que darían prueba de la existencia material de sus reclamos. El pasado ya no estaría reducido a la esfera exclusiva de la tradición oral; en adelante la memoria se preservaría mediante la historiación oral y escrita. En este proceso se hallan todavía las organizaciones sociales de la CQPI y el trabajo de las MCCQ (González, 2015).

En la actualidad la mayoría de los integrantes de la comunidad son hablantes bilingües, el bilingüismo escrito es un derecho garantizado por la Educación Bilingüe Intercultural –EBI- en los distintos niveles. Durante el trabajo pastoral de inculcación en la fe, Mercedes Silva recuperó el pasado de la comunidad qom a partir del “boca en boca” soste-

nido en la transmisión oral. A la vez hizo uso de la literatura oral indígena condensada en los relatos del pueblo. La narración oral de los qom estaba cargada de lo que Mercedes llamó “palabra viva”, aludiendo a la expresión de la entonación que devuelve vida y sentido a los hechos de la evocación. Incorporar la destreza de la narración requiere iniciarse en el arte de la palabra, la práctica imprime una estética que requiere de un adiestramiento previo y continuo en el narrador o narradora. Sólo los que tienen la palabra viva están autorizados para hablar de ciertos temas. Puesta así, la historia oral es un ámbito cuidado por la comunidad, un campo para idóneos, se rige por reglas y valores acordados entre los sabios y sabias de la comunidad. La evocación del pasado de la comunidad se realiza en un espacio sagrado constituido por un ritual y una rutina así el cuerpo y las tradiciones se disponen en celebraciones iniciáticas como en reuniones conmemorativas de la comunidad, ejercitando la memoria colectiva. El orden de la transmisión se establece entre los padres, entre las MCCQ, entre otros idóneos de la comunidad y entre los docentes indígenas. En reuniones del Consejo Qom Pi⁷¹ cada uno de los idóneos debe recibir la autorización pertinente, antes de poder transmitir oralmente la historia de la comunidad. Todos respetan los modos de narrar y los contenidos de la narración. Las anécdotas, los hechos memorables y los relatos poseen valores arquetípicos y se seleccionan de acuerdo a las necesidades del presente.

Cuando tuvieron la oportunidad de incorporar la escritura, los qon de Pampa del Indio la utilizaron para preservar su historia del olvido. Por su parte, al narrar los relatos qom, las MCCQ a través de las prácticas de maternaje cuidan que la memoria siga viva en la transmisión oral y se incorpore de modo bilingüe a la comunicación escrita y a la audiovisual.

En general, en la recuperación del pasado de los sectores de la cultura popular (Colombes, 2012) el registro de las fuentes orales fue imprescindible, para recuperar el pasado y sistematizar su reconstrucción. La tradición oral qom posibilitó la recuperación del pasado y dio inicio a la historización de su memoria activando la historia oral, sin embargo, desde la década de 1990 comenzó a ser registrada como historia escrita. Por ejemplo, en la narración Primavera o Tiempo de la abundancia/ *Nauoxo -Laloxoqui ra sochaq huañi*

⁷¹ El Consejo Qom Pi tiene competencias en asuntos de la cultura y educación.

ram 'achiquia-xac, cuando se hacía la recolección de frutos, la memoria/territorio vivido o hábito/memoria se expresa mediante el relato de la recolección, dando cuenta de destrezas y técnicas propias del grupo cultural de pertenencia en vinculación con el medio natural. La historia oral del pueblo qom y recientemente, la escrita, han sido utilizadas para posicionarse en el debate público provincial en oposición a la memoria colectiva y hegemónica de la cultura oficial.

Como efecto de la construcción de identidad que hizo posible el trabajo de la memoria y la elaboración de un relato histórico veraz (primero sólo oral y luego también escrito) la CQPI ha pasado a presentar con vehemencia su histórico reclamo por la devolución de las tierras habitadas ancestralmente. Cortes de ruta, piquetes, marchas, huelgas de hambre, entre otras manifestaciones, expresan la condensación de su consciencia histórica.

En la narración de los relatos las MCCQ, utilizan el presente, el pretérito imperfecto y el pretérito perfecto simple. Esta utilización de los tiempos verbales es relevante, para entender la dificultad que presenta el bilingüismo sumado al efecto del pensamiento mítico en la elaboración del pasado histórico, marcado por la utilización frecuente de formas evocativas profundas y ancestralmente simbólicas. (Panikkar, 2004). Con estos instrumentos la comunidad qom se presenta con voz y rostro propios en la discusión del presente. Es el testimonio vivo que inicia el diálogo en perspectiva intercultural y se presenta como “Yo-soy gente qom en plural /*Ayem- Qom Pi*’.”

A partir de la década de 1980 el contexto político impuso nuevas demandas a las prácticas de historización de la memoria de la CQPI a este como a las MCCQ, quienes asumieron desde mediados de la década siguiente su labor de pedagogas idóneas de la cultura. En este proceso fue determinante la intervención de la Hna. Mercedes Silva, tanto en la recuperación de la memoria como en la construcción de la historicidad de la CQPI. La convocatoria a elecciones para elegir a los diputados que en 1994 debían sesionar en Santa Fe para reformar la Constitución Nacional se ofreció como una gran oportunidad histórica para reclamar la reparación histórica y la restitución de derechos a las comunidades indígenas del país. La Constitución reformada reconoce en su Art. 75, Inc. 17 la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural. Reconoce asimismo a las comunidades el derecho

a tener personería jurídica y la posesión y propiedad de las tierras que “tradicionalmente ocupan” (República Argentina, 2016, Art. 75, Inc. 17). La Constitución dispone asimismo la entrega a las comunidades indígenas de tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano que exime de gravámenes, las considera inenajenables y prohíbe su transmisión. Sin embargo, el Estado no confirió autonomía a las comunidades en el manejo de los recursos naturales, que son inseparables de la concepción y cosmovisión indígena de “territorio”. De este modo los conceptos de propiedad y de “tradición” antes enunciados se tornaron ambiguos. A las comunidades sólo se les confirió el derecho a la participación ciudadana para reclamar ante el Estado nacional o provincial. Las tensiones y conflictos de intereses con el Estado y los empresarios blancos llevaron a los indígenas a acelerar el registro de su pasado. Si bien la historia oral se mantuvo como memoria familiar y de la comunidad, la escritura de la historia se hizo imperiosa, para poder validar sus derechos territoriales, las obras emblemáticas de Mercedes Silva constituyeron y constituyen referencias importantes para la CQPI. En la medida en que la historia oficial construyó el discurso histórico hegemónico de la nación, los pueblos indígenas reclaman que se tengan en cuenta sus propias construcciones de la historia. La recuperación del pasado indígena ha hecho evidente la agresión sufrida por estos pueblos. La Constitución reformada reconoce parcialmente esta dimensión intercultural, al validar los derechos de los pueblos indígenas a su propia lengua y cultura. En el caso de Pampa del Indio Mercedes Silva ya había emprendido desde mediados de la década de 1980 la formación de docentes auxiliares indígenas y la llamó literalmente “educación inter-cultural” (CIFMA, 1994, p. 13). Por la urgencia de las circunstancias y por la asimetría en el usufructo de derechos con la cultura oficial las comunidades indígenas entendieron la necesidad estratégica de considerar la historia oral como patrimonio cultural⁷² en virtud de la preexistencia del pueblo Qom. En este contexto la CQPI y las MCCQ comenzaron a elaborar su discurso político y a intervenir en el debate público provincial y nacional. Por su parte, las MCCQ iniciaron la enseñanza de la historia de la comunidad en perspectiva intercultural a partir del 2003 cuando se organizaron como agrupación. Empezaron proyectos centrados en el rescate y revalorización de su cultura a partir

⁷² En calidad de bien tangible e intangible perteneciente a una cultura de acuerdo a sus modos identitarios de expresión (UNESCO, s/f).

de la transmisión de la lengua qom en textos bilingües, gráficos y audiovisuales. El trabajo de reconstrucción de la historia en la CQPI, particularmente de las MCCQ transmitida en las prácticas de maternaje, inculca el derecho a la identidad a la vez que expresa la memoria activa de lucha por los derechos históricos conculcados. En tanto organización de mujeres, las MCCQ actúan como autoridad reconocida instituyendo el relato y el texto del pasado histórico, valorizado a su vez por la comunidad como bien patrimonial de la CQPI. Las MCCQ cumplen la función de historizar la memoria de su comunidad, esta práctica las legitima ante la comunidad y el Consejo Qom Pi, organización consultiva y deliberativa en cuestiones vinculadas a la cultura y educación, integrada por referentes ancianos/as, adultos elegidos para tomar decisiones en la comunidad. Las MCCQ están representadas en el Consejo Qom Pi por su importante labor en la transmisión de las prácticas de maternaje y por su trayectoria en la esfera pública. Las decisiones de las MCCQ y del Consejo Qom Pi⁷³ atraviesan a la comunidad, consolidando el ordenamiento jerárquico y el manejo de la autoridad.

Reconocer la función historiadora de las MCCQ y el efecto que conlleva la transmisión de la memoria comunitaria reconstruida es imprescindible en el diálogo intercultural. Un ejemplo puede constatarse en el trabajo que las MCCQ han iniciado en el 2006 en las instituciones escolares de Pampa del Indio y difundido en otras instituciones como en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste enseñando la historia de su comunidad. Las MCCQ han desarrollado una pedagogía que en diálogo intercultural refuerza valores de la comunidad a la vez que visibiliza y valida derechos conculcados. En estos espacios de intervención las MCCQ legitiman su identidad étnica, la consciencia de su preexistencia como nación indígena ligada al entorno natural-territorial y refuerzan su condición de sujeto político activo. (Sandoval, 2013, p. 51). Su trabajo las sitúa en una posición estratégica que adquiere relevancia política en la práctica de la ciudadanía, no obstante, la defensa de sus derechos se encontró rápidamente con algunos desafíos que debían superar para que legitimar sus acciones. En primer lugar, era necesario reconstruir el relato de origen. En segunda instancia, delimitar el territorio reclamado. Para lo primero

⁷³Existen otras agrupaciones con funciones sociales y con el manejo de atributos políticos como la Comisión Zonal de Tierras y la Agrupación Cacique Taigoyi, entre otras. El presente estudio, empero, se ha concentrado en el trabajo con las MCCQ y el Consejo Qom Pi.

fue decisiva la imagen del “Árbol Qom”, para lo segundo, la toponimia *Qaralamaxat Qarma*, ambas construcciones se hunden en la historia oral que organizadas en la narración histórica, adquieren en perspectiva intercultural, efecto político dando cuenta de la fuerza simbólica y performativa de las representaciones sociales del pasado.

7.2. Cuando la narración del pasado pone en tensión la realidad social

Si queremos ser dirigentes tenemos que saber la historia de nuestro pueblo.
Sixto Coduti

La tierra ha sido y es para los qom la base de su existencia. El territorio como totalidad es concebido desde el vínculo social con el entorno y este vínculo construido ancestralmente confiere a la comunidad qom identidad y pertenencia. Hay narraciones que por su contenido ponen en tensión la realidad social, sea por su cercanía a problemas actuales o por estar atravesadas por intereses sectoriales. Estas narraciones dan cuenta de un daño perpetrado por la cultura hegemónica. El encuentro intercultural, se da en un contexto de tensiones, atravesado por los daños del pasado y las expectativas puestas en las reparaciones como en las restituciones de derechos conculcados.

La recuperación de la memoria histórica es una preocupación de la comunidad Qom de Pampa del Indio, siendo un caso de situación isomórfica por la disputa de intereses en conflicto en el que la posesión de la tierra y el acceso a la educación bilingüe son deudas históricas de reparación y de restitución de derechos. El Centro Educativo de Educación Superior Bilingüe Intercultural CESBI - *L'Qataxac Nam Qom Pi*, inaugurado en 2012, materializa la reparación de una deuda histórica para la educación bilingüe intercultural de la comunidad Qom en Pampa del Indio. En cuanto a la posesión de la tierra, la tensión que suscita conlleva enfrentamientos que afectan el orden social cuando la reparación histórica entra en conflicto con los intereses de algunos sectores sociales. Es el caso particular del relato titulado *Iqac N̄yaq* -cabeza de pescado- (Sandoval, 2012, p. 60), Sixto Coduti (inte-

grante del Consejo Qom Pi) da testimonio de los hechos que en 2008 concluyeron con la entrega y la posesión de las tierras de la reserva Campo Cacique de Pampa del Indio⁷⁴.

El relato histórico de Sixto Coduti tiene dos momentos: el primero, de contextualización del territorio qom en tiempos en los que el ejército a fines del siglo XIX -con la campaña de Victorica- y principios del siglo XX -con la colonización- tomó ocupación de tierras aparentemente desocupadas, sin considerar la costumbre cazadora y cíclica de este pueblo, ni reconocer derechos sobre la tierra. El segundo momento registra la historia reciente, en un contexto político mediado por las reivindicaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas y por la reforma constitucional, estableciendo por ley la restitución de derechos conculcados. En el siguiente punto se presenta el testimonio de Sixto Coduti para reconocer en él su importancia para el análisis histórico.

7.2.1. Iqac N̄yaq (cabeza de pescado)

Narración de Sixto Coduti, anciano del Consejo Qom Pi, esposo de Victoria Silvestre y padre de Felipa Coduti, ambas Madres Cuidadoras de la Cultura Qom:

El pasado -primer momento-

(...) En los libros hay ejemplos para enseñarles la historia a los jóvenes pero no todo está escrito, el pueblo indígena no tiene libro pero hay un saber escondido adentro, el saber de la persona. Hay historia que no está escrita, pero está grabada en la mente de la persona, en la memoria. Por eso yo conozco mi persona, yo soy una persona que tengo esa memoria, desde chico, desde chico, hasta hoy tenía esa memoria, porque si era otro no va a tener esta memoria, no somos iguales. Voy a contarle, nuestro padre es cazador ¿no es cierto? la cabeza del pescado como tiene toda la memoria del pescado, nosotros siempre la gustamos comer, y eso sirve, conserva nuestra computadora en nuestra cabeza, y eso lo digo, y así es.

Se habla de la toponimia, del territorio, las mujeres fueron a Formosa con un antropólogo, interesante porque se habla de territorio y eso estamos rescatando, cuando el cacique Taigoyic⁷⁵ empezó a pedir la tierra. Ahora, yo creí que esto es lo principal, que nosotros tenemos que conocer. Campo Cacique en principio era la parte del territorio. El pueblo, en ese tiempo no tenía alambrado en el territorio, cuando se fundó⁷⁶, yo sé porque descubrí el documento. Mi mamá era clase 1930. Mucho

⁷⁴ En 1997 se le adjudicó la propiedad Campo Cacique de 1104 has., por la resolución 0418/97, a la Asociación Cacique Taigoyic recién el 10 de agosto de 2008 el gobernador Jorge M. Capitanich hará efectiva la entrega del título.

⁷⁵Líder de la comunidad qom. Lideró la comunidad en tiempos del presidente Hipólito Yrigoyen (1916-1922).

⁷⁶El 10 de agosto del 1947 se creó la Primera Comisión de Fomento Municipal de Pampa del Indio. AHPCH. (Archivo Histórico de la Provincia del Chaco. Documentos, Creación de Municipios, Pampa del Indio).

antes ese campo fue reserva del pueblo indígena, desde el principio, o sea que son muchos más que las 20 mil hectáreas que el gobierno otorgó al cacique Taigoyic.

Mi padre me contó, que Hipólito Yrigoyen en 1917 le otorgó, le dio un título precario, sobre ese territorio lo que pasa siempre, estaba un teniente, que vivía allí, German Silva se llamaba, ese German Silva, siempre conoce la gente, mi papá trabajó ahí. Él conoce a la gente, era totalmente militar, en el año más menos 1922. Esa tierra y ese río, desde en el tiempo cuando nosotros, nuestro padre, ellos son cazadores, ellos se van dos tres meses al río porque entonces no había trabajo, pero pescaban, entonces tampoco no hay eso que ahora se dice emergencia para mantener la gente, no había nada de planes, no había nada de eso.

Ellos son cazadores, así que andaban moviéndose, se organizan la gente para ir al río, unos cuantos grupos de personas, empezando el viejo Alsina, con su familia y con la otra familia Suárez, ahora no está más ese hombre, y ante como cazador también. Eran Qom. Se van a otro lado del corral donde hoy estamos, usted ya conoce donde estamos [se refiere al predio del corral en Campo Cacique], ahí sobre el almanaque donde estamos en el río, yo le mostré bueno, ahí. Le sacamos la fotos, ahí siempre cruzan, con caballos veces es playito, cruzamos y estamos dos tres meses mariscando (se refiere al pasado de sus padres).

La gestión de Taigoyi fue en 1917, después de esto, se le pidió de nuevo. Porque los blancos ya repartieron todo esto, lo que quedó se hace reserva. Eran más de 20 mil has. Cuando falleció Taigoyic, y la gente no sé de donde viene, es gente extraña que venía para buscar tierras en 1930. Contaba una anciana –Mauricia- del parque, me contó que en Pampa no había algarrobo nada, todo pastos era, no existía el pueblo, eso es muy nuevo. Desde criatura, yo tenía la memoria hasta el día de hoy, todo era pampa grande, con los lotes 9-10-11-12-13-14-y 15. Son Pampa Grande y en el pueblo viejo, ahí están los criollos. Cuando vino gente de los planes a trabajar en la municipalidad preguntaron ¿por qué hay pueblo viejo y pueblo nuevo? -Vió, porque no conocen la historia, por eso muchas veces quieren cambiar los nombres acá, esos nombres tradicionales. En Pampa del indio abundaba el Piñilac [palo espinillo, un arbolito que tiene fruta] yo quiero rescatar y sembrar en la casa de cada familia un *piñilac* para la memoria de que somos los originarios de Pampa del Indio.”

(En la actualidad, -segundo momento-)

Se hizo un juicio por las tierras de la reserva porque había criollos intrusos, peleamos, porque antes, siempre prometían que ellos iban a dejar, había un aborígen concejal, pero un dirigente político negoció e hizo volver otra vez a los blancos. En el año 1994 se inició la organización de reclamo por las tierras. Cuando se hizo un juicio se ganó y esas tierras se ganó también mediante la Asociación Civil Cacique Taigoyi, y la Comisión Zonal de Tierras, entonces lo logró. Se hizo la demanda y llegó el momento del mandamiento. Tuvieron que dejar las tierras, eso hace poco. Yo reconozco el poder del abogado pero se necesita igual el poder de la fuerza de la gente, la comisión zonal de tierras colaboraron con sus caballos para hacer juntar las vacas, gente con caballos colaboró con la jueza con caballo y nosotros también. Le sacaron lo que se podía sacar.

La policía local acá igual que el martillero sale a favor de los criollos. Salieron a favor de los intrusos. Un compañero hizo una llamada al Ministro de Justicia y mandó la policía rural, cuando vinieron la policía rural, los mandaron de vuelta a la policía local porque salieron a favor del intruso. Por eso yo digo lo importante de la fuerza de la gente del pueblo indígena por la Comisión Zonal de Tierras que ayudó.

Cuando se cerró la documentación quedaron las vacas de los criollos adentro y lo que quedó es para nosotros. Allí se cría el ganado, tenemos más de 50 vacas, caballos, chivos, cerdos casi no. No hay siembra lo único que sirve es para ganado, hay partes en que se puede sembrar zapallo, sandía, algodón. En agosto de 2008, recibieron el título de propiedad comunitaria definitivo afectando sólo 1104 hectáreas de las 20.000 originales solicitadas en 1922⁷⁷. Entonces, la reserva de Campo Cacique fue entregada como reparación histórica; -esa palabra... reparar, es porque se ha hecho un daño-. Yo le hablo a los jóvenes lo importante que es la memoria de nuestra gente de antes y quiero escribir la historia de mi comunidad (...). (Sandoval, 2011)

En el testimonio aportado por Sixto Coduti se reconocen las características de validez factual del testimonio Ricoeur (2008 a, p. 209) y la presencia de preocupaciones isomórficas (Santos, 2009) sobre la posesión de la tierra. Primero, su aserción de la realidad factual del acontecimiento relatado: Sixto Coduti expresa verbalmente la escena vivida en la que se implica el narrador. El hecho es significativo, marcando una frontera entre realidad y ficción. La segunda característica que tiene es la autenticidad de la declaración por la experiencia de su autor. La aserción de la realidad es inseparable de la autodesignación (“Yo: Sixto Coduti”) que atestigua que el testigo estaba allí. La tercera característica consiste en la autodesignación del narrador (“yo estaba allí, créame”, Op. Cit. p. 211). La legitimación del testimonio se completa por el eco de aceptación del receptor, acreditando o no, por confianza o sospecha. En este caso la autora del presente trabajo acreditó por confianza y confirmó autenticidad al testigo, dada su jerarquía en el consejo Qom Pi. La cuarta característica se refiere a la posibilidad de sospecha, controversia, espacio público. Además de la realidad factual y de la autodesignación el testigo apela a la acreditación de otros: “Yo estaba allí (...), créeme, y “si no me crees, preguntale a algún otro” (Op. Cit. p. 212). La quinta característica trata de la dimensión moral que refuerza la credibilidad y la fiabilidad del testimonio, en cuanto la disponibilidad de reiterar su testimonio y mantener crédito en el tiempo. La memoria es puesta al servicio de la fidelidad del testimonio. La fortaleza moral de su afirmación debe superar eventuales controversias. La sexta característica es la

⁷⁷En el año 1922 el Cacique Taigoyic viajó a Buenos Aires para entrevistarse con el Presidente Yrigoyen. El acuerdo de paz firmado entonces, significó que se delimitara el territorio de la “Nación Qom” abarcando cerca de 200 mil hectáreas que se extendían desde lo que hoy conocemos como Tres Isletas, Lavalle hacia el norte, cruzando al este a Formosa para bajar al sur hasta Pampa Bandera. (Redaf, 2010)

disposición de Sixto Coduti a atestiguar, (Op. Cit. p. 213) lo que confiere al testimonio fuerza social en la que se comprometen los vínculos sociales de su comunidad y por la que convierte el testimonio en una institución simbólica, expresión fiduciaria de una reparación histórica a la comunidad.

El análisis precedente permite leer el testimonio de Sixto Coduti sobre la entrega de la reserva de Campo Cacique en clave de reparación histórica y en calidad de evidencia considerando los elementos de análisis teóricos y la validez de la historia oral. El análisis del testimonio es posible mediante una construcción intersubjetiva e intercultural. En el ámbito de la ciudadanía plena esta reciprocidad debe garantizar la vigencia de los derechos humanos.

Capítulo 8: Hacia una perspectiva intercultural de la historia de la CQPI

Finalmente, en el capítulo se retoman los aportes teórico-conceptuales para reflexionar sobre la importancia de la recuperación de la memoria y la reconstrucción de la historia en perspectiva intercultural atendiendo a los diferentes planos de construcción del conocimiento y su efecto simbólico en la vida política. se recupera el valor de agencia-social que adquiere la subjetivación histórica desde la pertenencia cultural en tanto la memoria colectiva expresa la existencia de pueblos que viven y conciben el mundo de modo distinto a los cánones de la cultura hegemónica y han adquirido reconocimiento político en el ejercicio de la ciudadanía. En este sentido, los testimonios de las MCCQ y de integrantes de la comunidad ponen de relieve la ejemplaridad de su trayectoria y con ello el deber de recordar.

8.1. Comienzos y recomienzos qom⁷⁸

¿Cómo pensar la historia desde la perspectiva de la filosofía intercultural en la recuperación de la memoria y de la historia de la CQPI y de las MCCQ?

Aspectos como la vigencia de la tradición oral, la incorporación reciente de la escritura, la coexistencia de la visión mítica sobre la vida y las necesidades básicas insatisfechas, son algunos aspectos de la realidad que deben ser tenidos en cuenta como precondiciones del diálogo intercultural en la recuperación de la memoria y de la historia de la CQPI, tanto como en el trabajo de las MCCQ.

Yamandú Acosta (2014) sostiene que Arturo Andrés Roig, en su tesis sobre la Filosofía Latinoamericana, planteaba durante la década de 1970 que la filosofía latinoamericana viene de

(...) comienzos y recomienzos de distintos contextos temporo-espaciales vinculados a emergencias sociales acompañadas de emergencias discursivas, que implican el ejercicio del a priori antropológico, es decir, la afirmación de sujetos, en la cual éstos, entienden como valioso conocer y conocerse por sí mismos (p. 56).

⁷⁸ La frase “comienzos y recomienzos” está tomada del filósofo argentino A. A. Roig, aludiendo al carácter abierto e interpelante del pensamiento filosófico nuestroamericano.

Para el estudio de los pueblos indígenas en su difícil relación con la cultura blanca es importante considerar el sentido de esta categoría de Roig para reflexionar sobre la reconstrucción de la memoria de la CQPI y el trabajo de las MCCQ. El pensamiento latinoamericano ha recorrido un camino de prácticas históricas contrahegemónicas y en defensa de los derechos humanos. Haciendo frente a la globalización y al relativismo, este recorrido pretende ser superador para intervenir en nuevas configuraciones de ciudadanía atravesadas por la contingencia histórica y por los conflictos de intereses entre las culturas. Para Fornet Betancourt éste “es un proceso de inter-trans-culturación, donde no existen influencias unidireccionales o contenidos supra-culturales que se puedan inculturar o desinculturar” (citado por Estermann, 2006, p. 49) a este contexto se accede con nuevas formas de pensamiento que desde de la filosofía intercultural hacen su aporte teórico y práctico.

8.2. Perspectiva filosófica intercultural en diálogo con la memoria y la historia de la CQPI y las MCCQ

Tras un intenso proceso de recuperación de la memoria y de reconstrucción de la historia, la CQPI inicia nuevos proyectos para insertarse en el terreno de los derechos políticos en un diálogo que garantice las simetrías en el acceso a una mejor calidad de vida.

Trabajar en la memoria y en la historia de la CQPI requiere ubicarse en perspectiva de lo diferente. En coincidencia con el criterio de Daniel Berisso, es necesario situar el abordaje “frente a la diversidad cognitiva y el pluralismo epistemológico del paradigma intercultural” (2012, p. 21), teniendo en cuenta “la particularidad latinoamericana, con sus desenlaces contextuales y variables geopolíticas que alteran el curso lineal, “idealista”, de los planteos filosóficos más clásicos” (Berisso, 2012, pp. 22-23). Enfocar la memoria y su proceso de historización en la CQPI y en el trabajo de las MCCQ requiere reconocer la naturaleza narrativa de la representación del pasado. Este modo de aprehender el tiempo de la experiencia atraviesa todas las culturas, sea en su carácter de tradición oral o escrita. La aporía del pasado se inscribe en la narración entre la historia y la ficción. Por ello, entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico existe lo que Ricoeur llama “el tiempo histórico” (2008a, p. 777).

Esta particularidad es compartida por todas las culturas en su intento de contar la experiencia temporal, por lo que para el filósofo toda narrativa es transcultural. Dicho así, es necesario pensar esta transversalidad de contar el pasado en clave intercultural, particularmente, porque la cultura Qom se arraiga fuertemente en la tradición oral, lo que supone poner en diálogo dos tradiciones distintas de narrar el pasado. Lo escrito hasta aquí ha requerido plantear el proceso de historización de la memoria en perspectiva intercultural, situando el diálogo desde la traducción, para configurar un sentido más amplio entre saberes disciplinarios y saberes de la cosmovisión Qom. Este proceso viene de comprender que el encuentro entre las culturas está mediado por la dinámica de la historia, por lo que el análisis y la reflexión sobre el diálogo debe abandonar todo intento de ontologizar y cristalizar las identidades culturales. Esta consideración dinámica permite situar las relaciones interculturales en la contingencia histórica. Las culturas y los seres humanos de una determinada pertenencia cultural están sujetos al cambio desde dentro de la cultura, en cuanto a sus relaciones intergeneracionales y desde fuera, a partir de las relaciones con otras identidades culturales.

La Filosofía Latinoamericana, juntamente con la Filosofía de la Liberación, preguntan sobre la posibilidad de un pensamiento autónomo que hunde sus raíces en la cultura criolla expresada tanto por la diversidad de identidades populares como del pensamiento académico. La filosofía intercultural pregunta sobre la posibilidad de un polilogo situado históricamente como la consideración de la mirada relativa de toda expresión cultural. Se abre así al diálogo con otras razones, particularmente con el pensamiento indígena. La obra de Mercedes Silva constituye la expresión de este diálogo que se orienta a la construcción de un polilogo mediado por el diálogo intercultural. En ella se puede distinguir una primera etapa comprendida entre 1985 a 2007 y la segunda de 2007 hasta la actualidad.

Plantear una perspectiva intercultural para comprender la historización de la memoria y la historia de la CQPI requiere pensarla como si fueran ondas en el agua, que parten de la CQPI y se enlazan históricamente con la cultura hegemónica. La interculturalidad supone, como lo concibe Raúl Fornet Betancourt “una concepción histórica de las culturas” (2006). Esto trae aparejado las distintas tradiciones que envuelven a las culturas y que, por lo tanto, constituyen racionalidades singulares, condiciones históricas que sostienen

conflictos de intereses en los ámbitos de discusión, más precisamente en el espacio de la vida política.

Cerutti Guldberg (2015) sostiene que, si aceptamos que el filosofar, como acto de pensar la realidad, de modo crítico y activo, a partir de la propia historia con el propósito de transformar dicha realidad, entonces, los pueblos originarios o indígenas tenían y tienen la práctica del filosofar. En este terreno, la perspectiva intercultural de la filosofía contribuye a reconocer estas expresiones de las diferencias del filosofar en otras culturas.

En la interpretación del pensamiento de los pueblos indígenas, de sus cosmovisiones, el mito siempre está vinculado al acto racional de pensar y actuar. Esto es importante porque trae al análisis, una tensión suscitada por la tradición del pensamiento racionalista, en la que mito y logos son excluyentes en cuanto actos del pensar. El mito no es mistificación, sino una manera de expresar el mundo que nos rodea. Por lo que no excluye la racionalidad. A este punto también ha quedado descalificada la noción de cosmovisión en el acto del pensamiento filosófico, traída por la filosofía analítica de mediados del siglo XX a América Latina. Hace falta explicitar la visión del mundo que se presenta culturalmente diferente, ubicándolas en los contextos correspondientes. No percibimos igual e interpretamos diferente. Ambas cosas las hacemos de modo distinto. (Cerutti Guldberg, 2015)

Para las culturas indígenas del continente la noción de espacio-tiempo confiere una articulación diferente a la concepción hegemónica. La expresión “madre tierra”, simboliza el vínculo de la vida como condición de existencia y de convivencia. Sin ésta no hay vida posible. La existencia de ritos constituye el modo de entender el tiempo y el espacio, de moverse en ellos y de vincularse con la madre tierra. La conservación de la lengua madre y con ella el universo simbólico, es fundamental para el diálogo en perspectiva intercultural.

Para Cerutti Guldberg (2015), deben evitarse las iconizaciones, como “la vida comunitaria es maravillosa”, hay que entender su sentido en el contexto cultural de partida. Esto está relacionado con la victimización de los pueblos indígenas, porque se cae en el paternalismo. Deben considerarse sus prácticas como efectivas dentro de sus propias tradiciones y en concierto con la dinámica del cambio histórico. El valor de la dignidad plena es un valor para recuperar y desarrollar en su potencial. Para ello es necesaria la organización de la comunidad para que los cambios se produzcan y desencadenen procesos. En esta tarea la recuperación de la lengua materna es fundamental porque legitima la voz y la razón

de un otro cultural en un diálogo simétrico, instalando así la dimensión del nosotros. La religión opera en esta dimensión tanto para otorgar identidad y pertenencia como para subordinar al colectivo a la espera de algo. Los pueblos indígenas tienen una gran habilidad para sortear, para fingir situaciones indeseables, lo que expresa una capacidad sabia de hacer frente a la vida (Cerutti Guldberg, 2015).

El presente estudio se halla en línea con la posición filosófica intercultural de la escuela de Aachen, en la cual su máximo exponente Fonet Betancourt propone un modelo fuerte que concibe la filosofía intercultural según la “metáfora de la traducción” en la cual se representa la filosofía no como un único discurso racional, sino como un polilogo de razones posibles situadas y contextuales, cada una con su universalidad (cit. por Bonilla, 2012, p. 5). Alcira Bonilla, en tanto, considera que la filosofía intercultural rebasa el límite de lo único hacia universos con “pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad.” (2012, p. 5). Por su parte, E. Vior afirma lo siguiente:

(...) en la traducción entre culturas, los actores son múltiples, están vinculados entre sí por relaciones de poder contingentes y cambiantes, en particular, en las relaciones entre una cultura dominante y una o varias subordinadas que ocupan el mismo territorio (2016, p. 4).

Esto es importante para comprender la recuperación de la memoria y de la historia en la CQPI y en las MCCQ, porque, “la historicidad humana es temporalmente pluralista y las historias no tienen que coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo.” (Vior, 2016, p. 6). En este ordenamiento, Fonet Betancourt señala la necesidad de aprender a historizar las diferencias culturales (2006). La razón intercultural supone incluir distintos modos de racionalizar las experiencias culturales, la tradición oral es una práctica en vigencia en el CQPI y entre las MCCQ sin que ello haya excluido en tiempos recientes la incorporación de la escritura para el registro de la experiencia del pasado. Retomando la importancia de la traducción intercultural, Panikkar (2004) aporta elementos para el análisis en traducción cultural desde las equivalencias homeomórficas entre el pensamiento simbólico o analogías de tercer grado frente al racionalismo deductivo del pensamiento occidental. Añadiendo complejidad a las tensiones generadas por el conflicto de intereses en juego entre las culturas, la noción de situaciones de isomorfismo, aportada por De Souza Santos (2009) contri-

buye a este análisis. En el caso de los nombres personales la cultura criolla adscribe al nacer nombres permanentes. Los qom siguiendo sus propias tradiciones nombran a sus hijos e hijas por las características del carácter que van forjando la personalidad durante la vida, por esta característica basada en lo experiencial, el nombre es un símbolo: “de chiquita le decíamos qapoñi-pecesito inquieto, espíritu inquieto- cuando adulta integró las MCCQ y pasó a llamarse nataxalá -líder, sabio, zorro mítico-” (Rojas, M. 2010), Aureliana González (2011) expresa que si bien la Ley vigente reconoce nombres indígenas, estos cumplen una función similar que en la cultura del blanco, lo que no impide siguiendo la costumbre, nombrarlos según las características distintivas del carácter desarrolladas en etapas importantes de la vida. Otra diferencia con el doqshi -blanco- es que para nosotros luna es masculino -Ca’ agoxoic- y sol -nalá-femenino “En un tiempo muy lejano, el Sol era una mujer que tenía un hijo llamado Luna” (MCCQ, 2008, p. 41). Con respecto al isomorfismo área propia de la topología (del griego τόπος, 'lugar', y λόγος, 'estudio'), De Souza Santos (2009) plantea para el diálogo intercultural su noción procedimental “situaciones isomórficas”, entre dos estructuras culturales, significa esencialmente buscar igualdad entre los atributos que se están reconociendo, lo que nos da dos puntos de vista diferentes sobre cada cuestión y suele ser esencial su adecuada comprensión. En el caso de la tierra los pueblos indígenas le otorgan pertenencia comunitaria, en contraposición a la cultura occidental, el usufructo se basa en la propiedad individual. El modo de vincularse con la tierra o el territorio generará tensión sobre el tópico que se disputa (posesión de la tierra), por lo que se necesitará buscar la simetría jurídica que garantice el derecho a la posesión de la tierra de acuerdo con la legislación internacional que reconoce el derecho de los pueblos indígenas. Estos casos dan cuenta de la importancia para pensar desde analogías y evaluar los sentidos que adquieren las palabras o los objetos sobre los que se está comunicando un atributo, asumiendo que dos cosas son la misma en algunos aspectos sobre los que está hecha la comparación. En el isomorfismo las cultruas en diálogo ponen en juego funciones a partir de las cuales los valores que adscriben dependen de los valores de adscripción de la interpelación y viceversa. En el campo de la traducción lingüística, también se presenta el anisomorfismo cultural, aludiendo a la constante presencia de elementos culturales específicos en el discurso, elementos que nunca son iguales en traducción, tanto si se mantienen

como si se cambian, siendo éste el aspecto distintivo de los puntos de vista diferentes advertidos por Panikkar (Op. Cit.).

La filosofía intercultural se propone hallar un camino para el diálogo entre las culturas. Para Fernet Betancourt hay experiencias concretas de la humanidad que, tomadas en su contexto de pertenencia cultural, pueden pensarse filosóficamente (2003, p. 264), siempre que expresen el poder preguntar acerca de la vida, de la existencia de los seres humanos y de los vínculos entre la multiplicidad de culturas, de la felicidad, del amor, etc. Todo esto expresado de modos culturales diferentes. En el diálogo intercultural el “pensar filosófico” se traduce, como sostiene Aureliana González, en “pensar como Qom Pi” (2012). Entonces el lugar reservado al pensar filosófico se abre en un diálogo abierto a reconocer que otras culturas piensan también de modo organizado, coherente, bello y orientado a fines. Este reconocer la pluralidad de expresiones del pensamiento situado en las pertenencias culturales lleva a la filosofía intercultural a expresar el pensamiento situado e histórico “de un saber que sabe hacer realidades y no se queda en un mero saber de realidades” (Fernet Betancourt, 2003, p. 265). Lo que destaca su carácter universal, en el sentido inclusivo de otros órdenes divergentes.

Lo que realmente se critica es su constitución en un orden con límites definidos, excluyentes, su proceso de cristalización en las fronteras de un universo determinado, el occidental, y como resultado de ordenamientos estabilizadores y disciplinadores de alternativas propias, como la configuración burguesa de la cultura. Se critica, no lo universal, sino las deficiencias en universalidad que conlleva este modelo. (Fernet Betancourt, 2003, p. 265).

Para Fernet Betancourt la universalidad estará puesta en el sincero diálogo de la comunicación que a la vez se prepara para “transmitir las experiencias de los universos respectivos en el esfuerzo de traducción” (2003, p. 266). Comunicación que ha de sostenerse bajo la sospecha de una occidentalización de la razón, sea científica, filosófica, estética, ética o moral. Si, como sostiene Fernet Betancourt, la filosofía intercultural requiere “un plan de reconstrucción filosófica desde y con la participación traductora de las prácticas del quehacer filosófico en las distintas culturas de nuestro multiverso (2003, p. 266), “la filosofía intercultural propone rehacer la historia de la razón filosófica” (2003, p. 267). Esto se hará desde los contextos en que se generó, comprendidos por la dinámica de los

procesos de constitución de las identidades en la interacción de factores internos y externos de los rasgos y de los comportamientos de las culturas, en sus tensiones intra y extra culturales, en sus modos de establecer ordenamientos de jerarquías y de roles sociales. Será desde esos lugares que se configurará un discurso a partir del cual se “aprenda a dar razón de su situación en un universo concreto y a razonar con las razones de los otros” (2003, p. 267). Sólo desde allí será posible la comunicación horizontal, aunque existan asimetrías sociales, porque la horizontalidad en la multidiversidad, como condición universal para el diálogo, hará visible la emergencia de razonamientos que otorgan la palabra a los sectores postergados, que históricamente fueron relegados por los sectores simbólicamente dominantes. La historia reciente cobra una dimensión distinta en el enfoque intercultural-crítico debido a la necesidad de comprender la diversidad cultural y la configuración social de las clases. Comienzan a presentarse los enfoques del pasado que hablan de lo periférico. *Qaralamaxat Qarma' - Etaxat* es el contraste a la narración de la historia de tradición europea. En contraste con dicho legado, el modo singular de narrar el pasado por las MCCQ responde a modos de concebir la vida y el vínculo con el mundo.

Como lo advierte Fernet Betancourt:

En la búsqueda programática de una razón como un tejido de modelos de razonamientos, mediante un proceso de aprendizaje intercultural que amplía los modos de discernimiento y compensa las unilateralidades de la razón en su figura histórica de razón sometida a la dinámica del desarrollo cultural-civilizatorio de la modernidad occidental-capitalista. (2003, p. 267)

Esto conduce a modos de pensar la realidad intercultural a partir de una disposición hermenéutica hacia adentro del filosofar que, recorriendo los meandros de los pliegues culturales, permita el surgimiento de un “polilogo” (2003, p. 269) que dé cuenta de la variedad de lenguas que pueden pensar filosóficamente. Y hacia afuera, entendiendo que la filosofía intercultural dialogará también con la teología y con otras lógicas, respondiendo a las necesidades de expresión y comprensión que requiere el mundo actual, sin que por ello deje de ser un pensar organizado y coherente. Por el contrario, el dogma, la filosofía, la ciencia y el arte tienen en el pensamiento filosófico intercultural nuevos horizontes de creación, dado que estos modos responden a las diversas prácticas sociales y culturales en los que existen y se representan los seres humanos. La comunicación, en este sentido, esta-

rá mediada por “zonas de traducción” (2003, p. 270) en las cuales los ciudadanos de distintas culturas den cuenta de su condición de identidad y de alteridad en relación con otros ciudadanos portadores de identidades culturales distintas y que, a su vez, también necesitan adaptarse al intercambio cotidiano con otras razones culturalmente condicionadas. La hermenéutica intercultural contribuye a que las personas de identidades distintas puedan disponerse en relación de comunicación con un otro cultural, para que recíprocamente se comprendan en actos intelectuales y prácticos. En esto consiste la “hermenéutica de la alteridad” (2003, p. 270), que supera la división objeto-sujeto por un intercambio de interpretaciones entre intérpretes culturalmente distintos, modificando la creencia de poder conservarse en las tradiciones o identidades “estables” de cada uno. Para Fonet Betancourt, “Una de las características de la hermenéutica intercultural es que, lo que llamamos nuestro o propio, es un proceso que requiere la participación del otro”. (2003, p. 271)

Esto supone una comunicación no supeditada al prejuicio de la tradición en que se expresa la historia de una cultura. Por lo contrario, dispone a los intérpretes a dialogar en la contingencia de los hechos en los que se ubican las cuestiones, intereses y conflictos. En estas circunstancias, la única condición para entrar en diálogo es el reconocimiento de los involucrados en su condición de sujetos portadores de humanidad.

En la relación interdisciplinaria la historia enriquece epistemológicamente la perspectiva intercultural. Para Pablo Pozzi (2012), el rescate de la memoria histórica dio y sigue dando la palabra a aquellos que tradicionalmente habían quedado fuera de la historiografía oficial. El protagonismo de los trabajadores y el pueblo ya no puede dejarse de lado. (2012, p. 62). En este sentido los estudios de la historia reciente, en particular en el campo de la historia oral, de la microhistoria, de la historia cultural y de la etnohistoria, tratan con cuidado las problemáticas que caracterizan los estudios de los sectores subalternos. Desde este lugar, y en la singularidad del estudio de la CQPI y de las MCCQ, resulta enriquecedor aportar elementos de análisis, para configurar el sentido de multidiversidad requerido en la perspectiva intercultural y en el abordaje hermenéutico.

La historia oral y la tradición oral sirven de fundamento para reescribir la historia, pero también para combatir las injusticias del pasado. Pueblos que fueron conquistados o colonizados, en el presente recurren a su tradición oral y rescatan su memoria para reclamar derechos territoriales, lingüísticos,

o para recuperar una identidad cultural propia. Supervivientes de la lucha en contra de regímenes militares u opresivos, cuestionan hoy la historia oficial con sus memorias subterráneas y reclaman el reconocimiento social y el castigo legal de los responsables de violar los derechos humanos. Aunque en modo menos dramático, la gente común exige respeto para sus memorias y tradiciones. (Pozzi, 2012, p. 63)

El sentido liberador inherente a la ética de la filosofía intercultural se construye desde el compromiso de lucha y concientización histórica con los sectores subalternos y postergados de la sociedad. Esta condición conduce a reflexionar cómo se perciben los qom desde su posición social y ciudadana. Pero a la vez intentará dejar a la vista las emergencias de modos de existencia arraigadas en la estructura social hegemónica y de injusticia social. Los testimonios permiten reflexionar sobre algunos aspectos derivados del análisis fenomenológico y epistemológico vinculados al análisis histórico, a la vez que se tornan canales de interpretación para elaborar una hermenéutica intercultural que vincule los supuestos teóricos con las representaciones del pasado de la CQPI y de las MCCQ.

El árbol Qom y *Qaralamaxat Qarma' - Etaxat* expresan el pasaje intergeneracional de la memoria histórica. Es necesario retomar en este punto lo planteado por B. de Souza Santos (2009) acerca de las condiciones isomórficas que deben hallarse, para que el diálogo entre culturas diferentes y heterónomas sea posible. Además de señalar los criterios compartibles de las culturas en diálogo, reconoce que cada cultura posee un *topos*, esto es, “lugares comunes retóricos, ampliamente extendidos en una cultura, autoevidentes y que no son objeto de debates. Funcionan como premisas para la argumentación”. (Santos, 2009, p. 518).

Qaralamaxat Qarma' puede considerarse el *topos* fuerte por la configuración de sus componentes y la complejidad de sus argumentos. Sin embargo, y en línea con el sociólogo, estos *topoi* fuertes se tornan vulnerables al ser traducidos desde otra cultura, por lo que sostiene que la “utilización” de su sentido puede ser tergiversada o incompleta, recomendando la “degradación” de premisas de la argumentación a argumentos. (Santos, 2009, p. 518). Comprender los *topoi* (*Qaralamaxat Qarma'*, el Árbol Qom) desde una cultura ajena resulta difícil, aun buscando un análisis comparativo con categorías análogas. Esto se haría desde una hermenéutica diatópica (Santos, 2009, p. 518) en la que los *topoi* de cada

cultura sean tan incompletos como la cultura, por lo que se hace necesario alcanzar la completud partiendo de la conciencia de la carencia, entablado el diálogo entre culturas y orientándose a encontrar la reciprocidad para alcanzar la completud.

El objetivo de la hermenéutica diatópica es crear una conciencia autorreflexiva de la incompletud cultural. Esto se produce cuando la propia cultura, no proporciona respuestas satisfactorias a las necesidades, perplejidades o expectativas (Santos, 2009, p. 530)

Este proceso puede conducir a la institucionalización de la memoria histórica, pero también al olvido. En la cultura qom la historia narrada en esta modalidad está fuertemente vinculada al modo de memoria histórica en la que la trasmisión oral intergeneracional de la memoria de los antepasados está vigente. Sin embargo, la escritura, de reciente aparición para la tradición qom, puede, mediante la institucionalización de prácticas historiográficas, recuperar las tradiciones orales. Desde la hermenéutica intercultural esta condición de existencia doble entre la tradición oral y la reciente tradición escrita puede representar la resistencia a la reducción del pasado comunitario en una única dirección de memoria colectiva. Esto es, si persisten como modalidades legítimas las distintas voces de procedencia intergeneracional que se distribuyen horizontalmente en la organización social de la cultura Qom, pueden garantizar diversidad de narraciones del pasado de la comunidad que expresen los encuentros interétnicos y con la cultura del blanco. De este modo se da la alternancia y la complejidad requerida en la perspectiva de la filosofía intercultural, por cuanto la asimetría en las versiones históricas del pasado comenzaría a ser revisada desde un enfoque interdisciplinario e intercultural. Por ejemplo, los testimonios de Sixto Coduti y Juana Silvestre han sido registrados y forman parte de la consulta historiográfica. Se encuentran en archivos, publicados o en informes de investigación con el *Árbol Qon* y *Qaralamaxat Qarma' - Etaxat*, entre otros. En este orden el pensamiento del tiempo es en los Qom “utopía”, en el sentido de soñar despiertos, otorgando desde la reflexión intercultural lo que el teólogo Gustavo Gutiérrez sostiene como voluntad de lograr un encuentro entre los hombres en el seno de una sociedad libre y sin desigualdades sociales (1975, p. 317). Pueden representarse tres modos de percibir el tiempo en los qom: el cosmogónico o mítico, el escatológico y el histórico. El tiempo cosmogónico en los qom tiene sus similitudes con el

tiempo mítico, de los orígenes, donde el espacio se configura para ordenar el mundo en el que viven día a día los qom. Este tiempo de sentido sagrado gravita en el misterio de sus orígenes y de sus mensajes. Entre el tiempo cósmico y mítico el escatológico se presenta y percibe durante la conquista europea, atravesando la historia a través de los mensajes. Llega, finalmente, de la mano de las distintas culturas a la tradición oral y, desde tiempos recientes, a la escritura. Signada por la historia de la conquista, la perspectiva intercultural deberá reconocer estos tres tipos de tiempos que se presentan como nota del sincretismo histórico-cultural. El tiempo escatológico ralentó su propósito finalizada la campaña de Victorica al Chaco después de iniciado el siglo XX, circunstancia que marcó profundamente las configuraciones subjetivas de carácter religioso en los pueblos indígenas del Chaco. El sentido de la promesa, la esperanza y la alianza fue asimilado en el adoctrinamiento cristiano de las iglesias evangélicas de principios y de mediados del siglo XX. De esta manera el tiempo cosmológico en el que se presentan los fundadores y los héroes del pueblo Qom se ve condensado por el sentido escatológico conducido por los designios del Dios cristiano ligado a las creencias Qom. Condicionadas por la dinámica de la historia, las prácticas culturales se enfrentan a la permanente tensión entre los factores externos e internos que pugnan por posicionarse como nuevas elecciones identitarias. Aureliana González, comenta:

Un grupo de Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, estamos en contra de algunos pastores porque dicen a la gente que hay que olvidarse del hombre viejo, hay que seguir al hombre nuevo, porque el hombre de antes vivía como los animales salvajes. Yo no estoy de acuerdo, porque el hombre viejo son nuestros ancestros y las enseñanzas que ellos nos dejaron, si no fuera por esa sabiduría no tendríamos identidad (2010)

La reflexión de Aureliana González clarifica lo que Fonet Betancourt concibe como la característica sobresaliente de la interculturalidad, esto es, la dimensión de la propia biografía como una cuestión de estabilidad identitaria (2009, p. 3). La hermenéutica intercultural deberá observar, disponiendo aptitudes constructivas, las tensiones que se producen en la interpretación de los signos y los mensajes que estos expresan, deberá estar atenta a las tensiones internas e intergeneracionales, si pretende dar cuenta de la diversidad de expresiones que se disponen y sedimentan en determinados segmentos de la historia. En

los registros obtenidos el trabajo de historización de la memoria ha dado cuenta de los profundos recorridos de la memoria individual hacia los tiempos inmemoriales de los antepasados. *Qaralamaxat Qarma' – Etaxat*, el Árbol Qom y los relatos de testimonios de vida se sostienen en las biografías personales y en las historias de vida. En estos relatos del pasado los aspectos referenciales a la identidad de la cultura se preservan, pero también se modifican en la imparable marcha de la historia. A la vez, en la perspectiva intercultural los tiempos cosmogónico y mítico, escatológico e histórico son formas que se yuxtaponen en la vivencia del presente y dan forma a la narración del pasado. Aportan la procedencia de elementos diversos para trabajar el método hermenéutico intercultural.

Se ha considerado a lo largo de todo este análisis que los pueblos indígenas, y la cultura Qom en este caso, tienen la tradición oral como práctica vigente en la transmisión del pasado histórico. Esto reviste particular importancia para recomendar que, en el abordaje metodológico de la hermenéutica intercultural con pueblos indígenas, las historias de vida y las biografías personales gocen de la misma fiabilidad que cualquier otra fuente de interpretación. Si de perspectiva intercultural se trata, ésta es la expresión más auténtica, compleja y primera de su identidad cultural.

8.3. El plano simbólico de la identidad en perspectiva intercultural

Se plantea así una primera cuestión para la reflexión en torno a la estabilización de las prácticas culturales que en el uso cotidiano y mediante la dinámica de las interacciones densifican y expresan lo que se reconoce como identidad cultural y, por lo tanto, para Fernet Betancourt representaría lo constante, supeditado al cambio histórico y a la elección individual y/o grupal de transformar lo estable heredado en nuevas formas de expresión habitables culturalmente. Los qom habitan la identidad cultural entre lo heredado y lo novedoso introducido en la dinámica histórica de las relaciones interculturales. Esto ocurre al mismo tiempo que pueden presentarse relaciones de resistencia y/o asimilación a las que históricamente se vieron expuestos. Interesa aquí poner de relieve algunas de las expresiones que dan cuenta de la habitabilidad de la cultura en los procesos de cambio, entre las cuales lo heredado y lo nuevo interactúan, sin que por ello se disuelvan los rasgos de identidad. Por ejemplo, la toponimia Qom, *Qaralamaxat Qarma' - Etaxat* expresa la estabili-

dad de la identidad cultural a pesar del cambio histórico. La permanencia del significado de los lugares ha sido conservada intergeneracionalmente por la estricta tradición oral. Sin embargo, en la escritura se han registrado variaciones en la forma de escribir entre las familias de distintos parajes. Situación similar se da en el juego “El Tigre y los Perros” (Sandoval, 2013, p. 96) se ha observado que las familias de Pampa Grande utilizan dos tigres y tres las de Cuarta Legua, agregando más perros. El tablero -similar al del TaTeTi- expresa el contacto intercultural. En ninguna de las modalidades del juego “el Tigre y los perros” se ha perdido el sentido moralizante que caracteriza este juego de contacto histórico: “este es un juego de fuertes y débiles, pero hay que considerar a los débiles cuando se unen, igual que un pueblo, pueden ser muy fuertes” (Sixto Coduti, cit. por Gloria Portal, Sandoval *et al.*, 2013, p. 96). Similar proceso puede observarse con la celebración de los quince años en la mujer Qom. En las familias que continúan con la práctica ancestral, la joven recibe de la comunidad dos tipos de ceremonias, una procedente de la asimilación con la cultura blanca y otra propia de su tradición. *Qailon*, - consiste en una celebración en la que se realiza el pasaje de niña a mujer, indicando que ha iniciado el tiempo para aprender los quehaceres de la mujer y la maternidad. En el ritual las mujeres que poseen vínculos de consanguineidad bailan en círculo rodeando a la adolescente que, envuelta en un lienzo, es desenvuelta al ritmo del canto y del baile. La canción hace referencia a las tareas de la mujer, en particular a la recolección de miel que recibe como obsequio de sus hermanas. Al despojarse de la vestidura, como si fuera una ninfa que nace, la abuela se acerca y le susurra al oído un nuevo nombre, que llevará en su vida como mujer (Sandoval, 2010). El ejemplo del Árbol Qom también da cuenta del proceso de estabilidad en la identidad. Aureliana González y Juana Silvestre se refieren a la importancia que adquiere para la comunidad el Árbol Qom:

Árbol Qom familiar

M: - Ustedes pintan el árbol Qom para representar la familia?

Aureliana: -Es como representamos ese árbol que tiene sus raíces. Las flores...lo que yo me acuerdo es que nosotros dibujamos un árbol que representamos a la familia, de los abuelos, tatarabuelos y bueno después pintamos los hijos, después la reproducción. Como nuestros hijos, nuestros nietos. Los colores del marrón, del verde, del rosado, las flores por eso nosotros tomamos el ejemplo del árbol.

M: - ¿En el árbol están solamente las familias de Aureliana y Juana con sus hijos o hay una comunidad?

Aureliana: -Hay varias familias, la comunidad. para nosotros es importante la comunidad.

Juana: - Cando hicimos el árbol, fue importante rescatar cuáles fueron nuestros abuelos, de dónde venían. Por ejemplo. Los padres de mi madre y de mi padre, saber cómo se llamaban, cuáles eran sus nombres, si eran de la misma etnia qom, eso tuvimos que investigar primero. Y después vienen nuestros padres, mi mamá y mi papá. Luego de ahí venimos nosotras, las madres que estamos trabajando. Nosotras tenemos nuestros nombres algunos en qom y otras en castellano. Y después de ahí vienen nuestros hijos, están los nombres algunos ya en qom y en castellano. Nuestros hijos tienen sus hijos, ahí están las flores, del árbol. Ahí están los nombres de los chicos. Ahí nos damos cuenta nosotras las madres, que van cambiando los nombres, entran los nombres extranjeros. Como que cambio el nombre en qom en castellano y en extranjero. Pensamos porque nuestros nietos en este momento están con esos nombres. Teníamos que mirar hacia atrás como se llamaban registrar los nombres de nuestros abuelos y bisabuelos, para poder anotar de nuevo. Poner los nombres en qom a los chicos nuevos. Ese trabajo no fue tan fácil, fue un trabajo muy, que tuvimos que hacer mucho esfuerzo, digamos, sacrificio, digo escarbar de dónde venían nuestros abuelos, quienes fueron, como se llamaban, donde vivían, todo eso teníamos que investigar, para hacer nuestro árbol. Y para nosotras no fue tan fácil. Porque hubo algunas compañeras nuestras que no pudieron investigar los nombres de los abuelos, no tuvieron a las abuelas y algunas ya no tienen más a las madres o a los padres, entonces les costó mucho. Y las que tuvimos la suerte de tener a nuestros padres pudimos rescatar los nombres.

Aureliana: -También hay algunas que conservan y hay otras que no les dieron importancia y no pudieron conservar, porque no le dio importancia y no pudieron escuchar a los abuelos o no pueden o no le interesó la historia de los padres y entonces es como que ahí terminó esa historia. Dicen “no sé, nunca pregunté, nunca valoré” entonces está eso también. Pero hay familias que conservan, se interesan en la historia de los padres y preguntan de dónde vienen. También están los hijos que no le interesan y te dicen para qué va a estar investigando ya son del pasado, ya fue, son cosas feas, y así esas cosas. Pero para mí es muy importante mantener esa memoria poniéndole a nuestro nieto el nombre del abuelo para que pueda continuar esa historia. A través de la madre, por ejemplo, la madre le cuenta al hijo cuando sea grande, ese nombre te pusimos por el tatarabuelo. Entonces esa historia continúa. Mi nieto se llama Daracshe onec. Que lleva los dos nombres de los tatarabuelos, uno que es mi bisabuelo de parte de mi mamá y el otro de mi papá. Onec de parte de mi papá y Daracshe de parte de mi mamá. Entonces ese nieto lleva los dos nombres de sus tatarabuelos. Para mí es importante porque de ahí se mantiene la memoria. La mamá sabe de dónde venimos, entonces cuando el chico es grande la mamá misma le puede contar al hijo

porque pusieron ese nombre. La otra parte es que hay nombres que no tienen traducción. Esa es la dificultad en el Registro, cuando nos vamos nos piden la traducción y no pueden encontrar en el registro. Es un nombre como cualquier nombre. Pero no sé qué es lo que ellos, tienen temor de que no saben la traducción. Igual la madre pudo lograr que el hijo se llame de esa manera presentando una nota a través de los derechos. Entonces pudo lograr ponerle el nombre que no tienen traducción.” (Sandoval, 2016, p. 85).

Las prácticas mencionadas ponen de relieve lo propuesto por Fernet Betancourt, al considerar que estos momentos de estabilidad de la identidad presentan “una interacción dialéctica, entre el acercarse y el alejarse, de relaciones de interculturalidad, expresando así, un proceso histórico abierto” (2009, p. 3).

Esta profundización en el sentido de la estabilidad en la identidad también puede observarse en el análisis aportado por el conocimiento histórico. La categoría social de generación expresa lo que E. Jelin (2002, p. 119) denominó “la temporalidad social”, entendiéndolo por ello que las generaciones no refieren sólo a las edades cronológicas, sino que “la ubicación en un tiempo y en un espacio histórico compartido predispone hacia una forma propia de pensamiento y experiencia y un tipo específico de acción históricamente relevante” (Mannheim, 1952, cit. por Jelin, 2002, p. 119). Puede concebirse aquí la noción de destino, que vincula a la comunidad, marcado también por el sentido cualitativo del tiempo en tanto *kairos*, un tiempo que da sentido a la vida. De modo frecuente, generación hace referencia a “categorías sociales de experiencia, marcadas por la temporalidad” (Jelin, 2002, p. 120). Así por ejemplo, la generación de 1968 en la historiografía occidental o la generación de 1970 en la militancia política argentina han marcado una concepción diferente de destino común que las diferencia de otras generaciones históricas. A la vez, en una perspectiva intercultural las MCCQ, constituidas desde la década de 1990, representan una generación de mujeres, madres, que han atravesado y atraviesan experiencias comunes y se orientan hacia propósitos compartidos. Son conscientes de su posición social en la CQPI y de la tarea que deben llevar adelante. El pertenecer a una generación vinculada por lazos consanguíneos de constitución étnica y de compartir proyectos de vida comunes ha llevado a que las MCCQ, como organización, conciben la importancia de pensar históricamente y de trabajar la memoria social. Asimismo, las MCCQ han adquirido conciencia de la impor-

tancia social de su rol de género en la lucha por la restitución de derechos. El trabajo de historización de la memoria ha permitido a la CQPI reconocer la importancia del significado “dato” en la narración ordenada y selectiva del pasado a la hora de reconstruir su propia versión de la historia. La evocación intencional del pasado en el trabajo de memoria lleva a construir interpretaciones tanto del blanco como del indígena que de continuo están atravesadas por intereses, para romper con la hegemonía del discurso blanco, debe situarse la tarea de isomorfismo desarrolladas por De Souza Santos, (2009). Giordano (2003) en su estudio sobre la representación del pasado en imágenes destaca su relevancia en la construcción de su discurso. Considera que en la selección de textos de diversos géneros producidos en el Chaco Argentino entre 1910 y 1940 se construyó, desde el discurso oficial, una valoración del indígena chaqueño, que contribuyó a la conformación de una imagen de la alteridad del indígena del Gran Chaco producidas entre fines del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX. Agrega que:

Muchas de ellas, concebidas en ámbitos específicos y desde una supuesta transparencia de la imagen que las convertía en “evidencia visual”, fueron cambiando su orden signifiante no sólo por el sentido que el receptor le atribuyó, sino porque circularon fuera de su contexto original, algunas sufrieron “cirugías”, alteraciones de color o fueron manipuladas a partir de las descripciones que las acompañaban. Todo ello nos habla de la historia de la imagen, pero también de las formas en que un “nosotros” fue “inventando” y “reinventando” al otro, delineándolo como objeto histórico, antropológico, como mercancía cultural y como botín político (2007, p. 71)

Con respecto a la construcción de la alteridad del otro en nuestro país, el indio tanto como el gaucho refieren en las ciencias sociales a sectores marginalizados y a las clases inferiores de las sociedades, o “los sin voz” (Gutiérrez, 1972, Freire, 1972) el catálogo fotográfico realizado por Masotta (2007) suma elementos de análisis a la incorporación de la imagen del indio al discurso civilizatorio citada por Giordano. Masotta señala que el sentido de “robo del alma” es un señalamiento sobre el sentido de la fotografía en relaciones de subordinación (Op. Cit. p. 8). El sujeto indio ocupa un lugar pasivo, subordinado a los intereses del circuito de consumo del producto fotográfico en la sociedad occidental. Indios en escenas de caza, recrean un mundo “prehistórico” y exótico, indias son fotografiadas desnudas y en muchos registros en posiciones consideradas pornográficas. A esta construc-

ción de alteridad de la imagen del indio, se le opone una construcción de alteridad de la imagen burguesa, fotografías de la familia, los antepasados, los líderes, escenas de la vida familiar. En este contraste la construcción del imaginario colectivo sobre el indio y su cultura quedaban excluidos de los valores morales y arquetípicos de la cultura burguesa. También los textos escolares constituyen “datos” de una narración selectiva y ordenada del pasado, en la que el indígena ocupa el lugar del incivilizado, Artieda (2009) en su estudio sobre la producción de textos como expresión de conflictos interétnicos, sostiene que finalizadas las campañas militares contra el indio a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la producción de los textos escolares fueron contemporáneos al proceso de incorporación de los indígenas a las explotaciones económicas en ingenios y obrajes, reducciones estatales, misiones religiosas y al servicio doméstico.

Esos libros se escribieron cuando todavía resonaban los ecos de las campañas militares y se buscaba destruir la organización social, política y cultural de los diferentes pueblos anulando, por ende, su identidad. Además, fueron contemporáneos de matanzas como la que tuvo lugar en zona de la Reducción de Napalpí (1924) en esta provincia. Por los rasgos que se “imputaron” a los indígenas y por la ficción histórica que construyeron, sostenemos que los libros escolares fueron uno de los instrumentos de los que se valió el Estado Nacional para la “manipulación de identidades” dentro del relato mayor de invención de la nación que se estaba construyendo. (Artieda et Al, 2009, 109).

La hermenéutica intercultural deberá atender los modos en que se presentan los datos, en cuanto “supone la mediación de sujetos que recuerdan registran y transmiten esos recuerdos, como los marcos en el que se interroga y narra ese evento” (Jelin, 2002, p. 64), comprendidos en un proceso de sistematización de huellas del pasado. En los testimonios de las MCCQ las historias de vida constituyen los medios en que se presenta la información, son las formas genuinas de la tradición oral en las que se descubren destrezas estéticas y lógicas para transmitir el pasado. Ellas seleccionan lo significativo de su tiempo para transmitir, esto es, en el contexto de los problemas y necesidades del presente de su comunidad. Así, por ejemplo, la estabilidad en la identidad puede apreciarse por la pertenencia generacional de las MCCQ y la selección que hacen en los contenidos que van a transmitir. Esta similitud en cuanto al carácter generacional y a la pertinencia de los elementos de la estabilidad identitaria que se escoge como información reviste la misma condición de fiabilidad y pertinencia a la hora de dialogar interculturalmente. La consciencia generacional en

las MCCQ ha sido constituida en el propósito de preservar la identidad cultural qom. Esto ha sido marcado por un contexto de época en el que se activó la memoria social. A partir de la llegada de la democracia en 1983 los Pueblos Indígenas comenzaron a legitimar políticamente sus reclamos. Esto orientó la selección de metas a seguir. Para Artieda (2009) a fines de los 90' las comunidades vieron concretadas sus demandas de escuelas secundarias modalizadas para los jóvenes, siendo un ejemplo la creación del Bachillerato de Adultos Bilingüe Intercultural de Pampa del Indio, en cuyas aulas el Concejo *L'qataxaq Nam Qompi*, transmite la historia, la cultura y la lengua qom iniciando el quiebre de una relación centenaria, jerárquica y de dominación en la que los roles educador (“blanco”)/educando (indígena) no eran intercambiables (Op. Cit. p. 110)

La historización de la memoria se expresa en las obras emblemáticas de Mercedes Silva y las MCCQ, estas han ordenado y sistematizado la memoria de la comunidad para visibilizar historia de la CQPI. Tanto la experiencia de los Talleres de Historia Oral Andina (THOA), trabajados por Silvia Rivera Cusicanqui, como los Talleres de Historia Oral Qom (THOQ), trabajados desde los proyectos extensionistas y de investigación de la que forma parte la presente tesis, coinciden en el surgimiento de circunstancias que marcan la particularidad epistemológica de concebir el pasado. Esto es, la formación de movimientos indígenas que no coinciden con las estructuras partidarias hegemónicas y que por tanto orientan sus reclamos hacia el pasado para movilizar formas ancestrales de organización indígena. Artieda (2009) sostiene que la construcción del discurso del estado y las relaciones interétnicas son fases dentro de una historia de relaciones interétnicas de larga duración. La cuestión del poder, y por tanto los conflictos, son inherentes a estas relaciones:

Este contexto modifica la dinámica y la configuración de este campo particular de producción de discursos escolares, tanto en relación con los textos para las escuelas en general como para las escuelas bilingües e interculturales en particular. Posiciona a los indígenas de manera diferente frente a la producción de los textos, puesto que genera condiciones para un desplazamiento de la posición de objetos de un discurso en cuya configuración no participaban, a la de sujetos con poder para incidir en dicha configuración (Op. Cit. p.111)

En el recorrido de reconocer un pasado y reconstruirlo fue de marcada importancia el proceso de empoderamiento trabajado en la inculturación en la fe desarrollando las condiciones materiales para la interculturalidad política, para construir la conciencia de sujeto colectivo histórico y político en los pueblos indígenas. La discusión intergeneracional ha- cía dentro de las organizaciones indígenas potenció la crítica hacia formas sujetas a la cul- tura hegemónica. La reconstrucción de la historia toma como sustrato del relato la percep- ción interior de la experiencia cultural, a la vez que asume al mito como parte de la con- cepción de la realidad histórica. El mito funciona como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas, sobre las cuales vierte sanciones éticas que contribuyen a reforzar la conciencia de legitimidad de la lucha india (Rivera Cusicanqui, 1987, p. 9):

En este proceso, puede darse incluso una contradicción entre temporalidades y lógicas históricas: si la historia documental presenta una sucesión lineal de eventos, la historia mítica –y las valoraciones éticas que implica– nos remite a tiempos largos, a ritmos lentos y a conceptualizaciones relativamente in- mutables, donde lo que importa no es tanto “lo que pasó”, sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos: es decir, la valoración de lo acontecido en términos de la justicia de una causa.

La historia oral de la CQPI y de las MCCQ, dan cuenta de las percepciones que emergen desde lo profundo de la memoria comunitaria transmitida de generación en gene- ración. Manifiestan el orden del dominio y a la vez presentan formas contenciosas que ten- sionan el presente. Esto es de gran aporte a la filosofía crítica y a la hermenéutica intercul- tural, por los distintos niveles que se presentan a considerar en el diálogo intercultural, por la riqueza y complejidad que aportan las dimensiones de la vida cultural y social a un poli- logo como ámbito de expresión de razones y de modos de razonar distintos.

8.4. El plano político de la identidad en perspectiva intercultural

La resistencia activa de la CQPI y de las MCCQ es la materialización de un proceso histórico de empoderamiento que a partir de la recuperación de la memoria y la organiza- ción cívica se visibiliza como la insurgencia de un pasado sin voz. El universal moderno de igualdad de derechos suscita contradicción porque, si bien se ha hecho expansivo, dado que ningún grupo puede ser expulsado de la reivindicación de derechos, en ámbitos de

institucionalidad políticos, sociales y domésticos dicho ideal es negado a minorías (obrerros, mujeres, extranjeros, etnias). La insurgencia de los pueblos indígenas ante la negación de derechos crea el entorno propicio para el diálogo intercultural, porque, como ha demostrado el trabajo ecuménico en la CQPI en el que se destaca la labor pastoral de la hermana Mercedes, es necesaria la “conversión”, que permita pasar de una cultura de guerra a una de paz (Panikkar, 2004, p. 29) y por tanto interpelar una historia hegemónica basada en la dominación de culturas diferentes. La modernidad basó sus principios en el individualismo, la propiedad y la seguridad -marcada por el inicio del racionalismo científico-. “Precisamente el racionalismo tiene su origen en la confusión entre la fe, que es una experiencia, y la creencia, que es una interpretación, otras culturas no partirían de tal presupuesto dualista” (Panikkar, 2004, p. 30). La obsesión histórica de Occidente pasa de la certeza a la seguridad -en la vida cotidiana, en la geopolítica-. El desafío de la interculturalidad es romper con la herencia solipsista, individual y cultural. “La monocultura nos lleva al desastre que progresa de modo geométrico, una cultura sola no puede salir del atolladero (Panikkar, 2004, p. 30). La interculturalidad permite que el mundo propio y real en el que vive cada cultura pueda ser conocido, compartido y transformado. Gustavo Gutiérrez en su Teología de la Liberación (1983) basada en la opción por los pobres concibe la conversión como la práctica que se constituye en la solidaridad. Su trabajo pastoral profundamente comprometido con el diálogo intercultural fue posible mediante la inculturación en la fe. Sin embargo, no desconoció que la emancipación espiritual y material necesitaba expresarse en logros políticos. La conversión es el punto de partida de todo camino espiritual, implica una ruptura con la vida individualista. “Implica un desarrollo, doloroso, en el que no están ausentes las incertidumbres, las dudas, las tentaciones de desandar lo andado” (Gutiérrez, 1983, p. 153).

Aquello que se llama lo material encuentra un sentido que parecía no tener, se insiste en la importancia de las expresiones corporales de la vida cristiana y más ampliamente en los derechos del cuerpo, del propio cuerpo en la existencia humana. En nuestro mundo lo material irrumpe porque las grandes mayorías tienen urgencia de pan, de salud, de vivienda, etc. Lo físico se mueve a nivel de las necesidades primarias del ser humano, no es mi cuerpo, sino el cuerpo del pobre, el que hace entrar lo material en una perspectiva espiritual. (Gutiérrez, 1983, pp. 154-155)

Salir del atolladero monocultural advertido por Panikkar es entender lo que Gutiérrez señala. “La solidaridad no es con el pobre en general, sino con personas de carne y hueso, sin amistad, cariño, sin ternura no hay verdadero gesto solidario” (Gutiérrez, 1983, p. 157). ¿Por qué el pobre?, porque las clases hegemónicas gozan de derechos. No es posible la conversión, en tanto desandar prácticas y creencias que nos llevan a la destrucción, al mundo de seguridades, de individualismos, de plenitud de derechos para minorías y clases hegemónicas, derechos a los que el pobre “insurgente” no está dispuesto a renunciar. “El verdadero amor no se da sino entre iguales y esto supone acercamiento y toque personal” (Gutiérrez, 1983, p. 158).

Por lo expuesto, si se considera el valor universal que los derechos humanos garantizan en libertades, facultades o reivindicaciones a toda persona por el simple hecho de su condición humana, el caso de las CQPI y las MCCQ pone al descubierto las particularidades de los derechos culturales inherentes a la experiencia humana. Las memorias de los que históricamente no han tenido voz, en su condición de marginados u oprimidos, es por lo mismo la expresión de la memoria de las víctimas. Para Guarino (2010, p. 116) a partir de la militancia política iniciada en la década de los 80’ los grupos indígenas reaccionaron consciente e inconscientemente a las manipulaciones y excesos de la sociedad dominante, desplegando estrategias que les permitieron reclamar sus derechos y organizarse hacia dentro de las comunidades, como expresara Cristóbal Núñez (2014) la lucha con las leyes tuvo un largo recorrido:

Nosotros somos pueblos preexistentes, nosotros no tenemos el bicentenario. Nos hemos organizado y nos preguntamos por qué no tenemos avance, por qué estamos lejos de nuestra Constitución y del país democrático en el que estamos participando. No quiero decir que no tenemos la libertad de hacer una organización del pueblo originario. Pero también hubo mucha resistencia de estos derechos que nosotros estamos mirando, que están contemplados en la Constitución. Muchos reclamos hicimos, pero reclamos pasivos, lo que hemos apuntado es el fundamento: la educación, la tierra y la salud. ...Nosotros tenemos que tener nuestras propias formas de organización, y así está el Consejo Qompi. Porque, así como otro ser humano forma sus pilares de conocimiento y son los pilares que lo fortalecen, Nosotros también tenemos la idea que tenemos que tener el fundamento y lo estamos construyendo en este momento en el Consejo Qompi. (pp. 159-160).

Durante las últimas décadas las etnias del Chaco adquirieron la conciencia de colectivo político en la estructura social hegemónica, lo que dio lugar a la lucha activa por la reparación y la restitución de derechos. En este proceso participaron las organizaciones políticas (partidos políticos, IDACH -Instituto del aborigen chaqueño-, Unión Campesina, Corriente Clasista y Combativa), religiosas (iglesias protestantes) y no gubernamentales. Entre 1985 y 1986 las reuniones entre las comunidades con ONG como ENDEPA, INCUPO, INDES, y JUM trabajaron en la necesidad del ordenamiento jurídico y el derecho a 1.080.000 has. Con una medida básica de 50 has. Por unidad familiar. (Carrasco y Briones, Citado por Guarino, p. 117). La restitución de las tierras es un derecho irrenunciable, la historia oral reconstruida por las MCCQ, recoge testimonios de la etapa de la conquista de sus tierras ancestrales durante la campaña del general Benjamín Victorica:

Persecución y huida

M: La zona de Pampa del Indio fue parte y corazón de la campaña de Victorica en 1884 ¿qué recordás que te hayan contado?

-J: Sí, sí, yo tengo mi abuelita, por la madre de mi mamá G. R., ella vive todavía acá, tiene como noventa y tantos años anteriormente a la noche cuando le preguntan los recuerdos le vienen ella recordaba mucho de eso porque dice que su madre y su abuela fueron los que vivieron eso.

En esos tiempos vivíamos muy bien nosotros siempre decíamos que vivían muy bien porque estaban sanos a veces se habla de la pobreza en este momento, pero es por falta de una buena alimentación porque a veces nosotros hablamos de que nuestros antiguos eran muy pobres claro que fueron pobres pero de ropa de otras cosas, pero de salud eran muy fuertes y a veces no sentían ni el frío, le llegaba, por las comidas que comían y esas comidas mismas son remedios.

Entonces cuando llegó (Victorica), las personas de afuera, los antiguos empezaron a sufrir porque el ejército los perseguía, claro a veces se lo queman los pastos y se morían la gente dentro de los pastos, porque ellos recorrían allí porque buscaban alimentos. Porque las madres, las abuelas se iban a buscar allí esos animalitos, no sé cómo se llaman esos conejitos (cuí) tienen sus épocas para salir, entonces las madres se iban para cazar esos conejitos, ahí le cazaban fácil, le prenden el pasto y se mueren. Así hacía el ejército con la gente.

Muchos chicos se perdieron porque en ese momento cuando llegaban los ejércitos dicen que a los tenían el chico muy llorón o inquieto lo obligaban para que le deje, deje al chico, quiera o no quiera tiene que dejarlo, cuando llora el chico porque si no le encuentra muy fácil porque las personas que le persiguen con la voz de ese chico ya los atrapan porque con los llantos de los chicos, hay chicos que son muy inquietos, hay chicos que no y ellos le

dejaban no sé dónde, pero sí ella contaba que ellos le dejaban en los pastizales.

-M: ¿Para volver a buscarlos?

-J: En algunos momentos pueden recuperarlos, pero otros que no porque vienen los blancos persiguiendo y los encuentran. Algunas veces se recuperan esos chicos.

-M: ¿Te contaba tu abuela que recuperaron algunos?

-J: Sí, por ejemplo, si pasa el peligro lo recuperan a esos niños.

-M: ¿Los chiquitos que eran llevados por el ejército o directamente los mataba?

-J: Y algunas veces sí porque se los encuentra a los chicos muertos y algunas veces lo agarran y se los llevan.

M: El tema de la tierra, como se repartieron ¿quedaron en manos de muchos soldados las tierras? ¿Y civiles criollos se adueñaron de tierras?

-J: Claro son privados en este momento porque ellos se han quedado con esas tierras, muchos indígenas antes tenían sus lotes, pero después venían los criollos y les pedían a los antiguos que les dejen asentar en una partecita de sus tierras, pero con el correr del tiempo se adueñan de esa tierra y los echan a los indígenas.

Por ejemplo en este momento los lotes que estamos viviendo, unos lotes de acá cerca que están viviendo criollos, pero anteriormente eran de indígenas y la historia era que uno de esos obrajeros venía y le pidió al dueño a uno de esas familias y entonces lo aceptaron para que viviera por algún tiempo, pero al correr el tiempo él trabajaba, empezó los alambrados, entonces después los echó a los indígenas dueños, en este momento está viviendo él con su familia, son 25 hectáreas. Siempre recuerdo los nombres de los dueños antiguos de esos lotes.

-M: ¿Qué nombre de generales, de soldados recuerdan ustedes que hayan sido bravos?

-J: Ellos no sabían los nombres, lo que sí se acuerdan y nos contaron que eran los soldados los que los perseguían mucho.

-M: Tuve la oportunidad de escuchar a la mamá de (A) y recordaba también a un señor mocoví de Villa Ángela que comentó que el ejército se dirigió por el Bermejo por el oeste, comentaba que los alzaban en los trenes y separaban a las familias ¿qué sabes vos de eso? ¿Paso acá también?

-J: Eso también nos contó nuestra abuelita. Sí, cuando empezó el ingenio azucarero, Las Palmas algo así y otro fue en Jujuy, algo así, porque mi abuelo, mi abuelita conoció las montañas, pero en ese momento muy lejos, allí fue que le llevaban y muchas personas se quedaban, algunas se murieron por esos lados por tanto trabajar y ella también conoció y nos contaba, que su abuelita conoció el barco o no sé qué transporte era que se iban en las aguas, ahí fue que ella conoció, pero estaba muy lejos de acá, después cuando los devolvieron, vino hasta donde estaba su gente y lo contó todo, su experiencia, adonde los llevaron.

-M: ¿El ejército los llevaban, los cargaban en trenes, en barcos, para ir a trabajar?

-J: Claro, para ir a trabajar, y eso comentaban que cuando le agarraban a todos los chiquitos le hacían trabajar y que así a la madrugada le hacían levantar a las mujeres y no quedaba nada, los chicos les apartaban para hacer otras cosas, también los varones para hacer otra cosa, entonces nadie se quedaba en la casa.

-M: ¿Los tenían cercados, vigilados?

-J: Y por supuesto que los tenían vigilados, por esos si no terminaban sus tareas, ellos continuaban y el único descanso era la noche, un ratito a la noche, después tal hora tenían que levantarlos para alistarse y que se vayan a trabajar.

-M: ¿Entre los soldados había mitad indígenas, mestizos?

-J: Lo que ella recuerda dice que no, dice que siempre fueron los blancos, aunque después de eso sí había porque se mezclaron las razas. Por ejemplo, muchos de esos prisioneros que lo llevaban a veces se iban a conocer a su propio pueblo, hay un reencuentro entre sus familiares, eso ocurrió en esta zona. Me contaba mi abuelita que había un muchacho que le habían agarrado cuando era niño él no olvidó su lugar, pero no sé de cómo el muchacho se dio cuenta de que estaba en otro lugar que no era de él, entonces buscó y buscó a sus familiares hasta que encontró de escapar y comentó todo lo que pasaban, así fue, pero después encontró a sus propios familiares. (Sandoval, 2011, p. 53).

Los conflictos por la tierra, considerada como medio de apropiación y medio de producción son centrales en las políticas de estados de finales del siglo XIX. Se reconoce la tierra como principal eje “del problema con el aborigen” (Guarino, Op. Cit.). En su análisis sobre la memoria Dominique Schnapper establece que en la vida política la memoria cumple funciones necesariamente políticas (2006, p. 77). En la narración de Cristóbal Núñez la percepción de lo político en la comunidad Qom se reconoce en las expresiones “libertad, organización, derechos, Consejo Qompi, Constitución”, contextualizándolo en una época donde existe un Estado Nacional. Juana Silvestre en su narración expresa la memoria personal, vinculada al trauma comunitario del etnocidio. “Vivíamos muy bien, quemaban los pastos y se morían la gente dentro de los pastos, se los encuentra a los chicos muertos y algunas veces lo agarran y se los llevan, los alzaban en los trenes y separaban a las familias, ellos se han quedado con esas tierras”. Si bien ambas son memorias políticas, Cristóbal Núñez expresa la conciencia contemporánea de una generación instruida en prácticas democráticas sobre los derechos de igualdad y representación política. Su relato representa

el momento de aparición de una memoria comunitaria Qom que se reconoce como parte de la memoria colectiva nacional. A la vez, la memoria de Juana es constitutiva de la conciencia política compartida por Núñez, constituye su origen, expresa el momento al que refiere Ricoeur como “la herencia de la violencia fundadora” (2008a, p. 111), al sostener que no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación original con la guerra o la violencia. Ambas memorias adquieren una trascendencia política a la que se le añade la impronta generacional en la percepción de la realidad histórica. Como se analizó en el capítulo anterior con respecto a la identidad de la memoria, vale también en este punto el análisis de Ricoeur, si se tiene presente que lo que se celebra como acontecimiento fundador en lo constitutivo lleva encarnada la huella de actos violentos que han sido legitimados por el Estado con el modelo civilizatorio de fines del siglo XIX y sostenido hasta mediados del siglo XX contra los pueblos indígenas. Hasta tiempos recientes la negación de los derechos humanos y ciudadanos a los pueblos indígenas constituyó una práctica vigente. El ejercicio de la memoria expresa en ambos narradores la necesidad de reconocer el sustrato temporal que mantiene la identidad de los testigos en cuanto “voces de una cultura”, pero a la vez obra como razonamiento sobre el pasado y como fuerza que se proyecta al futuro. La aparición de la profusa legislación sobre el reconocimiento de su preexistencia tiene un punto de inflexión a partir de la Declaración de la Asamblea de las Naciones Unidas en 1948. Fue la histórica política de discriminación racista la que llevó a sostener la aniquilación de los pueblos indígenas, de modo similar al exterminio del pueblo judío por el régimen nazi. El pasado traumático de los dos pueblos, en un contexto de reivindicación de derechos y de aplicación de justicia se proyecta hacia la promesa de refundar la conciencia histórica como pueblo de Israel y como pueblo Qom. Dominique Schnapper sostiene que “la pervivencia del pueblo judío como nación se convirtió -a consecuencia del intento de Hitler por suprimirlo- en un imperativo moral llamado a justificar un proyecto político particular” (Schnapper, 2006, p. 77). Los pueblos indígenas sufrieron el exterminio provocado por la conquista bajo el corolario civilizatorio, el contexto político de vigencia de los derechos humanos les confirió garantías para sostener su propio proyecto político. El estado argentino en la reforma constitucional ha reconocido su deuda histórica con los pueblos indígenas, sin embargo, como sostiene Vior, “en los estados que están realizando transi-

ciones lentas desde los viejos sistemas políticos, los discursos nacionales de inclusión subsumen las diferencias culturales apelando a la diversidad” (Op. Cit., 2016, p. 83). El autor considera que esto dificulta el reconocimiento político de las formas culturales específicas, que, tratándose de las comunidades indígenas, impide el libre ejercicio de los derechos basados en su cosmovisión y el agenciamiento de sus intereses. Asumir el pasado reviste una posición moral tanto de las víctimas como de los victimarios, lo que da lugar a un intenso y doloroso debate sobre el mismo. Políticamente se espera que este proceso lleve a recomponer relaciones y a establecer acuerdos a partir de los cuales se concreten prácticas democráticas e interculturales auténticas. Para hacer realidad este propósito, se hace necesario reflexionar sobre el testimonio de Juana y entrar a la dimensión política del deber de recordar, dado que el mismo habilita la discusión para la práctica política, orientada a la búsqueda de la reivindicación de derechos. Adquiere a la vez, relevancia como práctica cultural para el empoderamiento democrático, en tanto la memoria colectiva expresa la existencia de pueblos que viven y conciben el mundo de modo distinto a los cánones de la cultura hegemónica.

Los testimonios de las MCQC y de integrantes de la comunidad ponen de relieve este sentido de la ejemplaridad y con ello el deber de recordar.

A veces es un dolor cuando te dicen que hables de la tierra. Y no es que nosotros no estemos sabiendo, sabemos. Esas cuarenta mil hectáreas no están ahora en ninguna parte. Acá en el pueblo no están, el monte todo alambrado y también ese parque provincial, que antes no existía, y es tierra de los aborígenes, pero ya no. Por eso merecemos que los chicos ahora sigan estudiando y que en el día de mañana tengan argumentos para que no se venda la tierra. Aurelio Núñez, 2014, p. 115)

Cuando el ejército se iba, estaban tranquilas las comunidades. Hemos sufrido tanto, huyendo de todo, pero teníamos un hombre fuerte que nos defendía. Cuando el ejército se iba volvíamos a lo mismo, a la caza, a la pesca y a la recolección de frutas. Paso mucho tiempo y hasta ahora nuestra historia sigue porque la pueden oír nuestros nietos y sobrinos y la pueden transmitir a las nuevas generaciones, porque no puede quedar en el tiempo, sino que es para mejorar el futuro. (Isabel Paredes, 2014, p. 36)

Nosotros tenemos una distinta historia, pero nos parece bien juntar los tres pueblos, los toba, los mocoví, los wichí. Porque esto nos ayuda a luchar entre todos. Con el relato de ellos (los ancianos), con la sabiduría y también con lo que nosotros nos empezamos a plantear como una nueva generación qom. (Canuto Ramírez, 2014, p. 108).

En estas frases el recuerdo de determinados acontecimientos involucra las necesidades del presente, en este aspecto es importante lo señalado por Y.H. Yerushalmi (1989), al sostener que cada pueblo que recuerda trae del olvido aquellos acontecimientos del pasado que orienten a fines prácticos acorde a las necesidades del presente. Las MCCQ y referentes de la CQPI, son los encargados de transmitir el pasado que, en sus distintas representaciones, sea en los relatos, en el mito, en las hazañas de héroes y en las historias de vida, recrean acciones que vinculan con el ethos del pueblo y con su destino.

Cada grupo, cada pueblo tiene su halakhah, pues la halakhah no es la ley, nomos, en el sentido alejandrino y después paulínico. La palabra hebrea viene de halakh, que significa “marchar”; halakhah es, por lo tanto, el camino por el que se marcha, el Camino, la Vía, el Tao, ese conjunto de ritos y creencias que da a un pueblo el sentido de su identidad y de su destino. (Yerushalmi, 1989)

Por esta razón los Qom rescatan del olvido y transmiten sus memorias de aquellos recuerdos que puedan ser ejemplares, enseñados de acuerdo a las contingencias de su presente. En el ámbito de los derechos políticos el deber de recordar los hechos del pasado, traumáticos en este caso, conlleva con la misma responsabilidad a examinar la tensión entre la falta, su imputación y el perdón, mediante la reparación del daño y la restitución de derechos.⁷⁹ Situado en perspectiva intercultural, el contexto histórico de los testimonios marca dos momentos: el primero sitúa el recuerdo de los hechos en el pasado, el segundo sitúa el reclamo en la justicia del presente⁸⁰, por la cual queda abierto el camino al derecho

⁷⁹Los Tribunales de nuestro país ya han declarado la inexistencia de limitación temporal para la investigación de masacres estatales contra indígenas, haciendo aplicación de La Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad que, en nuestro país, tiene rango constitucional por la ley 25.778. como es el caso de las Comunidades Indígenas del Pueblo Mbya Guaraní de Yvy Pita, Ka´Aguy Poty Y Kapi´I Poty, c/ Universidad Nacional de la Plata y Estado Nacional (demandados) s/ Acción colectiva de reconocimiento de posesión y propiedad con la correspondiente delimitación de su territorio solicitando se ordene la confección del título de propiedad único sin desmembramiento alguno y la escrituración correspondiente e indemnización por daños y perjuicios colectivos. Expte Nro. 95/07, del Juzgado Federal de Misiones.

⁸⁰Un pasado en el que la idea de aquel “*desierto*” del que hablaba el autor de “Civilización y Barbarie”. Ese “desierto” simbólico, construido de una manera discursiva, era un territorio que se encontraba habitado por comunidades indígenas desde hacía mucho tiempo. Comunidades que fueron invisibilizadas, a las cuales no se las invitó a formar parte del Estado Argentino, sino que la política tuvo como único objetivo la anexión de esos territorios, menospreciando a sus habitantes origina-

a la Verdad⁸¹ sobre el etnocidio perpetrado contra el pueblo qom. Con la apertura democrática, en 1983, los crímenes del Estado de la dictadura militar fueron considerados como violación de los derechos humanos y por tanto no prescriben, asumen la condición jurídica de lesa humanidad. En esa condición se consideran los casos de las masacres llevadas adelante contra los pueblos indígenas. En la transmisión de la memoria ejemplar de las MCCQ y de los referentes de la CQPI, el trauma, lo inolvidable ha de recordarse desde lo que Freud halló “dar al recuerdo doloroso un sentido amoroso que transforme el recuerdo”.

El ejército nos disparaba, quisieron sacarnos las tierras, pero la tierra es nuestra. Nos perseguían, disparaban, no podíamos dormir por el miedo. Abandonábamos nuestros niños por huir. Mi bisabuela fue devorada por un tigre por huir al monte. No teníamos nada, usábamos cueros de animales para protegernos del frío, del calor y de las espinas. Es muy triste. A veces de sorpresa quemaban las tolderías. Ellos nos atacaban, nos hacían lo que querían. Nosotros no andábamos matando, ellos nos querían matar a todos. Era muerte, sangre para todos. Escuchar es bueno para nosotros, nuestra historia tiene que seguir para las nuevas generaciones. (Margarita Rojas, 2014, p. 83-84).

Así los testimonios citados y los que se recogen en las entrevistas dan cuenta de que, a pesar del dolor profundo, están envueltos en el mensaje del amor, siguiendo el pro-
pio *halakhah* del pueblo qom, comprendido en un kerigma de salvación que, marcado por

rios. Los gobernantes de aquel entonces, entre los que destacaba el General Roca, no dudaron en atacar militarmente a estos pueblos, basándose en teorías de superioridad racial, moral o religiosa que luego de amplios debates ya saldados, sabemos eran científicamente falsas y éticamente condenables. No ofrecían opción: la “incorporación” o la muerte. Los pueblos quedaron así condenados a un etnocidio cultural debido a los despojos territoriales sufridos. Con respecto al presente, la Reforma Constitucional de 1994 la que tuvo un claro espíritu de reparación, es así que el artículo 75 inc. 17 de la Constitución reconoció la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, el respeto por los derechos a la tierra, a la lengua, a la educación bilingüe e intercultural, a la personería jurídica de sus comunidades, a la participación en los asuntos que les conciernen, especialmente en materia de recursos naturales, respeto a su cosmovisión, es decir a su manera de ver e interpretar el mundo en el que vivimos. (Recuperado de <http://www.gajat.org.ar/2016/08/comunicado-por-el-respeto-de-los-derechos-indigenas/#sdfootnote2sym>)

⁸¹ El Juicio por la Verdad es un proceso judicial que se desarrolla en la Cámara Federal de La Plata y que tiene como objetivo averiguar qué pasó con los desaparecidos durante la última dictadura-cívica militar y determinar quiénes fueron los responsables de los crímenes. Surgió a raíz de una presentación de la APDH La Plata, realizada en abril de 1998. Desde septiembre de ese año, el Tribunal ha tomado audiencias orales y públicas todos los miércoles. La investigación lleva en la actualidad más de 2.200 expedientes y han declarado más de 800 testigos. Con el correr de los años, surgieron causas penales en las que están imputados responsables del terrorismo de Estado perpetrado en la Argentina. Recuperado de <http://www.apdh-argentina.org.ar>

la influencia de la inculturación, supo recuperar en su propio mito el sentido del árbol negro, en el que los seres humanos y el entorno constituyen el misterio de la vida. El diálogo intercultural debe superar las huellas de la inculturación supercultural y considerar las memorias con el mismo estatus de reciprocidad de las memorias ejemplares tan apreciadas por la cultura occidental, en particular las memorias del holocausto, puestas para que nunca más se repitan. Sabiendo escuchar todas las diferentes memorias dolorosas, se podrá establecer un auténtico diálogo intercultural en perspectiva de polilogo. Este es el desafío de la filosofía intercultural y del enfoque que el presente trabajo propone en el análisis de la memoria y de la reconstrucción de la historia de la CQPI. Llegado a este punto y con el potencial de seguir avanzando en esta construcción, resultan orientadoras las palabras del Fonet Betancourt en cuanto vivimos una posibilidad histórica en la que

El camino no puede ser otro que el diálogo intercultural, entre formaciones históricas que se transmiten mutuamente su historia, conscientes de su propia historicidad, narrándose sus génesis, dando a conocer la contingencia y ambivalencia de lo logrado, esto es, lo que han llegado a ser (2009, p. 45).

Haber compartido diez años de trabajo con la CQPI y con las MCCQ concede a la autora la confianza respetuosa para expresar que, durante ese tiempo se inició en la perspectiva de diálogo intercultural llevándola a un cambio no sólo en la particular relación con las MCQC y la CQPI, sino en la apreciación de la vida cotidiana. La experiencia permitió abrir un cambio difícil y permanente primero en el ámbito de la propia cultura, desarrollando prejuicios y enfrentando obstáculos, luego en lo personal desarrollando modos de vincularse no sólo desde lo racional sino desde lo emocional. La autora ha tenido que aprender a escuchar, a habilitar el silencio como disposición para aprender, a reconocer la actitud de serenidad para recibir la interpretación del otro y comprender, a aportar saberes con humildad recordando que la cultura del otro tiene tanto conocimiento y sabiduría como la que se aprecia en la propia. También resignificó el sentido de la esperanza expresada en los logros de la CQPI y las MCCQ. Reconoció la importancia de afianzar vínculos de afecto, de desear y colaborar para que las personas que pertenecen a cualquier cultura tengan una vida digna y plena.

Conclusiones

Al cabo del trabajo de investigación se constata que la hipótesis formulada al inicio resultó adecuada y pudo desarrollarse en el cumplimiento de los objetivos propuestos. En efecto, el recorrido realizado a través del largo trabajo de campo en diálogo activo con las MCCQ y la revisión de la obra de Mercedes Silva (publicada y material de archivo) condujeron a la construcción argumentativa de este texto donde se ponen en diálogo intercultural entre la cultura qom y la blanca modos de entender y de hacer memoria e historia, así como las formas de expresarlas. Este acercamiento exploratorio de la investigadora a las representaciones y al uso de la memoria y de la historia que las MCCQ y la CQPI ponen en práctica en su comunicación intercultural activó la necesidad de acceder a referencias teóricas sobre las nociones en juego. Desde la mirada intercultural se estudiaron las investigaciones fenomenológico-hermenéuticas de Paul Ricoeur sobre la memoria y la historia lo que condujo a perfeccionar la interpretación de los materiales relevados en el trabajo de campo y de archivo. Además, a partir del concepto de “equivalente homeomórfico” de R. Panikkar (2004) y “preocupaciones isomórficas”, que corresponde a la teoría de la traducción de B. de Souza Santos (2009), en el estudio de los registros sobre las memorias de las MCCQ y de la CQPI, se pudieron reconocer los valores sociales que se activan con el trabajo de memoria, dando lugar a un proceso de empoderamiento desde la propia cosmovisión que condujo al reclamo público por derechos históricamente conculcados.

Una consecuencia no menor de la investigación fue la constatación, a través del análisis de los relatos y de las prácticas, de que la historicidad del presente pone en juego conflictivo, tanto para la cultura hegemónica como para la CQPI, intereses comunes, pero en tensión. La tierra, concebida como *tópos* (Santos, 2009), adquiere relevancia en su carácter de lugar común puesto que son “los derechos” a la tenencia (entendida de modo antagónico, como propiedad individual y como lugar comunitario) lo que se discute entre ambas culturas. Superando la construcción epistémica que realiza la memoria en sus variedades culturales, la tierra se convierte en un “bien” de interés intercultural con relevancia para la vida política. Es en este terreno donde se constató que la memoria se activa para dar lugar a la función historiadora con consecuencias económicas, sociales y políticas insospechadas. En el transcurso de la investigación fueron surgiendo los rasgos que caracterizan la

mirada individualista-instrumental del blanco en oposición al modo cultural relacional y holístico con el que los qom se vinculan con el entorno, mostrando la importancia que adquiere el diálogo desde la traducción intercultural. Para la conceptualización de estas diferencias los aportes de la Filosofía Intercultural resultaron imprescindibles, las nociones filosóficas, diálogo/conversación, alteridad y memoria fueron herramientas mediante las cuales proceder a la traducción en su carácter simbólico. En este sentido es posible iniciar la apertura a un polilogo en condición de simetría (que tuvieron lugar entre los diversos actores que intervinieron en los trabajos de campo) y que sirvió como interpelación a los intereses espurios de la cultura hegemónica. En esta dimensión la memoria colectiva resultó una fuente argumentativa para discutir los derechos en disputa, convertida en memoria “transepistémica” y potencialmente práctica.

Desde la perspectiva de la hermenéutica intercultural es importante considerar los aspectos ponderables para la constitución de un polilogo situado y contextualizado históricamente. En primer lugar, desde una reflexión de la filosofía intercultural hacia afuera de las relaciones interétnicas, esto representa para los Qom la oportunidad de organizar y seleccionar el discurso de la narración del pasado que, constituido como historia, dialogará en igualdad de condiciones de legitimidad con la historia de la cultura hegemónica. A la vez otorga a los Qom un discurso que puede situarse en un diálogo simétrico, al momento de discutir sobre problemas que interesan a culturas con intereses divergentes. Hacia adentro de las relaciones intra- e interétnicas las distintas narraciones del pasado pueden constituirse en material de archivo para la historiografía de los pueblos indígenas, como reserva de la variedad de formas creativas en que se historiza la memoria de la comunidad. Tanto las MCCQ como los narradores, ancianos y referentes del Consejo Qompi, son, como lo sostiene Aureliana Gonzáles, “libros vivientes” para el resguardo de la tradición oral y su posterior registro. En segundo lugar, desde el conocimiento histórico, una construcción de esta amplitud muestra la riqueza de abordajes desde distintos campos del conocimiento, en tanto cada uno expresa la relación de la cosmovisión Qom en diálogo con las formas de construir el pasado de la cultura hegemónica. Así, por ejemplo, el tiempo cosmogónico y el tiempo del archivo al que refiere Ricoeur se presentan de modo diferente para la hermenéutica intercultural, por situarse en distintas lógicas culturales. Tal como se expresó en el

análisis sobre las relaciones entre memoria e historia, los Qom enuncian el pasado a modo de espacio sagrado en el que la percepción del tiempo que fue y que vendrá se vive en el tiempo del vivir presente. Por ello en las narraciones los tiempos se yuxtaponen y los antepasados interactúan con las vivencias del presente. Hay un plano de la conciencia que se resiste a establecer cronologías que dividan las experiencias reales.

Con los procesos de reconstrucción de la historia llevados a cabo durante la investigación se pudo encarnar el diálogo de la memoria con la historia desde una perspectiva intercultural que igualmente partió del reconocimiento de las preocupaciones isomórficas sobre los acontecimientos del pasado que han marcado la vida y el destino de las sociedades. Para esto se asumió una posición donde la construcción del conocimiento histórico superó la tendencia a descubrir memorias meramente plurales, para avanzar en una actitud y construcción transepistémica, a partir de acuerdos interculturales sobre los hechos del pasado violento que preocupan actualmente y operan sobre las disputas del presente. En este sentido, el trabajo de reconstrucción histórica se realizó en un clima cercano a lo que se denomina en la tesis la memoria activa, que arriba a su “efectuación feliz” cuando, en diálogo con la historia, quedan empoderados testigos y narradores que pueden rememorar y hablar del pasado, “reparando” a la vez sus propias historias personales y las de la comunidad. Estas prácticas culturales populares, características de los grupos con historia oral, fueron manejadas con maestría en la pedagogía de las MCCQ. Justamente los aportes de la Filosofía Intercultural en este aspecto fueron decisivos para comprender la homologación de estas prácticas con las de la historia escrita y para poner en relieve la veracidad de los hechos narrados por la tradición oral, en coherencia con la premisa de construcción transepistémica. En su carácter práctico esta historia constituyó el *medium* donde se reprodujeron las tradiciones culturales, las jerarquías, funciones, organización social, los valores, convirtiéndose en faro del *ethos* del pueblo qom. Hay que señalar que la mediación lingüística fue parte inescindible de la mediación cultural que puso las bases para que los encuentros resultaran exitosos.

Sin la referencia de la vida y obra de la Hna. Mercedes Silva, en su contexto histórico y generacional, la autora del presente trabajo no hubiera podido formular los interrogantes que la llevaron a investigar los aspectos de la memoria y de la historia presentes en

las narraciones y experiencias de las MCCQ y de la CQPI desde una perspectiva de análisis intercultural. El proceso de convivencia con la CQPI y de estudio de su cultura permitió que en la obra de la hermana Mercedes se diferenciaron tres aspectos necesarios que contribuyen a la recuperación y a la reconstrucción de la memoria histórica del pueblo qom. En primer lugar, la relevancia que adquieren las experiencias históricas de la cultura Qom. Mercedes Silva analiza la memoria histórica qom en base al relato oral al que da una dimensión histórica y literaria. La dimensión histórica comprende los testimonios de las víctimas, ya sea testigos directos o sus descendientes, sobre los acontecimientos ocurridos en la conquista y en el poblamiento blanco del Chaco. La dimensión literaria, a su vez, comprende algunos relatos míticos y otros procedentes de vivencias heroicas, épicas, protagonizadas por valientes indígenas y transmitidas por otros indígenas autorizados. Algunas de estas narraciones históricas se funden con relatos míticos. La Hermana Mercedes, en tanto observadora participante, contrasta lo obtenido en el proceso de recuperación de la memoria con los relatos de los hechos históricos investigados en bibliotecas, archivos y repositorios de la cultura blanca dominante. Dadas las características de la cosmovisión indígena y el proceso de conversión al culto evangélico a partir de 1930, la recuperación de la memoria se organizó a la vez según el sentido mítico de los relatos ancestrales e históricos y de acuerdo a la enseñanza del Evangelio. De esta manera, la Hermana Mercedes activó la memoria para que ayudara a recuperar los rasgos identitarios de los indígenas. En segundo lugar, la recuperación de la memoria es parte de un proceso que parte de la inculturación de la fe durante la cual Mercedes Silva utilizó el lenguaje bíblico como palabra verdadera, que anuncia la esperanza de lograr un mundo más justo, y como instrumento para llegar a la cosmogonía indígena y provocar la transformación de su praxis. En tercer lugar, el proceso de inculturación en la fe permitió comenzar a construir lazos auténticamente interculturales en un nuevo contexto socio-histórico de Democracia y de Reforma Constitucional. Mediante una tarea de traducción entre las visiones del mundo qom y blanco intentó crear un espacio de contacto entre lenguajes, valores y visiones del mundo incongruentes, pero que las hermanas vincularon mediante la activación de la memoria histórica, la dignificación de los indígenas y la consecuente puesta en práctica de su ciudadanía ante el Estado y la sociedad blanca. Mercedes Silva fue consciente del diálogo intercultural ini-

ciado y de la nueva etapa que faltaba en el camino de reparación histórica y de restitución de derechos. En estas conclusiones realmente puede afirmarse con solidez que la obra de Mercedes Silva ha tenido un valor ejemplar por la construcción epistemológica y política de la memoria y de la historia presentes en ella. Su propio recorrido existencial se sostuvo en el principio de inculturación en la fe, y fue a partir del lenguaje religioso mismo, de su actitud ecuménica y del profundo interés personal por la cosmovisión indígena que se planteó con carácter de metas a alcanzar con y para la CQPI la recuperación de la memoria y la restitución de la esperanza. A partir de la historia académica fue investigando el pasado indígena y contrastó los resultados de la misma con la memoria y la historia indígena de tradición oral que rescató a través de años de convivencia con la CQPI y junto a las MCCQ. La activación de la memoria y de la función historiadora generó el trabajo de efectuar un feliz encuentro en los hombres y mujeres que se animaron a transitar sus memorias dolorosas y sus recuerdos traumáticos, mediante las cuales recuperaron su dignidad humana y, con ella, la posibilidad del ejercicio de la ciudadanía.

El camino recorrido en esta tesis puede describirse con la expresión “de la inculturación a la interculturalidad”. En este camino, con los aportes de la Filosofía Intercultural, de los análisis sobre la historia y la memoria de P. Ricoeur, de la traducción intercultural de Panikkar y de las investigaciones sobre historia oral, pudo realizarse una contribución a la reconstrucción de la memoria y de la historia de la CQPI y de las MCCQ, modelo posible para otros estudios de casos. Tras haber conocido a las Hermanas Mercedes, Angélica y Susana y haber compartido el recorrido mencionado y transitado los cambios hacia la interculturalidad, y gracias al polilogo entablado de forma respetuosa con las MCCQ y representantes de la CQPI, es necesario reconocer, que el encuentro y el diálogo se construyen con actitudes personales y colectivas, solidarias y comprometidas con las necesidades e intereses del otro cultural.

Glosario

Se presentan algunas nociones claves que orientan teóricamente el análisis de las fuentes, tanto de las trabajadas en la obra pastoral de Mercedes Silva, como en las vinculadas a las historias de vida de las MCCQ y las prácticas de maternaje

Aculturación para el antropólogo Denys Cuché, no es desculturación ni asimilación. el prefijo “a” no es privativo proviene del latín “ad” y significa acercamiento. El primero es un proceso complejo que requerirá de un memorándum que oriente con protocolos de interacción entre culturas. Esto no elimina el surgimiento de situaciones de dominación y de subordinación, en las que se producen la aculturación. Refiere a los modos de “selección” en que se toman en préstamo o en resistencia al préstamo , los mecanismos psicológicos de esta interacción, la forma de integración de estos elementos con los de la cultura original, y los efectos de la aculturación, incluidas las reacciones en contra y que dan lugar a la contra aculturación (2007:67).

Ciudadanía intercultural, desarrollada durante los últimos treinta años para América Latina presenta la reactivación de la participación ciudadana en contextos interculturales y en el plano de la formación y de la transformación permanente de las subjetividades políticas desde la producción cultural (González J. E, citado por Bonilla, 2013). Se presenta como una ciudadanía vinculada directamente al carácter de la democracia, a la identidad, a la pertenencia a una comunidad o pueblo, no debe ser entendida únicamente como un status legal o bien un conjunto de derechos y responsabilidades civiles y políticas. El antropólogo mexicano Renato Rosaldo entiende la ciudadanía cultural como un ‘oxímoron deliberado’ que reclama igualdad económica y política sobre la base común del mantenimiento de las distintas identidades y el ejercicio de una ‘participación plena’ en la comunidad en su conjunto, para así establecer puentes entre la diferencia y la homogeneidad social y cultural (1994: 402, citado por Miller, T.). El concepto de ciudadanía destaca que todos somos iguales ante la ley, con derechos que reclamar y deberes que cumplir en tanto miembro de una sociedad y un estado. De esta manera, permite reconocer en el “otro” un ciudadano que esta en la misma condición y con el que hay algo en común (lo publico) que nos une. Por tanto, supone consideraciones y tratos mutuos de respeto y consideración igualitaria. El reconocimiento de que “Yo soy ciudadano (a)” me compromete a velar por la existencia de

algo común que me liga a los otros por medio de la construcción de acuerdos, creación de redes, espacios y comportamientos de solidaridad colectiva, conformación de esferas públicas. (UNESCO, 2006) En contextos de interculturalidad, con pueblos indígenas, esta característica se enriquece y complejiza porque la ciudadanía esta vinculada directamente al carácter de la democracia. Frecuentemente se piensa que la ciudadanía se manifiesta exclusivamente a través del ejercicio de los derechos individuales, de la ciudadanía legal, pero se descuidan los derechos colectivos. Los modelos de democracia ajenos a los propios pueden dejar fuera del juego a las instituciones tradicionales de representación y organización indígena basada en nexos de carácter cultural, étnico y social. Los aportes de Iñigo Carreras (1972) como de Guarino (2010), sobre la organización de los movimientos políticos indígenas en el Chaco constituyen una fuente historiográfica importante para la reconstrucción de la historia en clave de ciudadanía intercultural. En este orden de activismo el sistema hegemónico impuso sus modelos institucionales de la política, en la historia reciente se rescatan los modos tradicionales de gestionar el gobierno en los pueblos indígenas, que llegan al ejercicio de ciudadanía ejerciendo el diálogo a través de la traducción intercultural. (Panikkar, 2004).

Cultura si bien ha sido presentada en la acepción filosófica de Fernet Bettancourt, dada las características del objeto de estudio, resulta apropiado la noción dada por Xavier Albó (2003). en tanto la cultura en su sentido más universal, es el conjunto de rasgos adquiridos por aprendizaje, en contraste con los biológicamente heredados; y es cultural (y no biológico) cualquier rasgo aprendido y no transmitido biológicamente. En un sentido más específico, se llama también cultura al conjunto de rasgos adquiridos por aprendizaje y compartidos por un determinado grupo social. Lo fundamental no se aprende de manera aislada e individual, sino a través de un determinado pueblo o grupo social. Aprendemos en nuestra matriz cultural, que es a la vez social.

Cultura popular alude al entramado en el cual los procesos históricos darán lugar a la aparición de la ciudadanía intercultural. La cultura popular hunde sus raíces en la memoria colectiva, para A. Colombres (2012) la tradición antropológica de corte etnográfica ha contribuido con la noción de folklore a vincularlo con la cultura popular, la palabra folk se traduce como pueblo, y lore, alude a saber oral, tradicional y anónimo.

Esta cultura remite a un origen lo que vincula sus creaciones a un proceso histórico, a su cosmovisión y a su concepción de las formas. Lo que se opone a su visión del mundo, a su concepción de las formas, deviene contracultural, un factor de penetración colonial. El préstamo es admitido, pero deberá legitimarse dentro de ese proceso, contribuyendo a dar una respuesta a las necesidades colectivas, entre las que siempre estará presente la lucha para mejorar las condiciones de vida: la lucha es en sí un acto cultural y un factor de cultura. (Colombres, 2012, p. 61)

La cultura popular es la cultura del pueblo, es más solidaria y compartida, más colectiva que individual, es creativa y en permanente cambio. Desde este posicionamiento, Colombres considera que la cultura popular se constituye a partir de los sectores desprovistos de medios y modos de producción que configuran la estructura de la burguesía capitalista, sectores que por lo general luchan por sus derechos para superar su condición de objeto-clase de dominio y opresión. Para la UNESCO, tanto la cultura tradicional como la cultura popular son el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes. El presente estudio toma ambas conotaciones para el análisis de las características del estudio de caso.

Hegemonía cultural es un término desarrollado por Antonio Gramsci para analizar las clases sociales y la superestructura. Proponía que las normas culturales vigentes de una sociedad son impuestas por la clase dominante (hegemonía cultural burguesa), de manera que no deberían percibirse como naturales o inevitables, sino reconocidas como una construcción social artificial y como instrumentos de dominación de clase. Esta práctica sería indispensable para una liberación política e intelectual del proletariado, reivindicando y creando su propia cultura de clase. La hegemonía cultural para Alejandro Grimson, se comprende en la radical contextualidad de las categorías y los conceptos propuestos por la herencia eurocentrista, rompiendo la normatividad de los modelos universales. Las culturas se realizan en lugares concretos bajo sus propias condiciones de realización, la política en tanto se institucionaliza expresa la configuración del poder social (2011, p. 44). La hege-

monía cultural para Colombres (2012) se da en las relaciones entre Estado y sociedad expresándose en configuraciones, como cultura oficial en tanto el programa ideológico de un gobierno, como cultura burguesa caracterizada por sostener valores de clase provenientes de la burguesía liberal europea o como cultura ilustrada generada por artistas e intelectuales provenientes de la clase media, de corte ideológico izquierdista o progresista. (p.71).

Historización de la memoria refiere en primer lugar al agenciamiento de trabajo de memoria como dimensión operativa e inicial del sujeto que evoca el pasado y en segundo lugar, al acto de construir intencionalmente una narración del pasado en una estructura socio-histórica. De este modo se llega a la historicidad. Por consiguiente, construir la *historicidad de la comunidad* CCQPI estará relacionada por un proceso que advierta el trabajo de memoria, la historia reciente y la historización de la memoria.

Inculturación/socialización para Albó (2003:30) se inicia en la niñez cuando el niño o niña van interiorizando toda la sabiduría y valores de su propio pueblo, convirtiéndolos en parte de su propia estructura personal. Este proceso ocurre primero dentro de la familia y, más adelante, en el contexto más amplio de la comunidad, del barrio y de toda la matriz cultural. Para lograr esta inculturación/socialización, cada cultura ha desarrollado sus propios mecanismos. En prácticamente todas, el rol inicial de la madre y el resto de la familia inmediata es fundamental. Los mecanismos de inculturación varían según las cosmovisiones de las culturas y el papel que hombres y mujeres tienen asignados en la estructura social.

*Inculturación*⁸² en la fe es tomada en su sentido pastoral anunciado en la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*⁸³ y en el Documento de Puebla (1992)⁸⁴ se destacan para este estudio los siguientes aspectos: su función es cultivar la fe desde la doctrina, está orientada por el diálogo y la participación, y su acción está puesta en los pobres. El trabajo pastoral está centrado en los valores de la cultura popular, en este sentido las culturas indí-

⁸² La inculturación como proceso de integración de una cultura en otra adquiere según los documentos de la Iglesia, la envoltura de la cultura indígena en la cultura del blanco.

⁸³ Exhortación apostólica de su santidad Pablo VI, "Evangelii nuntiandi" al episcopado, al clero y a los fieles de toda la iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo. 8-12-1975. Realizada por Pablo VI.

⁸⁴ Puebla, parte 1, 2. Visión socio-cultural de la realidad de América latina. Punto 19. El término inculturación fue utilizado por Juan Pablo II luego de su recorrido por África y Latinoamérica.

genas confieren rostro al evangelio y el evangelio se expresa a través de los elementos de la cosmovisión indígena. Pone en cuestión la universalidad como nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas. (Puebla, 1992, 425, p. 233).

Memoria en el sentido dado por Ricouer (2007, 2008 a) y retomado por LaCapra (2009) en el trabajo con las víctimas de acontecimientos traumáticos de la historia⁸⁵, es tomada en este estudio destacando su carácter agenciador en tanto permite el retorno y la reanudación de la descripción de experiencias vividas, que han dejado impresiones y generado afectos, emociones y efectos.

Memoria colectiva propuesta por Halbwachs (2004) influenciada por la fenomenología, desde aquí el tiempo de los recuerdos está comprendido por las memorias comunitarias que, sin negar la existencia de las memorias individuales, convergen en un punto de referencia en medio de la variación continua de los marcos sociales y de la experiencia colectiva histórica. (Op. Cit. p. 17). La memoria abarcadora de carácter colectivo se expresa desde los significados de las múltiples experiencias del tiempo, donde las referencias espaciales marcan las vivencias del grupo configurando los lugares de pertenencia hacia una visión compleja que deja al descubierto las experiencias culturales en distintos espacios y en distintos tiempos.

Pueblos originarios: para Silvia Rivera Cusicanqui, por ejemplo, dicho término connota cierto congelamiento histórico y crea la imagen estática de una pieza de museo, al estilo de la antropología colonialista. La socióloga considera que hablar de pueblos situados en el “origen” niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad, otorgándoles un estatuto residual que, de hecho, las convierte en minorías encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza. A la vez advierte sobre los llamados “discursos descolonizadores” y “postcoloniales” como una nueva estrategia de las políticas e ideologías imperialistas que se desarrollan en las universidades adquiriendo una impronta de discurso académico culturalista, desprovisto de un compromiso de lucha en la vida real de los sectores sociales subalternos:

⁸⁵ Del Holocausto Judío.

Lo indio es moderno. El indio como episteme para entender al mundo, el indio como sintaxis. Puede estar vestida/o como sea, pero su cabeza, su forma de mirarte a los ojos, su forma de relacionarse con la familia, sus deberes morales respecto a la Pacha, sus mínimas orientaciones en el espacio, siguen siendo indias, de pronto se reinventa el ser indio/a y de ser un personaje despreciado y sufrido, sus hijos pasan a ser otra cosa: empiezan a bailar diablada del otro lado de la frontera tocan rock, bailan diablada, y son aymaras nacidos en Buenos Aires, si vas a pensar en una etnicidad de museo, te vas a perder el 99 por ciento de los indios que realmente existen. (Rivera Cusicanqui, 2010).

Por su parte el antropólogo Xavier Albó (S.J.) considera llamarlos pueblos o culturas originarias. Para el autor el término originario ha tenido más dificultades para ser aceptado por parte de algunos sectores prominentes de la sociedad no indígena. Considera que estos últimos se sentían rebajados, quizás por primera vez, al no poder afirmar efectivamente que ellos también pueden remontarse a los orígenes más profundos de las sociedades establecidas en este territorio hoy llamado Bolivia. Enfatiza sobre la importancia que tuvo la Reforma Educativa en el país, durante los años '90, década en que surgió este uso del término originario y se diferenciaba del uso colonial, que distinguía entre las categorías tributarias de “originarios”, “agregados” y otros, dentro de las comunidades andinas. “Desde la perspectiva de la construcción de una sociedad colonial, la respuesta es simple: es pueblo originario cualquiera que, por su cultura e historia, sigue identificado como descendiente de quienes ya estaban establecidos aquí cuando llegaron los europeos.” (Albó, 2002, p. 45)

Debemos seguir hablando de diversos pueblos y *culturas originarias*, aún cuando hayan adoptado un número mayor o menor de rasgos de otras culturas, sobre todo de la que trajo e impuso la Colonia y después el Estado republicano, en parte a través del sistema escolar. Sus expresiones actuales son sin duda muy distintas de las que tenían antes de haberse establecido el sistema colonial, con sus imposiciones y también atractivos. Pero estos pueblos son hasta ahora identificados, por ellos mismos y por los otros, como aquellos que mantienen ciertos rasgos específicos y una continuidad histórica con quienes vivían en esta tierra antes de la llegada de los conquistadores de ultramar. De ahí el nombre de *originarios*, que aquí preferimos por ser el nombre genérico acuñado por ellos mismos –aparte del propio de cada pueblo– y por no estar viciado por connotaciones discriminatorias. (Albó, Op.Cit.).

Pueblos Indígenas: cabe aclarar que la Convención de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) N° 169 de 1989 define a los *pueblos indígenas* como “pueblos de países independientes considerados indígenas por el hecho de descender de pobladores que habitaban el país o una región geográfica perteneciente al país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (artículo 1 (b)). La Convención de la OIT hace una distinción entre pueblos indígenas y pueblos tribales. Las comunidades tribales son “pueblos en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial” (artículo 1 (a)). La distinción entre pueblos indígenas y pueblos tribales es flexible, está en manos de la comunidad involucrada decidirse lingüística o culturalmente por una u otra denominación. Esta distinción tiende a ser confusa en Asia y Africa, mientras que en el Continente Americano, Australia y Nueva Zelandia existe una gran tendencia a utilizar el término de pueblos indígenas. (UNESCO, 2016, p.4). en el caso de la CQPI se autodesignan como Pueblo Indígena.

Reconstrucción de la historia, promovida por la necesidad de la memoria evocada, a su vez da cuenta del estado de las cosas, a través de los testimonios de los hechos y las pruebas aportadas por distintas fuentes que dimensionan la concepción sobre el pasado y abre la narración histórica, dando lugar a la interpretación en diálogo intercultural, adquiriendo una doble vía que comprenda el trabajo de recuperación de la memoria y de reconstrucción de la historia, en un nuevo contexto que da cuenta de los testimonios provenientes del pueblo indígena.

Subalternidad adquiere por primera vez densidad teórica por iniciativa de Antonio Gramsci en relación con sus reflexiones sobre la hegemonía noción elaborada en sus Cuadernos de la Cárcel. En el afán de encontrar un correlato conceptual de la alienación en el terreno superestructural, el equívoco socio-político en el plano de la dominación de lo que ésta indica en el plano socio-económico: el despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación. (Massimo Modonesi, 2014). En este lugar, en rela-

ción/oposición inmediata con “clase dominante” o clase hegemónica del blanco en la relación entre culturas donde el indígena está material e intelectualmente subordinado a la jerarquía simbólica de la cultura del blanco. El nuevo uso de “subalterno” está dialécticamente vinculado al de “dominante”. por Colombres (2012, p. 71).

Sujeto histórico aquí cobra doble significación, tomada de la tradición de la historia de los Annales tributaria del materialismo histórico (De Certeau, S.J. 1993) quien considera el análisis del discurso y su materialización en la perspectiva foucaultniana, refiere a los protagonistas colectivos de la historia, considerando que son los grupos sociales y el “pueblo” ordinario en su totalidad quienes, en su quehacer cotidiano, su trabajo y su participación en los distintos aspectos de la vida social, hacen la historia. Asimismo, dichas perspectivas también llegan a contemplar a las instituciones, como la Iglesia y el Estado, dentro de la categoría de “sujetos históricos”. Desde la filosofía nuestroamericana liberadora, el carácter de sujeto es tomado de A. Roig a diferencia de sub-jetividad, (por debajo de), el sujeto constituye la raíz de toda objetividad, sin la cual no sería posible la subjetividad. Es un sujeto plural, cuyo factum aparece preinterpretado, los objetos aparecen ligados al sujeto, esta es su raíz, y puede hablarse de una construcción de objetividad y la posibilidad de discurso. De esta construcción dependerá su carácter opresor o liberador (2009:514). Siendo la historia su condición de manifestación.

Trabajo de memoria, tomado de Ricoeur (2008 a), supone un proceso de evocación intencional del pasado dando lugar al recuerdo doloroso, pero de concietización del sujeto como agente de la historia, proceso que culminará con la efectuación feliz de autonomía y empoderamiento. El trabajo de memoria al reconstruir la historia supone conflictos de intereses en juego; la tierra, en particular, y el territorio, en sentido amplio, son los puntos neurálgicos de las memorias dolorosas sobre las que se erige la historia del pueblo Qom. En este contexto en el que se pretende constituir una perspectiva para el diálogo intercultural, se presentan los reclamos por derechos conculcados, a lo que se suma el problema de la traducción que deberá sortear con justa representación lo que Santos (2009) llama “preocupaciones isomórficas”.

Bibliografía

Diccionarios, enciclopedias y atlas:

1. Buckwalter, A.S. y Buckwalter L. L. de, (2001), *Vocabulario Toba*. Buenos Aires, Argentina: ed. del autor.
2. Ferrater Mora, J. (2004), *Diccionario de Filosofía*, T: A-Z, 3a reimp, Barcelona, España, Ariel.
3. Roig, A.A., Biagini, H.E., (2009), *Diccionario del pensamiento alternativo*. 2a, Buenos Aires, Argentina, Biblos.

Libros y folletos:

4. Acosta Nassar, R., (2011). *La Inculturación en los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae.
5. Agamben, G., (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, España: Pre-Textos.
6. Aguirre Rojas, C.A., (2015), *Retratos para la Historia*, Rosario, Argentina: UNR, Prohistoria.
7. Ardiles, O.A.; Casalla, M.; Cerruti Guldberg, H.; Cullen, C.; Dussel, E.; Kusch, R.; Roig, A.A.; y De Zan, J., (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Argentina: Bonum.
8. Asociación de Apoyo para la Tierra y la Cultura Indígena del Chaco (ADATICI), (1990), Ley Provincial del Aborigen N° 3258/1987. De las Comunidades Indígenas. Capítulo 1 “De los Principios Generales”. Art. 1°. *Boletín Mensual*, Año 1, N° 1. Marzo, Resistencia, Argentina: ADATICI.
9. Beorlegui, C., (2010), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, 3ª ed. Serie Filosofía, Vol. N° 34, Bilbao, España: Deusto.

10. Bourdieu, P., (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
11. Cardoso, F.H. y Faletto, E., (1972), *Dependencia y desarrollo en América Latina; ensayo de interpretación sociológica*, México D.F., México: Siglo XXI.
12. Castoriadis, C. (2006), *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
13. Cerutti Guldberg, H., (1992 [1983]), *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México D.F., México: FCE.
14. Cerutti Guldberg, H., (2000), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México D.F., México: CRIM/CCyDEL/Porrúa.
15. Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Indígena (CIFMA), (1994), *Acompañándonos. Plenario PROEBI'93*, Año III, N°1, Presidencia Roque Saenz Peña, Argentina: CIFMA.
16. Colombres, A., (2012), *Nuevo Manual del promotor cultural. I. Bases teóricas de la acción*, Caracas, Venezuela: Fondo cultural del ALBA.
17. Comblin, J. (1988-1989), *Doctrina de seguridad nacional*, San José, Costa Rica: Nueva Década.
18. Consejo Qom Pi y Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, (2014). *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados. Nuestra visión para el porvenir*. Buenos Aires, Argentina: IDEAS.
19. Concilio Vaticano II, (1999), *Constitución pastoral: Gaudium Et Spes: sobre la iglesia y el mundo de hoy*, Actas y documentos pontificios, 38, Buenos Aires, Argentina: Paulinas.
20. Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), (1987), *La Seguridad nacional: ¿doctrina o ideología?*, Bogotá, Colombia: Consejo Episcopal Latinoamericano.

21. Dobrizhoffer, M., (1967-70), *Historia de los Abipones*, 3 vol., Resistencia, Argentina: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.
22. Dussel, E. (1973). *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. 2 vol. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
23. Dussel, E. (1991 [1977]). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América, 4.ª ed..
24. Dussel, E. (2003). *Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. México D.F., México: UAM-Izacoalco. Recuperado de <http://www.enriquedussel.org/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>
25. Dussel, E.D. (2004). *Obra filosófica: 1963-2003*. CD-Rom. México D.F., México: Asociación de Filosofía y Liberación.
26. Eco, U., (1988), *Tratado de semiótica general*, Barcelona, España: Lumen.
27. Eco, U. (2008), *Decir casi lo mismo*, Barcelona, España: Lumen.
28. Eliade, M., (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, España: Paidós.
29. Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), (2007a). *Legislación Indígena de la Provincia del Chaco, de la Nación Argentina y Convenios Internacionales. Edición Conmemorativa del Vigésimo aniversario de la sanción de la Ley del Aborigen Chaqueño*. Resistencia, Argentina: ENDEPA.
30. Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), (2007b), *Vigésimo Aniversario de la Sanción de la Ley Del Aborigen Chaqueño*. Edición Conmemorativa. Mayo, 13. Resistencia. Colorjet SRL.
31. Estermann, J., (2006a), *Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, Bolivia: Colección Teología y filosofías andinas.

32. Estermann, J. (2006b), *Filosofía andina. Estudio intercultural de la filosofía autóctona andina*, Quito, Ecuador: Abya Yala.
33. Ezcurra, A.M. (1986). *Doctrina social de la iglesia. Un reformismo antisocialista*. México DF, México: Nuevomar/UNAM, Instituto de investigaciones sociales.
34. Fornet-Betancourt, R., (2003), *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag Mainz.
35. Fornet-Betancourt, R. (2007), *Interculturality, Gender and Education; Interkulturalität, Gender und Bildung; Interculturalidad, género y educación; Interculturalité, Genre et Éducation*. Frankfurt, Alemania / London, Gran Bretaña: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
36. Fornet-Betancourt, R., (2009), *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag Mainz.
37. Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América (Fraternidad), (2013), *En Memoria Tuya. Semblanza de Mercedes Silva*. Córdoba, Argentina: Julio Rojas.
38. Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América (Fraternidad), (2015), *Cátedra de Historia del Pensamiento Aborigen y la Cultura del Gran Chaco*, Presidencia Roque Sáenz Peña, Argentina: CIFMA.
39. Gartner, A., (2015), *Historia oral, memoria y patrimonio*. Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.
40. Ghasarian, C., (2008), *De la etnografía a la Antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires, Argentina: Del Sol.
41. Gibellini, R. (1998). *La teología del Siglo XX*. Maliaño, España: Sal Terrae. Recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=gcK2hXeLoaAC&pg=PA213&lpg=PA213&dq=Marie+Dominique+Chenu+Teolog%C3%ADa+de+los+signos+de+los+tiempos&source=bl&ots=a8iDb4_FrG&sig=nPvrwI4xsa-6EAlBanCDWfGDvCQ&hl=es-

[419&sa=X&ved=0ahUKEwi_gMvD9LPTAhXIhJAKHSc8CR4Q6AEILDAB#v=onepa-ge&q=Marie%20Dominique%20Chenu%20Teolog%C3%ADa%20de%20los%20signos%20de%20los%20tiempos&f=false](#)

42. Gutiérrez, G., (1975), *Teología de la liberación*, Salamanca, España: Sígueme.
43. Gutiérrez, G., (1983), *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, 2º edición, Lima, Perú: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
44. Hernández Sandoica, E., (2004), *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Madrid, España: Akal.
45. Jelin, E., (2002), *Los Trabajos de memoria*, Madrid, España: Siglo XXI.
46. Juan XXIII, (1959). Constitución Apostólica. *Humanae salutis*. De nuestro santísimo Señor. Juan. Por la Divina Providencia. Papa XXIII. Por la que se convoca el Concilio Vaticano II. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_sp.html.
47. Kusch, R., (1962), *América Profunda*, Buenos Aires, Argentina: Hachette.
48. LaCapra, D., (2009), *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
49. Lévinas, E., (2003), *Humanismo de otro hombre*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
50. Luqui, C., (2010), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, Argentina: Universidad Católica de Córdoba.
51. Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (MCCQ), (2009), *Relatos QOM (Tobas)*, 2ª edición, Córdoba, Argentina: Copiar.
52. Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (MCCQ) - *Nate'elpi Nsoquiaxanaxanapi*, (2010), *Qaralamaxat Qarma' (Nuestros Lugares)*, Córdoba, Argentina: Copiar.

53. Martínez Ferrer, L., Acosta Nassar, R. (2006). *Inculturación. Magisterios de la Iglesia y Documentos eclesiásticos*, San José, Costa Rica: Promesa.
54. Masotta, C. (2007). Indios en las primeras postales fotográficas del s. XX, Bs. As. La marca.
55. (2007). Gauchos en las primeras postales fotográficas de Argentina del S.XX. Bs. As. La marca.
56. Mignolo, W. (2003). *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento*. Madrid, España: AKAL.
57. Mignolo W., (2009), *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Del Signo.
58. Nora, P. (1998), *Memoria e Historia*, Madrid, España: Marcial Pons.
59. Nosiglia, J.E. 1983. *El desarrollismo*. Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina.
60. Organización de Estados Iberoamericanos (OEI). (2008). *Metas Educativas 2021. La educación que queremos para la generación de Bicentenarios*. <http://www.oei.es/historico/metas2021/libro.htm>
61. Pablo VI, (1967). *Encíclica Populorum Progressio*. Desarrollo de los Pueblos. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823_sp.html#top.
62. Pozo J.I., (2003), *Teorías cognitivas del aprendizaje*, Madrid, España: Morata.
63. Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PROEBI), (1993), *¿Qué historia enseñamos?*, Presidencia Roque Sáenz Peña, Argentina: PROEBI.
64. Ricoeur, P., (2008a), *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

65. Ricoeur, P., (2008b), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, 2° reimpresión, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
66. Ricoeur, P., (2008c), *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Argentina: Prometeo / Universidad Católica Argentina.
67. Rivera Cusicanqui, S., (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Argentina: Tinta limón.
68. Romano, S.M. (2006). América Latina y la política de seguridad norteamericana: continuidades. Centro Argentino de Estudios Internacionales. Programa Historia de las RRII. Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de www.caei.com.ar.
69. Rubinelli, M.L. (2014). *Los relatos populares andinos: expresión de conflictos*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
70. Salas Astrain, R. (2007). *Ética Intercultural: (Re)lecturas del Pensamiento*. Quito, Ecuador: Abya-Yala. Recuperado de http://abyayala.org/informacion.php?CODLIBRO=1659&FAC_CODIGO
71. Salazar Bondy, A. (2006 [1968]), *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?*, México, D.F.: México: Siglo XXI.
72. Sandoval, S.E., Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2013). *Experiencias en Educación Bilingüe Intercultural con las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom*. Resistencia, Argentina: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades y Contexto.
73. Santos, B. de Souza*, (2008), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Santiago de Chile, Chile: EUB.
74. Santos, B. de Souza, (2009), *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, España: Trotta y Bogotá, Colombia: Ilsa.
75. Scannone, J. C., (1987), *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, España: Cristiandad.

* Ordenado de acuerdo al criterio de la lengua portuguesa: determinante es el segundo apellido.

76. Scannone, J. C., (2010), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba: Argentina: Universidad Católica de Córdoba.
77. Silva, M., (1998), *Memorias del Gran Chaco*, 2ª parte, Córdoba, Argentina: Nuestra Cultura.
78. Silva, M., (2005), *Mensajes del Gran Chaco, Literatura oral indígena*, Resistencia, Chaco: Librería de la Paz.
79. Silva, M., (2007), *Memorias del Gran Chaco*, 1ª y 2ª parte, Córdoba, Argentina: INAI.
80. Terán, B., (1994), *Lo que cuentan los Tobas*, Buenos Aires, Argentina: Del Sol.
81. Terán, B., (2008), *Unicidad y pluralidad: una interpretación de lo teofánico y potente en el mundo etnográfico chaqueño*, Rosario, Argentina: Juglaria, recuperado de
<http://edicionesjuglaria.com.ar/seccionC/archivoscasatomada/terancasa8.htm>
82. Todorov T., (2002), *Los abusos de la memoria*, Barcelona, España: recuperado de
<http://myslide.es/documents/todorov-losabusosdelamemoriapdf.html>
83. Walsh, C.; García Linera, A.; Mignolo, W., (2006), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Argentina: Del Signo, recuperado de
<http://books.google.com.ar/books?id=xyPvCJjVf9IC&pg=PA45&lpg=PA46&dq=filosofia+intercultural#v=onepage&q&f=false>
84. Wiesel, É.; Barret-Ducroc, F. (eds.) (2007), *¿Por qué recordar?*, Buenos Aires, Argentina: Academia Universal de las Culturas Dr. / Granica.
85. Zaffaroni, E.R., (2013), *La Pachamama y el humano*, Buenos Aires, Argentina: Madres de Plaza de Mayo.
86. Zapata Schaffeld, F., (2001), *Ideología y política en América Latina*, México D.F., México: El Colegio de México.

87. Zea, L., (1955), *América en la conciencia de Europa*, México D.F., México: Los Presentes.
88. Zea, L., (1992), *América Latina, historia y destino*, México D.F., México: Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

Capítulos de libros:

89. Acosta, Y. (2011). La Constitución del Sujeto en la Filosofía Latinoamericana. En Grüner, E. (cord.), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*, (pp. 75-90), Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
90. Acosta Nassar, Ricardo. 2011. La aportación de las Conclusiones de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida respecto a la inculturación. En L. Martínez Ferrer y R. Acosta Nassar, *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y Documentos eclesíásticos* (pp. 141-161). San José, Costa Rica: Promesa. Segunda edición.
91. Arce, N.G. 2007. Organizaciones religiosas y movimientos políticos: la renovación conciliar en Argentina. En Carozzi, M.J. y Ceriani Cernadas, C., *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Argentina: Biblos. Pp. 145-167.
92. Bhabha, H. (2011). El compromiso con la teoría. *El lugar de la cultura*. (39-61). Buenos Aires, Argentina, Manantial.
93. Bartra, A. (1998). *1968 El Mayo de la Revolución*. Fundación Rosa Luxemburgo y para leer en Libertad A.C. México D.F., México (pp 21-39) Recuperado de <http://brigadaparaleerenlibertad.com/programas/1968-el-mayo-de-la-revolucion/>
94. Begué, M.F. (1991). El Testimonio. 3. Ética. La irrupción del pobre y la pregunta filosófica del filosofar. Mandrioni H.D, Maliandi. R, Abizu. E, Rebok, M.G. et al. *Vigencia del Filosofar* (pp. 229-241). Buenos Aires. Ediciones Paulinas.

95. Bonilla, A.B. (2013). Ciudadanías interculturales emergentes. En Cullen, C. y Bonilla, A.B. (dir.), *La ciudadanía en jaque: problemas ético-políticos de prácticas conquistadoras de sujetos* (pp. 7-38). Buenos Aires, Argentina: Stella y La Cruzía.
96. Briancesco, E. (1991). Fe cristiana y pensamiento hermenéutico. 4. Filosofía de la religión. En Mandrioni H.D, Maliandi. R, Abizu. E, Rebok, M.G. *et al. Vigencia del Filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni* (pp. 283-293). Buenos Aires. Ediciones Paulinas.
97. Cernadas, C., Citro, S.(2008). El movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino.Una revisión histórica y etnográfica. *De Indio a Hermano:Pentecostalismo Indígena en América Latina.* (pp. 101-166). Iquique. Región de Tarapacá Chile. Ediciones Campvs. Universidad Arturo Prat.
98. Cuché, D. (2007). III. El triunfo del concepto de cultura. Margaret Meat y la transmisión de la cultura. *La noción de cultura en las ciencias sociales.* (pp. 37-47). Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
99. IV. El estudio de las relaciones entre culturas y la renovación del concepto cultura. *La noción de cultura en las ciencias sociales.* (pp. 63-83).
100. V. Jerarquías sociales y jerarquías culturales. *La noción de cultura en las ciencias sociales.* (pp. 85-103).
101. De Certeau, M. (1993), *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana).
102. Fonet Betancourt, R. (2004). 2. Interculturalidad y crítica de la Filosofía Latinoamericana más reciente. *Crítica, diálogo y perspectiva.* Madrid. Trotta.
103. Fonet Betancourt, R. (2005). Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural. *Vº Congreso de Filosofía Intercultural* (pp. 261-274). Aachen, Alemania: Brocar y Missionwissenschaftliches Institut.

104. Fornet Betancourt, R. (2015). Vorwort. Fornet Betancourt, R. (Hrsg.), *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie* (pp. 7-8). Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag Mainz.
105. Freire, P. (1970). C. IV. La antidialógica y la dialógica como matrices de teorías de acción cultural antagónicas: la primera sirve a la opresión, la segunda a la liberación. La teoría de la antidialógica y sus características: la conquista, la división, la manipulación, la invasión cultural. La teoría de la acción dialógica y sus características: la colaboración, la unión, la organización, la síntesis cultural. *Pedagogía del Oprimido*. p.p. 155-241. Bs. As. Siglo XXI Editores.
106. Gadamer, H.G., (1998). Fenomenología, hermenéutica y metafísica (1983). El giro hermenéutico. (p. 27-37). Madrid. Cátedra.
107. (1998). Deconstrucción y hermenéutica (1988). *El giro hermenéutico*. (p. 73-84). Madrid. Cátedra.
108. Gibellini, Rosino (1998). Marie Dominique Chenú. Teología de los signos de los tiempos. En: (Trad.Rufino Velasco) *La Teología del Siglo XX*, (p.218). España. Sal Terrae. Presencia Teológica. Disponible en https://www.google.com.ar/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0CCgQFjACahUKEwjZtayMgITIAhVLjJAKHTItAV4&url=http%3A%2F%2Fwww.libroesoterico.com%2Fbiblioteca%2Fteologia%2FLa%2520Teologia%2520Del%2520Siglo%2520Xx%2520Gibellini%2520Rosino.pdf&usg=AFQjCNHds_VrvwE6jsP-luV8hhqlOYiV3g&sig2=yImQHKQPJHTkdYjnk64m6Q
109. Halbwachs, M. (2004). Memoria colectiva y memoria individual. Trad. Inés Sancho-Arroyo, (p. 26-38). *La memoria colectiva*. España. Prensas Universitarias de Zaragoza.
110. Iñigo Carrera, N. (1998). *La participación política de los indígenas chaqueños. Algunos antecedentes: Misión Nueva Pompeya. 1952-1970*. Vol. II. En A. Teruel y O. Jerez (Comps.) Pasado y presente de un mundo postergado (pp. 221-242). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

111. Lèvinas, E., (2002), Lèvinas y el pensamiento latinoamericano. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, (p. 31-45). 6 ° edición, Salamanca, España: Sígueme.
112.(2002), III. Verdad y justicia, 1. El mismo y lo Otro. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, (p. 104-124). 6 ° edición, Salamanca, España: Sígueme.
113.(2002), El rostro y la exterioridad. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, (p. 201-262), 6 ° edición, Salamanca, España: Sígueme.
114. Panikkar, R. (2004). Conferencia inaugural: Tres grandes interpretaciones de la interculturalidad. En Fonet-Betancourt, R. *Interculturality, Gender and Education; Interkulturalität, Gender und Bildung; Interculturalidad, género y educación; Interculturalité, Genre et Éducation* (pp. 27-43). Frankfurt, Alemania / London, Gran Bretaña: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
115.(2006), Paz e interculturalidad. Herder. Barcelona.
116. Rémond, R., (2007). La transmisión de la memoria. La memoria contra el olvido. En Wiesel, É.; Barret-Ducroc, F. (eds.), *¿Por qué recordar?* (pp. 69-73), Buenos Aires: Granica.
117. Ricoeur, P. (2010). Cap. III. Civilización universal y culturas nacionales. *Ética y Cultura*. p. 41-54. Prometeo.
118. Roig, A. (1993), La cuestión del modelo del filosofar en la llamada filosofía latinoamericana. II. Una filosofía para la liberación. (p.130.). *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC.
119. (1993), Posiciones dentro de un filosofar. Diálogo con Raúl Fonet Bettancourt, Frankfurt, 1991. (pp. 200-219). *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC.
120. Salas Astrain, R. (2006). El modelo de la traducción. IV Ética Discursiva y Diálogo Intercultural. *Ética Intercultural Ensayos de una ética discursiva para*

contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano (pp 152 – 155). Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.

121. Salas Astrain, R., (2012), Reconocimiento, traducción y conflictividad. Las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros. En Payàs, G. y J.M. Zavala, *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra* (pp. 123-138). Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco.
122. Scannone, J. C. [SJ]. (1991). Aporte para un filosofar en perspectiva latinoamericana. 3. Ética. La irrupción del pobre y la pregunta filosófica del filosofar. En Mandrioni H.D, Maliandi. R, Abizu. E, Rebok, M.G. et al. Vigencia del Filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni. (pp. 221-229). Buenos Aires. Ediciones Paulinas.
123. Schnapper, D. (2007). La memoria en la política. Memoria y olvido. En Wiesel, É.; Barret-Ducroc, F. (eds.), *¿Por qué recordar?* (pp. 76-81), Buenos Aires: Granica.
124. Vior, Eduardo J. (2005) Migración y derechos humanos desde una perspectiva intercultural. En Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Migración e interculturalidad. Desafíos teológicos y filosóficos* (pp. 109-117), Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen., http://www.ddhmmigraciones.com.ar/publicaciones/vior/vior_Migracion_%20y_%20derechoshumanos..pdf.

Actas de congresos y reuniones científicas y documentos religiosos:

125. Acosta, Y. (2014). Conferencia realizada por el Programa Pensamiento Americano. Proyecto “Filosofía en movimiento”. Universidad Tres de Febrero. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1Hh1w0uEKnc>
126. Artieda, T.L et Al. (2009). De salvajes en extinción a autores de textos. La producción de textos como expresión de conflictos interétnicos.c.1880-1930/1987-2007. Conflictos en la construcción de imágenes de nación P.p. 107-155. Ponencia.

Actas del Encuentro Internacional, Los “otros” en los textos escolares. Resistencia, Argentina. Recuperado de http://hum.unne.edu.ar/investigacion/educa/web_relee/archivos/los.ot.textos.esc.pdf

127. Bonilla, A.B., (2005), El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como “traducción” en la “Escuela de Aachen” (pp. 29-47). En *1º Congreso Latinoamericano de Antropología* (Actas). Rosario, Argentina: CD-Rom.
128. Bonilla, A.B. (2006b) Discusión de algunas categorías filosóficas para el enfoque intercultural de las cuestiones migratorias en América Latina, en C. Lértora Mendoza. (Ed.), *Las ideas del Siglo XXI – XII Jornadas de Pensamiento Filosófico* (Actas), FEPAI, Buenos Aires, pp. 225-237.
129. Bonilla, A.B. (2012). Ética intercultural de los derechos Humanos. Teoría y praxis de los derechos culturales. XI Seminario argentino chileno y IV Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanas y relaciones Internacionales. CETyL, Facultad de Ciencias Políticas,UNCu, Mendoza.
130. Bonilla, A.B., (2016), Los alcances de la metáfora de la traducción en la Filosofía Intercultural. En *II Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía de la FFyL-UBA*, Simposio Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural latinoamericanas: desafíos teóricos y prácticos. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. 27 de julio de 2016. En prensa.
131. Braustein. J, Fernández. A. (2001). Historias de pampa del Indio. IV Congreso Argentino de Americanistas. 4 y 5 de octubre. Bs. As. Extraído de http://chacoindigena.net/Material_historico_files/Jose%20Braunstein,%20Ana%20Fernandez%20-%20Historias%20de%20Pampa%20del%20Indio.pdf el 08/12/16.
132. Concilio Vaticano II. 2016 [1965]. *Documentos del Concilio Vaticano II*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

133. Conferencia Episcopal Argentina (CEA). (1976). Declaración sobre la Biblia Latinoamericana. Catholic.net. Recuperado de <http://es.catholic.net/op/articulos/25228/declaracin-sobre-la-biblia-latinoamericana.html>
134. Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). 1955. *Iª Conferencia General del CELAM*. Recuperado de http://www.celam.org/conferencia_rio.php
135. Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). 1979. *Documento de Puebla: III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Recuperado de <http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Puebla-III-CELAM-ESP.pdf>
136. Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). 1992. Mensaje a los pueblos de América Latina: nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana, Jesucristo ayer, hoy y siempre. *Documento de Santo Domingo: Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Recuperado de <http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/SantoDomingo-IV-CELAM-ESP.pdf>
137. Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). 2008. *Documentos de Santo Domingo, Puebla, Medellín y Río de Janeiro*. Buenos Aires, Argentina: Conferencia Episcopal Argentina / Paulinas.
138. Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). 2005. *Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín: Conclusiones*. Lima, Perú: Conferencia Episcopal Peruana y Paulinas.
139. Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). 2008 [1992]. Declaración de los Cardenales, Obispos y demás prelados representantes de la jerarquía de América Latina reunidos en la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro. CELAM, *Cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Paulinas.
140. Cullen, C. (2013). La América profunda busca su sujeto. De cómo entiende la filosofía Rodolfo Kusch. Universidad Nacional de Salta y Universidad nacional

de Jujuy. (material de lectura del seminario de posgrado. La inserción crítica de la filosofía latinoamericana en los debates ético-políticos contemporáneos. Curso de doctorado en Filosofía, 12-16 de agosto de 2013. Resistencia. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste.

141. Gorski, J. 2002. Las “semillas del verbo” y la plenitud de la salvación en Cristo. *Simposio del CELAM de Diálogo entre Obispos y Expertos en la Teología India*. Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002. Recuperado de http://www.portalmisionero.com/semillasdelverbo.htm#_ftnref1
142. Juan XXIII. (1962). Solemne apertura del concilio vaticano II. Discurso de su santidad Juan XIII. Recuperado de www.2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html.
143. Juan Pablo II. 1990. *Carta encíclica ‘Redemptoris Missio’ del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre la permanente validez del mandato misionero*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
144. Pablo VI. Homilía en Medellín. Recuperado de [http://www.inmaculadamg.org.ar/images/stories/formacion/pablo_vi/Clausura Tercera Etapa Conciliar.html](http://www.inmaculadamg.org.ar/images/stories/formacion/pablo_vi/Clausura_Tercera_Etapa_Conciliar.html). AAS 56 (1964), 1007-1018.
145. Pablo VI, (1964). Discurso de clausura de la tercera etapa conciliar 21 de noviembre.
146. Pablo VI. (1968). Peregrinación Apostólica a Bogotá. Santa misa para los campesinos colombianos. Homilía del Santo Padre Pablo VI. 23-08. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823_sp.html#top
147. Pablo VI, (1975). Exortación Apostólica Evangelii nuntiandi. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

148. Zaffaroni, E. (2001) La lógica del carnicero. *XIII Congreso Latinoamericano, V Iberoamericano y I° del Mercosur de Derecho Penal y Criminología*. Guarujá. Brasil. Recuperado de <http://www.derechopenalonline.com>

Artículos en revistas científicas y religiosas:

149. Andreotti Romanin, E. (2013). Decir la verdad, hacer justicia: los juicios por la verdad en Argentina. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (pp. 5-23), N° 94. Abril. Recuperado de www.erlacs.org.
150. Arregui, J., (1997), Inconmensurabilidad y relativismo, el conocimiento de lo humano. *Contraste, Revista interdisciplinaria de Filosofía* (pp. 27-51), II. Recuperado de <http://www.uma.es/contrastes/pdfs/002/Contrastes002-03.pdf>
151. Barrio, C. (2010). Una perspectiva de las funciones del relato en Hanna Arendt: verdad, significado y juicio. *Cuadernos del Sur. Filosofía*. 39. 31-45. Bahía Blanca: Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
152. Begué, M.F. (2002). La memoria apaciguada. Memoria y Espera. *Escritos de Filosofía*. Academia Nacional de Ciencias. Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli. N° 41-42. Año. XXI. Enero-Diciembre. 225-235. Buenos Aires, Argentina.
153. Berenzon Gorn, B. (2005). La posible aproximación entre el psicoanálisis y la historia de las mentalidades y la historia cultural. *Revista de Historia de América*. N° 126. Enero-Junio. 113-145.
154. Boff, Cl. (1993). La originalidad histórica de Medellín. *RELaT - Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*. Koinonia N° 203. Recuperado de <http://servicioskoinonia.org/relat/>
155. Bonilla, A:B. (2017). La Filosofía Intercultural como diálogo crítico necesario en el cambio de época. Desafíos epistemológicos y ético-políticos. *Cuadernos del CEL* (pp. 8-23), Año II, N° 3.

156. Briancesco, E. (2002). El alma y el arte de la espera. Memoria y Espera. En *Escritos de Filosofía*. Academia Nacional de Ciencias. Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli. N° 41-42. Año. XXI. Enero-Diciembre. 253-265. Buenos Aires.
157. Cano Vargas, A. (2011). De la historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios sociales. *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N° 1, pp. 135-146, ISSN 2256-5000, Enero-junio de 2012, 238 p. Medellín, Colombia.
158. Caram, M.J. (2012). Marie- Dominique Chenu. Un teólogo en la historia. *Anatéllei- se levanta*, Año XIV-N° 28, Diciembre, 121-135, Córdoba, Argentina.
159. Carrió, N.M. (1994). El valor de los topónimos. *Geociencias. Revista del Centro de Geociencias Aplicadas*, N° 19, S.G.C. y T. Resistencia. Argentina.: Facultades de Ingeniería y de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, 17-22.
160. Carrió, N.M. y Serra, P. (1996). Valor geográfico de los topónimos y una propuesta para su clasificación, *Investigaciones y Ensayos Geográficos*, Año IV, N° IV, 65-75, Formosa, Argentina: EDUNAF.
161. Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen (CIFMA). (1994). ¿Qué historia enseñamos? *Acompañándonos*, Año III. N° 1, 12-13. Presidencia Roque Saenz Peña, Argentina.
162. De La Cruz, L. (1993). Apuntes para una topología del espacio Toba, *Suplemento Antropológico. Revista del Centro de Estudios Antropológicos*, Vol. XXVIII, N° 1-2, Asunción, Paraguay: Universidad Católica.
163. Dussel, E. (1984). Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación: cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo. *Cristianismo y sociedad*. 3ª época, Año 22, N°. 80. México D.F., México. Recuperado de <http://www.enriquedussel.org/txt/1984-149.pdf>

164. Fornet Betancourt, R. (2005). De la inculturación a la interculturalidad. *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. Koinonia*, N° 355, 29-43. Recuperado de: www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm
165. Fraser, R.(1993), La Historia Oral como historia desde abajo. P.p. 79-92. *Ayer*, N° 12. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=184863>
166. (1979) Recuérdalo tu y recuérdalo a otros, p.25-28, *Crítica*, Barcelona, España.
167. García Canclini, N. (2010). La puesta en escena de lo popular. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. (pp. 195-222), Paidós, Buenos Aires, Argentina.
-contradicciones latinoamericanas: ¿modernismo sin modernización?. (pp. 81-98). Op. Cit.
168. Gili, M.L. (2010). *La historia oral y la memoria colectiva como herramientas para el registro del pasado*. Tefros. Vol. 8, diciembre, 7-25.
169. Giordano, M. (2003). Construcciones de la alteridad. Miradas paralelas y contradictorias sobre el indígena chaqueño. *Historia de América*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, p. 45 – 45, ISSN: 0034-8325
170.(2007). *Imaginarios y memorias regionales. El indígena tras el foco*. Revista de la Junta de Estudios Históricos del Chaco. Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco. Resistencia,, vol. 3 p. 71 – 71, ISSN: 1851-183X
171. Grimson, A. (2011). Configuraciones culturales. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. (pp. 171-194). Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires. Argentina.
172. Guarino, G. (1998). *Los indios ciudadanos*. Nordeste, 2da. Época N° 9,(201-206), Resistencia, Chaco, Argentina.

173.(2010). *Las organizaciones indígenas del Chaco y sus estrategias de lucha*. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 22, (115-121),2008-2010, Buenos Aires, Argentina.
174. Lois, C. (1999). La invención del desierto chaqueño, *Scripa Nova Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, recuperado de www.ub.es/geocrit/sn-38.htm
175. López, C. (2005). El mismo, el otro, el extraño figuras de la subjetividad, ¿figuras de la comunidad? Experiencia de sí y experiencia histórica, *Escritos de Filosofía* (pp. 101-115), Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de Ciencias. Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli, N° 45. Año XXIV, Enero-Diciembre,.
176. Maliandi, R. (2002). Memoria y espera: oposición y complementariedad. Memoria y Espera, *Escritos de Filosofía* (pp. 137-149), Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de Ciencias, Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli, N° 41-42, Año XXI, Enero-Diciembre.
177. Martínez Ferrer, L. (2016). Cultura e inculturación. Apuntes sobre el magisterio pontificio y el pensamiento de Víctor Manuel Belaunde. *Mercurio Peruano*, 529 (pp. 9-19). Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Recuperado de <http://www.inculturacion.net/ensayos>
178. Margullis, M. (2011). Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación. *Sociología de la cultura. Conceptos y problemas*. (pp. 57-86), Biblos, Buenos Aires, Argentina.
179. Mesa Posada, C.A. (1996). Medellín 1968. *Anuario de Historia de la Iglesia (AHIg)*. Vol. 5. Pp. 416-421. Pamplona, España. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1203781.pdf> .
180. Pozzi, P. (2012). Esencia y práctica de la historia oral. *Tempo e Argumento*, vol. 4 (núm. 1), enero-junio, pp. 61-70. Florianópolis, Brasil: Universidade do Es-

tado de Santa Catarina. Recuperado de:

<http://www.redalyc.org/pdf/3381/338130378005.pdf>. El 18-11-16.

181. Pujadas, J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social* (pp. 127-158). 9.
182. Rivera Cusicanqui, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales* (pp. 49-64), número 11, IDIS/UMSA, La Paz, Bolivia. Recuperado de <http://server2.docfoc.com/uploads/Z2015/11/26/U0ctKdpJ5F/cf608e26b83cab66e9bbde07df5c4960.pdf>.
183. Salas Astrain, R. (2006). Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia. Sobre el debate entre la ética de la liberación y la ética intercultural. *Veritas*, N° 15, pp. 313-328. Recuperado de www.dialnet.unirioja.es
184. Salas Astrain, R. (2007). Hermenéuticas en juego, identidades interculturales y pensamientos latinoamericanos de integración. *Polis. Revista latinoamericana*. N° 18. Recuperado de <https://polis.revues.org/4107>
185. Scannone, J.C. (1982). La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, 38. Pp. 3-40.
186. Scannone, J.C. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*. Vol. L. Pp. 59-73.
187. Scannone, J.C. (2014). El papa Francisco y la teología del pueblo. *Razon y fe*. Vol. 271, N° 1395. Pp. 31-50.
188. Vior, E.J. (2013). Lo Político y la interculturalidad. *Debates Latinoamericanos*. CLEA. Año II, Volumen 1(abril), N° 21. Pp. 73-97. Recuperado de <http://www.ricu.org.ar/revista>
189. Walton, R. (2005). El análisis intencional y el acceso a la historia: las modificaciones temáticas. Experiencia de sí y experiencia histórica. En *Escritos de*

Filosofía. Academia Nacional de Ciencias. Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli. N° 45. Año. XXIV. Enero-Diciembre. (pp. 115-145). Buenos Aires.

190. Wischke, M. (2002). ¿Es necesario comprender el pasado? Memoria y Espera. En *Escritos de Filosofía*. Academia Nacional de Ciencias. Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli. N° 41-42. Año. XXI. Enero-Diciembre. (pp. 49-67). Buenos Aires.
191. Wright, P. (2015), Sueño, shamanismo y Evangelio en los Qom (Tobas) del Chaco argentino. *Sociedad y Religion*. vol. p. 30 – 30. Area Sociedad, Cultura y Religión, CEIL-PIETTE. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de http://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=19741&articulos=y es
192. Zielinski, M. (2014). De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturadas de Juan Carlos Scannone. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*. Pp. 180-208.

Artículos en periódicos y revistas de información general:

1. *Ámbito.com* 2013. El Papa recibió a Jalics, el jesuita secuestrado en la dictadura. 5 de octubre. Recuperado de <http://www.ambito.com/710044-el-papa-recibio-a-jalics-el-jesuita-secuestrado-en-la-dictadura>
2. Asociación De Apoyo para la Tierra y la Cultura Indígena del Chaco (ADATICI). (1990). “Ley Provincial del Aborigen N° 3258/1987”. De las Comunidades Indígenas. Capítulo 1, De los Principios Generales”. Art. 1º”. Boletín Mensual, Año 1, N° 1. Marzo. Resistencia, Argentina.
3. Bartra, A. (2005). *Vientos de cambio en Mayo de 1968*. Recuperado de http://www.jornada.unam.mx/reportajes/?id=vientos_del_cambio.
4. Samanes, C.F. (2005). El espíritu del Concilio Vaticano II. *El País*, 29-04-2005. Recuperado de http://elpais.com/diario/2005/04/29/opinion/1114725611_850215.html

5. Zea, L. (1953). América como conciencia. *Cuadernos Americanos*. N° 30. México D.F., México.

Tesis no publicadas, Informes técnico-científicos, avances de investigación y documentación de organizaciones estatales e internacionales, declaraciones oficiales de organismos eclesiásticos e informes sobre la misión:

6. Albó, X. (2002), *Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo*, Cuadernos de investigación, 56, Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA, La Paz, Bolivia.
7. Berisso, D.C., (2011), *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana. De una ética de la liberación a una praxis intercultural*. Inédito, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
8. Braustein, J. y Wright, P. (1992). Tribus toba. Entre la historia, la demografía y la lingüística. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco. Informe de Avance 1989/90*. Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO). Las Lomitas. En colaboración con. Monografía. Recuperado de http://www.iheal.univ-paris3.fr/IMG/pdf/braunstein_CV.pdf
9. Braustein, J. (1992). Las figuras de hilo del Gran Chaco. I. Figuras de los matacos orientales. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, IV, 36-66. Monografía. Recuperado de http://www.iheal.univ-paris3.fr/IMG/pdf/braunstein_CV.pdf
10. Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2009). Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. San José, Costa Rica: CIDH. Recuperado de <http://cidh.org/countryrep/TierrasIndigenas2009/Cap.V-VI.htm>
11. Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América. (2004). *¿Adónde nos llevó el viento?*, Córdoba, Argentina: Inédito.

12. Hermitte, E. Iñigo Carrera, N. Isla, A. (1995). Estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional. Vol. I. Posadas, Argentina, UNAm.
13. Hermitte, E. Iñigo Carrera, N. (1995). Estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional. Vol II. Posadas, Argentina, UNAm.
14. Meichtry, N., Censabella, M., Liñán, A. y Valdata, L. (2004). *La toponimia como modo de expresión de la relación entre la población toba y su espacio*. 3er. Informe. Proyecto Secretaría General de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional del Nordeste PI H-015, Resistencia.
15. Organización de las Naciones Unidas (ONU), (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Recuperado de http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
16. Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989). Convenio 169. Recuperado de http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf
17. Poder Ejecutivo de la Provincia del Chaco. (1987). *Decreto N° 1019 del /30/09/87 y su Reglamentación por Decreto N° 2749/87*. Reglamenta la Ley 3258 suscripto el 27/11/1987. Publicado el 27/01/1988 en el Boletín Oficial de la Provincia del Chaco. 05742. Recuperado de http://indigenas.bioetica.org/leyes/leyes_provinciales.htm.
18. Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PROEBI). (1993). *La educación bilingüe intercultural en Pampa del Indio*. Pampa del Indio, Argentina: PROEBI.
19. Sandoval, S.E. (2010). *Las prácticas de maternaje Qom y su aporte a la educación inicial en contextos sociales con pueblos originarios*. 2010-2012 PI N° H004. Co-directora. Resistencia, Argentina: Secretaría General de Ciencia y Técnica, Universidad Nacional del Nordeste.

20. Sandoval, S. (2010-2012). *Las prácticas de maternaje Qom y su aporte a la educación inicial en contextos sociales con pueblos originarios*. Informe de avance. Primera etapa. Resol. N° 921/10 C.S. Acreditación. PIN° H004. Proyecto de investigación. Secretaría General de Ciencia y Técnica UNNE.
21. Sandoval, S.E. (2012). *Las Prácticas de Maternaje Qom y su aporte a la educación inicial en contextos sociales con pueblos Indígenas*. Segunda etapa. PI N° H005. Co-directora. Resol. 960/12. Proyecto de investigación. Secretaría General de Ciencia y Técnica UNNE.
22. Sandoval, Sylvia E. (2014) “Las Prácticas de Maternaje Qom y su aporte a la formación de grado en Educación Bilingüe Intercultural en contextos sociales con Pueblos Indígenas. Tercera Etapa”. PI H001. Directora. Resol. N° 984/14 (10-diciembre) C.S. Secretaría General de Ciencia y Técnica. UNNE.
23. Sandoval, S, Portal. G, Inda, C. (2012). Juego y territorialidad -Lashaxac- en las Prácticas de Maternaje Qom de las Madres Cuidadoras de la Cultura de Pampa del Indio. Informe. PI N° 2010-H004. *Las Prácticas de Maternaje Qom y su aporte a la Educación Inicial en contextos sociales con pueblos originarios*. Secretaría General de Ciencia y Técnica. UNNE. Período 2011-2012. XVIII. Reunión de Comunicaciones Científicas y Tecnológicas. Corrientes.
24. UNESCO. (2015). *Diálogo entre civilizaciones*. Recuperado de http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=37084&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
25. UNESCO. (2010). *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*. París, Francia: UNESCO. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001878/187828s.pdf>.
26. Vior, E.J. 1984. *El Peronismo: nacionalismo popular en Argentina*. Mecanografiado. Versión en castellano de la Tesis de Maestría presentada a la Universidad de Heidelberg, Alemania.

27. Zanolli, C.E. (2005). *Tierra, encomienda e identidad Omaguaca (1540-1638)*. Tesis doctoral. Buenos Aires, Argentina: Sociedad Argentina de Antropología.

Artículos en páginas web, blogs y otras plataformas virtuales:

28. Albo, X.(S.J). (2003). *Cultura, Interculturalidad, Inculturación*. Colección programa internacional de formación de educadores populares. Formación sociopolítica y cultural. Caracas. Venezuela. Fundación Santa María.

29. Arnold, M. Osorio F. (1998). *Introducción a los Conceptos Básicos de la Teoría General de Sistemas*. Cinta de Moebio 3: 40-49. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales. ISSN 0717-554X. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología. Universidad de Chile. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/03/frprinci.htm>

30. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (ASOFIL). (2017). Historia. Recuperado de <http://www.asofil.org/index.php/category/asociacion-de-filosofia-latinoamericana-y-ciencias-sociales/>

31. Baschetti, R. (2001). “*Cristianismo y Revolución*” (1966-1971). *Indización de la revista* (774 registros). Biblioteca Nacional de la República Argentina. Octubre 2001. Recuperado de http://www.elortiba.org/pdf/Baschetti_CyR.pdf .

32. Boff, L. (2014). Reintegrarse en el espacio y en el tiempo. 4 de abril de 2014. *leonardoBOFF.com* Recuperado de <https://leonardoboff.wordpress.com/2014/04/02/reintegrarse-en-el-espacio-y-en-el-tiempo/>

33. Bonilla, A.B. (2007). Esbozos para un campo interdisciplinario: filosofía intercultural y estudios migratorios. Recuperado de http://www.ddhnmigraciones.com.ar/publicaciones/bonilla/bonilla_Filosofiainterculturalyestudiosmigratorios07-07.pdf

34. Botella Cubells, V. (2011). Gustavo Gutiérrez, Padre de la Teología de la Liberación. *Aula de estudios sobre religión, Curso sobre la teología de Gustavo*

- Gutiérrez*. Santander, España: Universidad de Cantabria, Campus cultural.
Recuperado de <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2010-2011/CursoTeologiaGustavoGutierrez2010-2011.pdf>
35. Bournissen, G., (2007). Ley Provincial del Aborigen: Una lucha en tiempo presente. *Argentina Indymedia*. 16 de mayo. Recuperado de <http://argentina.indymedia.org/news/2007/05/518435.php>
36. Colegio Nuestra Señora del Huerto. (2009). Recuperado de <http://www.huertotucuman.com.ar/colegio/>
37. Dussel, E. (2012). Sobre Medellín a Puebla el sentido de Iglesia popular. Recuperado [de http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/147.1984II.pdf](http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/147.1984II.pdf).
38. Fornet Betancourt, R. (2010). *La interculturalidad como alternativa a la violencia*. www.mwi-aachen.org
39. Instituto de Capacitación Popular (INCUPO). (2016). ¿Quiénes somos? Recuperado de <http://incupo.org.ar/quienes-somos/>
40. Maya Jariego, I. (2014). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. Universidad de Sevilla. Extraído el 01-06-16 de Isidro Maya Jariego Universidad de Sevilla https://www.researchgate.net/publication/28098336_Sentido_de_comunidad_y_potenciacion_comunitaria.
41. Miller, T. Ciudadanía cultural (2006). Recuperado de https://www.tobymiller.org/images/espanol/ciudadania_cultural_toby_miller.pdf
42. Rainer Huhle, V. (2002). Centro de Derechos Humanos de Nüremberg. De Nüremberg a la Haya. Los crímenes de derechos humanos ante la justicia, problemas, avances y perspectivas- Recuperado de <http://www.menschenrechte.org/verstehen/nuremberg-la-haya#cap4>

43. República Argentina, Presidencia de la Nación, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. (2016). *Constitución de la Nación Argentina*. Portal legislativo Infoleg. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>
44. Scannone, J.C. 2014. El Papa Francisco y la Teología del Pueblo. *Selecciones de Teología*. Barcelona, España: Instituto de Teología Fundamental, Facultad de Teología de Cataluña. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol54/213/213_Scannone.pdf
45. Sobrino, J. (2012). Con Medellín Dios pasó por América Latina ¿con quién pasa ahora? Reflexión para la Cuaresma 2012. En Eclesalia.net 23 de febrero de 2012. Recuperado de <https://eclesalia.wordpress.com/2012/02/23/con-medellin-dios-paso-por-america-latina-con-quien-pasa-ahora/>
46. UNESCO (s/f). ¿Qué es el patrimonio inmaterial? En *Patrimonio cultural inmaterial*. Recuperado de <http://www.unesco.org/culture/ich/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>
47. UNESCO (1999). Ciudadanía cultural en el siglo XXI: La educación de adultos y los pueblos indígenas. Quinta Conferencia Internacional de Educación de las Personas Adultas .Hamburgo. Recuperado de http://webarchive.unesco.org/20161021030451/http://www.unesco.org/education/ui/confintea/pdf/1b_span.pdf
48. Valderrama Orozco, M. (s/f.) ¿Cuál es la mejor traducción de la Biblia?. Consejo Episcopal Mexicano, Vicaría de Pastoral. Recuperado de http://www.vicariadepastoral.org.mx/cardenal/caminando_juntos/caminando_juntos_07/biblia.htm
49. Vior, E.J. (2016). La metáfora de la “traducción intercultural” en el análisis comparativo de procesos políticos suramericanos. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/310217634_LA_METAFORA_DE_LA

TRADUCCION INTERCULTURAL EN EL ANALISIS COMPARATIVO DE
PROCESOS POLITICOS SURAMERICANOS

50. Yerushalmi, Y. (1989). Usos del olvido. Recuperado de www.cholonautas.edu.pe
51. Wikipedia. (2013). Hijas de María Santísima del Huerto. Recuperado de http://es.wikipedia.org/wiki/Hijas_de_Mar%C3%ADDa_Sant%C3%ADsima_del_Huerto
52. Zamudio, T. (2016). *Derecho de los Pueblos Indígenas*. Recuperado de http://indigenas.bioetica.org/mono/inves23.htm#_ftnref2

Entrevistas:

53. Cerutti Guldberg, Horacio. (2014). Manuel Paz y Miño. Entrevista publicada el 29 de junio. México. UNAM. Extraído el 20-10-16 de <https://www.youtube.com/watch?v=WKMfaMz6Rio>
54. Cerutti Guldberg, H. 2015. “La Filosofía Latinoamericana hoy: principales perspectivas contemporáneas”. Entrevista. Subsecretaría de Estado de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa, Ministerio de Educación de la Provincia de Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NhI-CQZmOg>
55. Coduti, Sixto (2011). Entrevista con Sylvia E. Sandoval. Pampa del Indio, Argentina, mayo de 2011.
56. de los Santos, Angélica (2011). Entrevista con Sylvia E. Sandoval. Córdoba, julio de 2011.
57. de los Santos, Angélica (2014). Entrevista con Sylvia E. Sandoval. Córdoba, febrero de 2014.
58. de los Santos, Angélica (2016). Entrevista con Sylvia E. Sandoval. Córdoba, diciembre de 2016.

59. Dussel, E. (2012). Otro mundo sí es posible. Pensar el mundo desde la Filosofía de la Liberación. Entrevista. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ZJgoZKAe4rg>
60. González, Aureliana (MCCQ). (Mayo de 2008, setiembre 2012, Julio de 2015). Entrevistada por S. Sandoval. Pampa del Indio, Chaco.
61. Gramaglia, P. 2015. “El pensamiento argentino y latinoamericano: tradiciones, debates y perspectivas contemporáneas”. Subsecretaría de Estado de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa, Ministerio de Educación de la provincia de Córdoba. Entrevista. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NhI-CQZMm0g> y https://www.youtube.com/watch?v=eF3_cA11fw
62. Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (MCCQ) (2016). Entrevista realizada el 02-07-2016. *Proyecto de Investigación Las Prácticas de Maternaje Qom y su aporte a la formación de grado en Educación Bilingüe Intercultural en contextos sociales con Pueblos Indígenas. Tercera Etapa: 2015-2018*. Pampa del Indio, Salón de las MCCQ en Pampa Grande.
63. Rivera Cusicanqui, S. (2010). *El origen del discurso originario*. Entrevista. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>
64. Salas Astrain, Ricardo (2015). *Filosofía Mapuche, Ciencia y Educación*. Entrevista: Tertulias filosóficas. Mayo. <https://www.youtube.com>
65. Scannone, J.C. (SJ). 2013. Entrevista ITACAB-TV. 29-10-2013. Bolivia. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=b-gwtvixLI>
66. Silvestre, Juana. Entrevista realizada en setiembre de 2008 en la localidad de Pampa del Indio, Provincia del Chaco. Entrevistadora: Sylvia E. Sandoval
67. Silvestre Amancia. Entrevista realizada en agosto de 2010 en la localidad de Pampa del Indio, Provincia del Chaco. Entrevistadora: Sylvia E. Sandoval,

68. Silvestre, Juana, Aureliana González, Amancia Silvestre y Sonia García. Entrevista realizada en agosto de 2016 en la localidad de Pampa del Indio, provincia del Chaco. Entrevistadora: Sylvia E. Sandoval.
69. Silvestre Victoria. Entrevista realizada en agosto de 2011 en la localidad de Pampa del Indio, Provincia del Chaco. Entrevistadora: Sylvia E. Sandoval.

Archivo personal de la autora. Inédito

70. De los Santos, Angélica. 2011-2016. Intercambio epistolar con Sylvia Sandoval.
71. Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, (2007), *Árbol Qom*, Pampa del Indio, Argentina.
72. Silva, Mercedes. 1987. *Registros de campo sobre narraciones, poemas y alegorías de los Qom*. Inédito. Archivo personal de Mercedes Silva donado por Angélica de los Santos a Sylvia Sandoval.
73. Silva, Mercedes. 2009. *Fichas de estudio*. Inédito. Archivo personal de Mercedes Silva donado por Angélica de los Santos a Sylvia Sandoval.

ANEXO

Fichas de estudio y otros materiales pertenecientes a Mercedes Silva

Registros correspondientes al trabajo de campo Pertenecientes a Sylvia Sandoval

Fichas de estudio y otros materiales pertenecientes a Mercedes Silva

Se han seleccionado algunas fichas de estudios y materiales de la abundante información que se utilizó para el análisis de la biografía y del trabajo pastoral de la hermana Mercedes en Pampa del Indio.

Las fichas de estudio han sido organizadas según la información que proveían para el análisis de la recuperación de la memoria y reconstrucción de la historia de la Comunidad Qom de Pampa del Indio.

Lecturas de documentos históricos provenientes de fuentes de segunda mano de archivos provinciales o de la nación, citas bibliográficas o de primera mano como epístolas, argumentaciones personales y trabajos sobre mapas antiguos permiten dimensionar la profundidad del trabajo de Mercedes.

Para la autora del presente trabajo analizar el archivo ha permitido considerar que, la información histórica sobre las comunidades indígenas posicionó el conocimiento de la hermana en el contexto conflictivo que atravesaba la comunidad. En segundo lugar, el trabajo de búsqueda histórica le otorgó herramientas – de carácter epistemológico- para poner en marcha el trabajo de memoria y de reconstrucción de la propia historia del pueblo Qom. Fue en este terreno que desarrolló la dimensión ético-política del trabajo de memoria, orientada por la perspectiva de la inculturación en la fe. Las siguientes fichas y otros materiales dan cuenta de este comentario.

SECULARIZACIÓN

Situaciones	Creencias tradicionales	Propuestas de los misioneros	Efectos
escasez de alimentos	desequilibrio falta de relación armónica con el mundo de los espíritus chamón + tlaqāyāgāva → migrar	mejorar técnicas expandir agricultura retribuir dinero por trabajo	asuntos económicos / acti religiosas
apropiación del saber	Infusión de poder revelación del espir. comp. sueños - visiones universo estratificado comunicación de seres esp.	<u>método</u> = Ver cómo trabajo misioneros aprendizaje = concentración + razonamiento <u>contenido</u> ser creador Universo → leyes físicas - causa/efecto	"desencantar" intelectualización cuestionar cosmovisión
enfermedades	causas intencionales "daño", responsables introducción de objetos pérdida del alma chamones, brujos	causas físicas, naturales no hay intención, sino gérmenes diagnóstico adecuado uso de medicinas proceso predecible, controlable por medios naturales	desconfianza de los poderes espirituales

el enfoque intercultural tiene como origen el proceso de

Cuadro de doble entrada del proceso de secularización sufrido por la comunidad indígena en tres matrices fundamentales de la identidad.

Experiencia inconclusa: Alfabetización en Toba

<p>casa</p> <ul style="list-style-type: none"> ima' - mi casa arma' - tu casa ima' - su casa nima' - casa de alguien 	<p>dibujos "escolares"</p>	<p>ima' = mi lugar mi sitio</p> <p>casa ≠ vivienda</p>
<p>aviag</p> <p>variedad de</p>	<ul style="list-style-type: none"> árboles (5 mapic) enredaderas flores frutos animales (salto tigre-león) miel (14 stajās) 	<p>dibujos espontáneos originales festivos</p> <p>Widaq = la casa grande la casa de todos</p>

espacio vital
tierra
posesión - propiedad

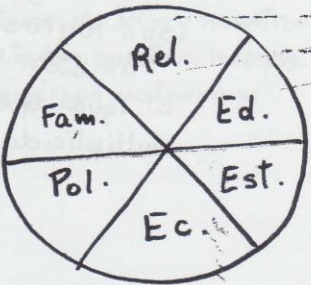
¿bilingüe e intercultural?

Registro de su propuesta de alfabetización bilingüe. Esquemas utilizados para enseñar en clave intercultural.

CULTURA

Preguntas fundamentales

- ¿Quiénes viven conmigo? — lo familiar
- ¿Qué otros grupos hay? — lo político
- ¿Para qué sirven las cosas? — lo económico
- ¿Qué siento adentro? — lo estético
- ¿Cómo transmitir lo que sé? — lo educativo
- ¿Qué sentido tiene todo esto? — lo religioso



Tipos de preguntas empleadas por la hermana Mercedes para trabajar.

Ñatannaq

<p>'Am qarta'a mayi qoneto'ot na piquem 'enauac qay'i oqoren ra'ar'enagat Na anamogaño' qome ra'ar'onataga naga ya qto' i'ot ra'ar'aglac' enauac nem huatalec ana' alhua 'esta'am nam hueto'ot na piquem Na qomi' ana' nana cam cho chaq huani qonac na naq Qataq tava pala got dam qara soua gasait, cho'ayi qomi' nataq'en sepataq' enauac nam qomi qai' oteque qovem.</p>	<p>Tú, nuestro Padre, estás debajo del cielo Todos alaben tu Nombre Continúa mandando hacia abajo después tu trabajo para que todos hagan lo que estás queriendo todo los que están sobre la tierra. igual los que están debajo del cielo. Que nos des abundante comida este día. Y tú borres nuestra culpa, porque nosotros también borramos toda la maldad que hacen contra nosotros.</p>
--	--

La traducción bilingüe como estrategia de enseñanza de inculturación en la fe.

Plegarias

la ñaqaya, quero ñashilaqta't (hola hermanos, hace mucho que no nos saludamos)

ca ñaqaya, ñaq ayem 'antel'a (hermano ausente, continuo protegiéndome)

'avchoğoren añi nala' (ten piedad, Sol)

'avchoğorem ñi ca'agoğoic (ten piedad, Luna)

imata'a' na (dueño y soberano de todo)

ñi imatalec na (Dios)

Ita'a (su Dios) ñi Ita'a Dios

ñi qad'ot (nuestro cuidador)

Plegaria creada por Mercedes Silva, en ella se encuentran los rastros de la "Cántico a las criaturas del siglo XX, trabajadas su la biografía. La plegaria de San Francisco de Asís, como la cosmovisión Qom presentan un vínculo profundo de las criaturas con la naturaleza.

Lc 2, 29-32

<p>naqui ñachasbtōgac</p> <p>cha'ayi ipachhigui ram'ad'aqtac</p> <p>meyi 'avchoğa napecot,</p> <p>co'olloğochiyi nou adlatac</p> <p>cha'ayi ayim ñima'at' naqui</p> <p>ra savaachigui nam gars'alōgagui</p> <p>meyi a'ñagui</p> <p>ra avatağalec 'enavac</p> <p>na shi'yağavapi</p> <p>Ñe meyi</p> <p>natag'en i'ot ra lli'oxoyic</p> <p>nam israel</p>	<p>Tú mi jefe</p> <p>ahora puede que me des el fin de mi vida (estar pasado)</p> <p>porque se cumple tu palabra</p> <p>que prometiste</p> <p>antes a tu siervo</p> <p>Porque yo completo (personalmente)</p> <p>veo bien este nuestro salvador.</p> <p>el cual tú colocaste</p> <p>como jefe (guía)</p> <p>de todas las gentes.</p> <p>El mismo parece lámpara</p> <p>que ilumina a los no israel</p> <p>También él causa</p> <p>la gloria de los hijos de Israel</p> <p>los cuales tu propiedad</p>
--	--

Plegaria del evangelio (Lc. 11, 2-4) en lengua materna

'Am qat'a'a mayi qoneto'ot na piguem,
 'enavac qa'yi' o'goren 'a'ar'enagat.
 Na 'anama'gãno' gome ra'ar'onata'gãna'gãac,
 yaqto' i'ot ra'ar'aqtac 'enavac
 nam huetalec ana 'alhva,
 'eeta'am nam huet'o't na piguem.
 Na qomi' 'anañanema cam chochaq
 huan'i qonoq na na'ag.
 Qataq 'avapala'gãt dam qarasova'gãshit,
 cha'ayi qomi' nataq'en
 sapala'gãtaq* 'enavac nam qomi'
 qai'oteque qavem.
 Qataq sa ishit qome ra qomi'
 'avashingueta ca qani' iguenataguoc,
 chaqtata ra qomi' antelaqna' agueta
 ca sa ya'ya ma'gãni.

A'i' = NO

(Lc. 11, 2-4)

Historias

Conversiones

"En los cuatro años siguientes (después de 1941) Dios nos dio una cosecha de almas
 entre los indios Tebas, y hoy día hay más de 10.000 que adoran a un Dios vivo y no
 al sol y a la luna. Unos 3.000 de ellos han seguido al Señor en el bautismo y están
 tomando la Santa Comunión cada mes. Estos indios deben esperar de 6 meses a un
 año antes de ser bautizados a fin de probar su sinceridad y para mostrar el fruto de
 su renacimiento." (John Lager, 1946)

Postulado básico de la Nueva Economía

El desarrollo se refiere a las personas, no a los objetos.

1. ¿Cómo puede establecerse que un determinado proceso de desarrollo es mejor que otro?
El mejor es el que permite elevar más la calidad de vida.
2. ¿Qué determina la calidad de vida de las personas?
La calidad de vida depende de las posibilidades de satisfacer adecuadamente sus necesidades humanas fundamentales.
3. ¿Cuáles son esas necesidades fundamentales?
¿Quién decide cuáles son?

La Economía descalza - Max - Neef
(p. 239)

Materiales de trabajo para los talleres con la comunidad

ejemplos		
Fam.	¿son más parientes? cuáles la familia ¿Quiénes la forman?	<ul style="list-style-type: none"> — Familia restringida — familias extensas <p>procurar el bienestar de parientes</p>
Polit.	¿cómo se reparte el poder	<ul style="list-style-type: none"> — la autoridad manda — el más sabio recoge el consenso
Rel.	¿cuál es el sentido de la vida?	<ul style="list-style-type: none"> —
Ec -	¿cómo circulan los bienes	<ul style="list-style-type: none"> — el rico es el que guarda — rico es el que reparte
Ed,	alrededor del fuego	<ul style="list-style-type: none"> — confía en la orden: no te acerques — confía en la experiencia: si se quemó hoy, nunca
Est.	¿cómo expresa sus sentim.	<ul style="list-style-type: none"> — arte - trabajo — la hay una sola manera de hacer las cosas → hacer

Comparaciones entre las formas culturales diferentes

Postulados de la economía aborigen

1. Los bienes necesarios ya existen, sólo es preciso buscarlos.
2. Los bienes están presentes en cantidades suficientes.
3. No es ventaja transformar la naturaleza, mejor es integrarse.
4. Es posible apropiarse de los recursos con:
técnicas prácticas
y técnicas mágicas
5. Hay que tomar solamente aquellos bienes que se necesitan.
6. Los que no se usan deben quedar donde están.
7. Lo que se consigue es para distribuir entre todos.
8. Cada uno debe recibir ^{una} parte igual a la de los demás.
9. Cuando hay mucho se hace ~~una~~ fiesta.
10. Toda persona que nace tiene derecho a estrenar el mundo.

La economía aborigen: postulados

Criterios

- 1) Casi todas las necesidades vitales pueden encontrar su respuesta en los recursos locales (humanos y naturales)
- 2) La mejor ayuda es la que menos cosas y dinero trae del exterior y más recursos descubre y utiliza del interior de una comunidad determinada.
- 3) Cada vez que un aporte exterior toma el lugar de un recurso local existente está empeorando la situación de la comunidad.

La Hist. Oficial para acabar con un Pueblo
Yvon Sondag

Sentido de la propiedad

- ④ "Nos matan porque trabajamos juntos, comemos juntos, vivimos juntos, soñamos juntos" (indio maya) guatemalteco
- ② "La propiedad comunitaria resulta peligrosa para el desarrollo del sistema de libre empresa" (Congreso de los EEUU para justificar usurpación de tierras sioux) siglo 19
- ③ "Las comunidades son incompatibles con el progreso de la economía nacional" (Pinochet al obligar a los mapuches a parcelar la tierra marzo 1979)
- ① "... es legítimo someter a los indios porque son seres inferiores que practican guerras, sacrificios humanos, prácticas sexuales aberrantes y no tienen propiedad privada." Juan Ginés de Sepúlveda - 1551 (en disputa con B. de las Casas)

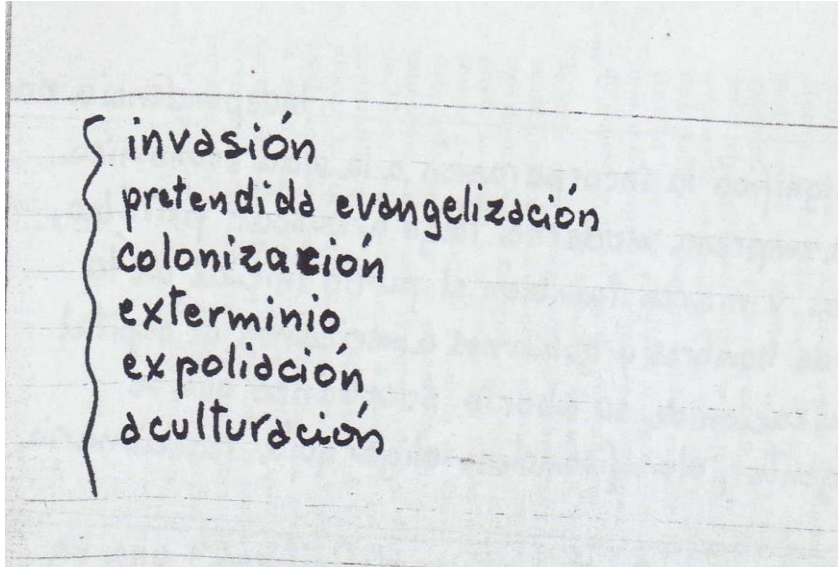
La tierra como centro de interés

Independencia no

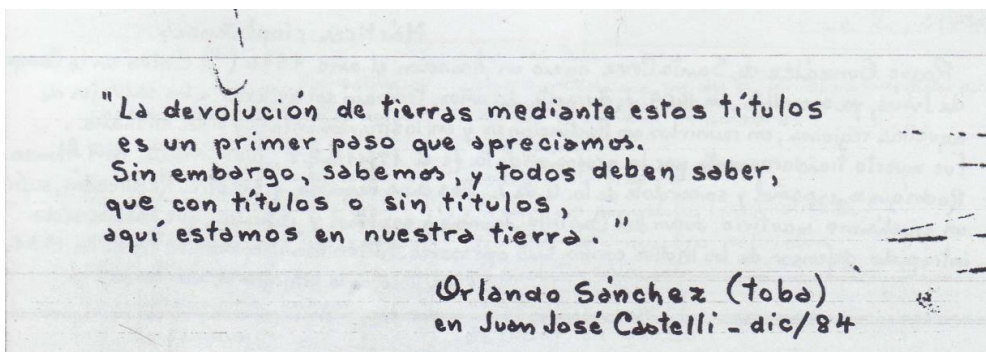
La época independiente significó la incorporación a la vida económica de enormes zonas donde la empresa moderna llegó a buscar petróleo, caucho, madera, café, etc. y marcó también el punto inicial de la subestimación y subjeción de hombres y gobiernos americanos al capital imperialista y a la organización de su aborto sucedáneo que se entroniza como élite dirigente, clasificándose oligarquía reaccionaria y opresora.

Dentro del proceso se plantearon 2 alternativas definitivas: una ya se cumplió, es la extinción del indio rebelde; la otra es la proletarización del indio manso.

Nélida Prieto



Lista de hechos para desarrollar sus talleres



RESISTENCIA • Lunes 2 de Mayo de 2016 • NORTE • SIETE DIAS EN LA EDUCACIÓN • PAGINA 29

Docente chaqueño fue distinguido en Rosario por su compromiso con la educación bilingüe intercultural

El profesor Orlando Sánchez fue distinguido como Doctor Honoris Causa por su extensa labor en favor de la integración intercultural. La distinción fue otorgada por la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL) en Rosario.

En 241 escuelas del Chaco el 90% de los alumnos son originarios que hablan 79 comunidades. Él es profesor de larga trayectoria y comprometido con la educación bilingüe.

Sánchez es Presidente Roque Sáenz Peña, coordina el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborígen (CIMA) y además de recibir la distinción diseñó el "Testimonio y compromiso" en el Centro Educativo Latinoamericano (CEL). Trabajamos en la reglamentación de la educación bilingüe intercultural y para asegurar los derechos laborales de nuestros docentes en el Estado. Además de reglamentar el trabajo docente es necesario que el Estado decida crear cargos", indicó al referirse a los temas pendientes.

Un nuevo censo

En su disertación Sánchez resaltó la lucha de los "tierras indígenas que participaron las grandes asambleas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), de los Estados Americanos (OEA), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que gestaron el reconocimiento de los principios de derecho y autodeterminación de los pueblos indígenas del mundo".

En cuanto a la situación actual de las comunidades pluriétnicas que clasifica y cataloga y haga visible a los tres pueblos. En 1984 y 1985 la Dirección del Aborigen registró a 26.100 chaqueños identificados con ellos. 23.800 con, 6.700 wichís y 7.800 moqui.

"En los más de 79 asentamientos rurales, del

El docente Orlando Sánchez recibe el doctorado entregado por Silvia Rothberg de la Asociación de la UCEL.

del guaraní y que significa "herencia", por la cantidad de repartir esa parte la cultura. En tanto que la palabra omi deriva de "hombre" y es propia de los habitantes de la lengua de esa cultura.

El docente, de 75 años, nació en Fátima del Indio y labor educativa lo llevó a divulgar la cultura e idioma de las comunidades originarias. Es uno de los impulsores para que la Universidad Nacional

de Asunción Aborígenes del Senado de la Nación y también ayudó a impulsar la Bilingüe.

En el Chaco

En su ponencia explicó que en el Chaco la educación bilingüe intercultural indígena se implementa en escuelas con mayoría de alumnos de comunidades originarias. Que en 2008 se creó una coordinación conformada por un docente de los pueblos omi, wichí y moqui, miembros del Instituto del Aborigen Chaqueño, y un representante ministerial. Y en 2010 comenzó a funcionar la Subsecretaría de Interculturalidad y Plurilingüismo y la dirección de interculturalidad, que coordina Sánchez.

Hace dos años la Legislatura chaqueña sancionó una ley (la 7448) que "garantiza oportunidades educativas a partir de la implementación de un paradigma pedagógico respecto la identidad y cultura propias de los pueblos".

También promovió la participación democrática e implementar nuevas estrategias para reconstruir una nueva relación docente alumnos, padres, comunidad y cónsocio comunitario indígena.

Las propuestas del proyecto nacieron en jornadas de debate realizadas en 2011 y 2013, en Sáenz Peña, Paraná del Indio, Villa Ángel, Juan José Castelli, Mision Nueva Pompeya y Resistencia, además de sesiones de los docentes y funcionarios de Educación.

En Rosario

El viernes 6 de mayo se presentó en Rosario Cultura omi, un documental dirigido y producido por Stella Vogli, que registra parte del patrimonio heredado por una parte de los habitantes de Rosario. El avance se puede ver en youtube (https://

Orlando Sánchez referente importante de los pueblos indígenas del Chaco. Estudió en el CIFMA para profesor bilingüe, alumno de Mercedes Silva a fines de los

años 80' con quien trabajó amistad. Consultor para el área de EIB del Ministerio de la provincia del Chaco.

OTRA CULTURA, OTRA HISTORIA

Por querer salvar al Indio - como si hubiera caído en un pozo del que hoy que se saca a cualquier precio - nos dedicamos a ayudas que parecen muy sensatas (como la producción alimenticia para el autoconsumo o el incremento de las obras de salud), y nos olvidamos de los diversos componentes de su historia pasada y de su situación compleja de hoy.
Y este último factor condiciona directamente el éxito del primero. (p. 38)

Confío en que el lector, con su propia experiencia o información, esté tan convencido como yo de que ninguna colaboración o ayuda para con el indígena puede dar resultados si, al mismo tiempo, no enfrentamos el problema complejo de las relaciones interétnicas con su sustrato histórico y si ambos seguimos fingiendo que "somos todos hermanos", lo que quisiera decir a la vez que somos parientes y que no ha pasado nada entre nosotros. (p. 20)

La Hist. Oficial para acabar con un Pueblo
Y von Sondag

TIERRA del INDIO

... los Indios chaqueños pueden y quieren aceptar varias formas de convivencia, pues saben que existen valores en cada cultura y que la puesta en común de los mejores valores de cada una puede mejorar mutuamente a ambos mundos.

Dicen también que no están dispuestos a recuperar lo suyo con los mismos métodos que usaron los que usurparon su territorio.

Por supuesto, ellos no buscan ninguna forma de intimidar o agredir a los hijos de inmigrantes que ocupan ahora una gran parte de su antiguo dominio. Saben que muchos inmigrantes fueron, ellos también, engañados cuando se les invitó a venir aquí a colonizar y explotar "tierras de nadie".

Pero los Indios más lúcidos rechazan el planteo oficial de "entrega de tierra" (no se habla de restitución), como si el Indio fuera un colono cualquiera.

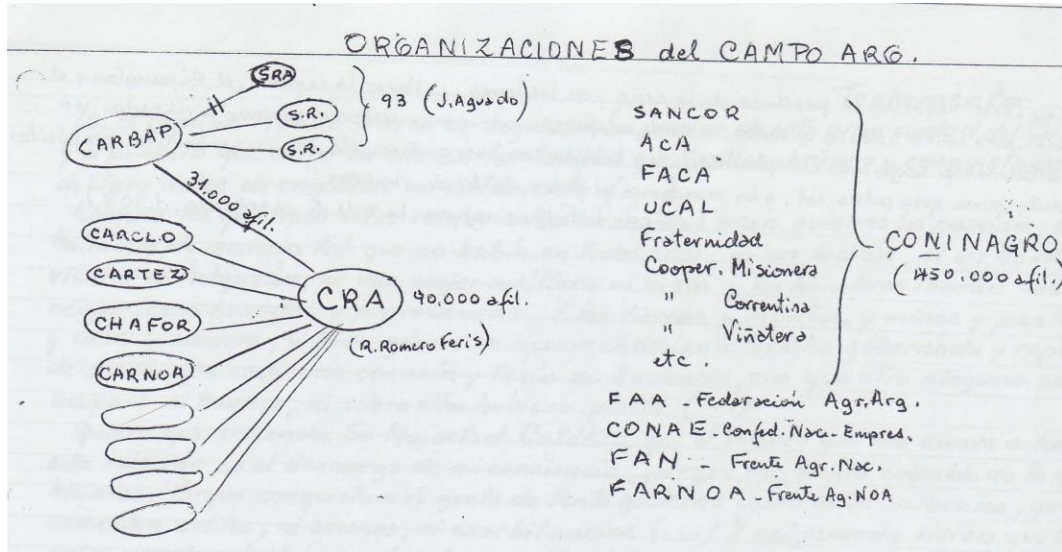
No aceptan que sea el Gobierno que pretenda definir ahora cuáles son las necesidades económicas del indio y de su familia, y cuántas hectáreas conviene concederles un día u otro.

El único espacio todavía no alienado del territorio chaqueño es lo que el Gobierno llama "tierra fiscal". Como hemos dicho, para ellos tierra fiscal

no quiere decir "tierra de nadie" o "tierra del Estado", sino TIERRA del INDIO. (p. 31-32)

(La Hist. Oficial para acabar con un pueblo)
Y von Sondag

La organización de la comunidad indígena bajo formas occidentales, fue un desafío que Mercedes Silva encaró durante los años que vivió con los Qom.



El desarrollo de las comunidades indígenas lo concebía desde un enfoque económico acorde con la cosmovisión

Desarrollo

El tipo de DESARROLLO en el cual creemos y que buscamos, supone un humanismo ecológico integral. Ninguno de los sistemas actuales lo proporciona, ni tiene la capacidad de corregirse a sí mismo (para poder proporcionarlos) sin perder su identidad. Y, puesto que no creo que ninguno de los sistemas actuales pretenda auto-eliminarse, he dejado de creer en el valor de cualquier medida correctiva. Ya no se trata de corregir lo existente, esa oportunidad se perdió hace mucho tiempo. Ya no se trata de agregar nuevas variables a los antiguos modelos mecanicistas. Se trata de rehacer muchos cosas partiendo de cero y de concebir posibilidades radicalmente diferentes. Se trata de comprender que si el papel de los humanos es el de establecer los valores, el papel de la naturaleza es el de establecer las reglas.

El asunto radica en pasar de la mera explotación de la naturaleza y de los más pobres del mundo, a una integración e interdependencia creativas y orgánicas. Se trata de llevar los sectores "invisibles" a la primera plana de la vida y permitirles que finalmente se manifiesten y "hagan lo suyo". Se trata de una redistribución drástica del poder, por medio de la organización comunal horizontal. Se trata de pasar de un gigantismo destructivo a una pequeñez creativa.

(pág. 63)
La Economía Descalza
Manfred Max-Neef
Ed. Nordan - Comunidad'

Cronología de la presencia de iglesias evangélicas realizada por Mercedes Silva

Misiones entre los Tobas	
<u>Anglicanas</u>	
Algarrobal (Salta)	1915
San Andrés (Fsa)	1926
Sombrero Negro (Fsa)	1930
San Patricio (Salta)	1934
Pozo Yacaré (Fsa)	1938
Santa María (Salta)	1940
Le Pez (Salta)	1944
<u>Gracia y Gloria</u>	
El Zapallar (Chaco)	1943
Siete Árboles (Chaco)	1943
E. del Campo (Fsa)	1944
Formosa (Fsa)	1944
Laguna Mala (Fsa)	1944
Ibarreta (Fsa)	1944
<u>Go Ye</u>	
<u>Menonita</u>	
Tres Isletas, Legua 15 (Chaco)	1943
Aguará, NamCum (Chaco)	1943
Legua 17 (Chaco)	1944
<u>Resistencia (Chaco)</u>	
Resistencia (Chaco)	1941
Makallé (Chaco)	1936
Las Palmas (Chaco)	1943
Pampa del Indio (Chaco)	1945
Margarita Belén (Chaco)	1945

Conversiones

"En los cuatro años siguientes (después de 1941) Dios nos dio una cosecha de almas entre los indios Tobas, y hoy día hay más de 10.000 que adoran a un Dios vivo y no al sol y a la luna. Unos 3.000 de ellos han seguido al Señor en el bautismo y están tomando la Santa Comunión cada mes. Estos indios deben esperar de 6 meses a un año antes de ser bautizados a fin de probar su sinceridad y para mostrar el fruto de su renacimiento." (John Lagar, 1946)

La hermana Mercedes tenía en alta estima los valores de los indígenas y su sentido del bien para con la comunidad. Consideraba ultrajante lo que la conquista significó para sus costumbres.

Testamento

"Yo, el capitán Mancio Sierra de Leguizamón, vecino de esta gran ciudad del Cuzco y el primero que entró en ella en los tiempos que la descubrimos y conquistamos, declaro antes de empezar mi testamento (...)

Cuando les quitamos estos reinos a los Incas, que eran quienes los poseían, los hallamos de manera tal que no había en todos ellos, ni un ladrón, ni un hombre vicioso ni holgazán, ni una mujer adúltera ni mala y los hombres tenían sus ocupaciones honestas y provechosas. Y las tierras y montes, y minas y pastos, y caza y madera, y todo género de aprovechamiento estaba gobernado y repartido de suerte que cada uno conocía y tenía su hacienda, sin que otro ninguno se la ocupase ni tomase, ni sobre ellos hubiera pleito. (...)

Quiero que entienda Su Majestad Católica que el intento que me mueve a hacer esta relación es el descargo de mi conciencia, porque me siento culpable de lo que hicimos. Porque conquistamos gente de tanto gobierno como estos naturales, que nunca cometían delitos, ni excesos, ni exorbitancias (...). Y así, cuando vieron que había entre nosotros ladrones y hombres que incitaban a pecar a sus mujeres e hijas, nos tuvieron en poco, por el mal ejemplo que les hemos dado en todo. Así se vino

abajo este reino en ofensa de Dios (...). Esta situación requiere remedio.

- Dirigido a Felipe II, año 1600 -

"Avrá cuatro años que, para acabar de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente que lo codicia de los españoles sacrificada a su dios y es una mina de plata que se llama Potosí. Domingo de Sto. Tomás, 1^{er} Obispo de La Plata (Sucre)

Trabajó puntiliosamente con documentos de archivo sobre la conquista del Chaco, registrando aquellos pasajes que dejaban al desnudo la moral del blanco.

... Pero llevarles la prédica de la cruz y de las leyes... llevar la espada, el Remington y el máuser para convertirlos en gusanos, no ha de calificarse como muy fraternal ni muy civilizado. Probablemente seguiremos cumpliendo la ley bíblica con enérgico respeto a sus significativos propósitos "Memento homo quia pulvis est, y los mandamos al polvo de donde vinieron"

(Genl. I. Fotheringham, La vida de un soldado, 1908)

Listado de preguntas utilizadas para sus talleres de historia.

Qué está sucediendo en el Chaco desde hace 5 siglos

- 1 - Los que llegaron desde el mar: el mazo de naipes.
- 2 - Cómo funcionaba el sistema: las reglas del juego
- 3 - Cómo se proyectó España sobre América: el juego de las reglas
- 4 - El partido Chaco-España: 3 siglos y $\frac{1}{2}$ de empate
- 5 - El partido Chaco-Argentina: la suerte está echada.
- 6 - "El día después..." año 500.

Ejemplo de Cirilo y Metodio

"El evangelio no lleva al empobrecimiento o desaparición de todo lo que cada hombre, pueblo y nación, y cada cultura en la historia, reconocen y realizan como bien, verdad y belleza.

Es más, el evangelio induce a asimilar y desarrollar todos estos valores, a vivirlos con magnanimidad y alegría y a completarlos con la misteriosa y sublime luz de la revelación." (El sentido católico de la Iglesia)

"Precisamente por tal motivo (compartir la suerte del pueblo eslavo) consideraron una cosa normal tomar una posición clara en todos los conflictos que entonces perturbaban las sociedades eslavas en vías de organización, asumiendo como suyas las dificultades y los problemas, inevitables en unos pueblos que defendían su propia identidad bajo la presión militar y cultural del nuevo imperio romano-germánico, e intentaban rechazar aquellas formas de vida que consideraban extrañas." (Heraldo del Evangelio)

Encíclica "Slavorum Apostoli"
Juan Pablo II - 1985

El uso de la lengua eslava como instrumento de transmisión del mensaje de Cristo y de recíproca comprensión (entre la Iglesia bizantina y los eslavos orientales) tuvo una influencia positiva en su misma difusión y desarrollo. Recibió un impulso por su transformación interna y por su progresiva elevación, llegando a ser lengua literaria y, por tanto, uno de los factores más importantes y decisivos para la cultura de una nación, así como para su identidad y su fuerza espiritual. En el territorio de la Rus este proceso resultó muy duradero y dio frutos abundantísimos. De ese modo el cristianismo fue una respuesta a las aspiraciones de los hombres a la verdad, al saber y al desarrollo autónomo sobre la base de la inspiración evangélica y del dinamismo de la revelación.

Evangelio in mundum - p. 6
Milenio del bautismo de la Rus de Kiev
Juan Pablo II

Esta controversia teológica, y sólo ella, constituye la materia de las páginas que ahora presentamos. Su contexto histórico es cada vez mejor conocido gracias a valiosos trabajos publicados en los últimos años. Ellos nos permiten tener una idea más exacta de ese agitado y apasionado S. XVI, y nos ayudan a tratar con mayor provecho el tema escogido: la confrontación entre dos perspectivas teológicas. Efectivamente, desde el inicio de la presencia del Evangelio en las Indias tenemos frente a frente dos maneras de entender a Cristo y su obra. De un lado se halla la justificación teológica de presencia europea; ella se basa en lo que se considera la función providencial de las riquezas de las Indias. Del otro, está una perspectiva cristológica centrada en el Evangelio, que arranca históricamente de los pobres de estas tierras, los indios, y que denuncia como idolátrica la primera posición. Bíblicamente hablando tenemos al oro, Mamón, opuesto a Dios.

Las Casas construye precisamente su teología a partir de la convicción de que no es posible servir a dos señores. Es necesario escoger. Esta alternativa sigue vigente - en formas más sutiles - en nuestro tiempo. También ahora es obligado optar. La fecha cercana del V Centenario nos lo recuerda con urgencia. (p. 21)

Gustavo Gutiérrez

Anotación de Fray Bartolomé de Las Casas sobre la justicia para con el indio.

X 1546

Carta a Felipe II

"Su Majestad es obligado, de precepto divino, a mandar poner todos los indios en su prístina libertad..."

"Los Obispos de Indias son de precepto divino obligados a insistir y negociar inoportunamente ante Su Magestad y su Real Consejo que mande librar de la opresión y tiranía que padecen los dichos indios... y sean restituidos a su prístina libertad y por esto, si fuere necesario, arriesgar las vidas".

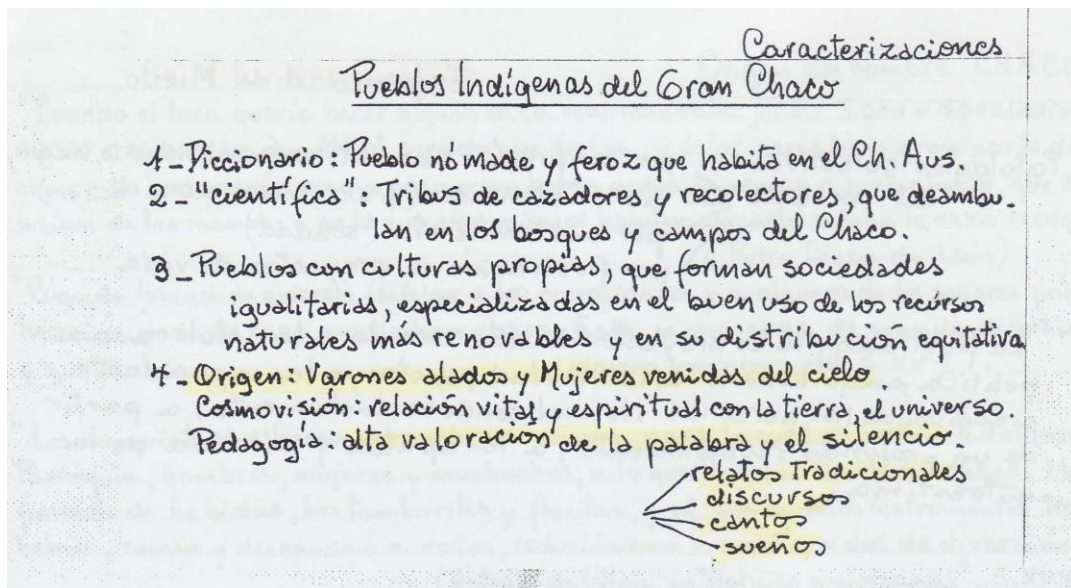
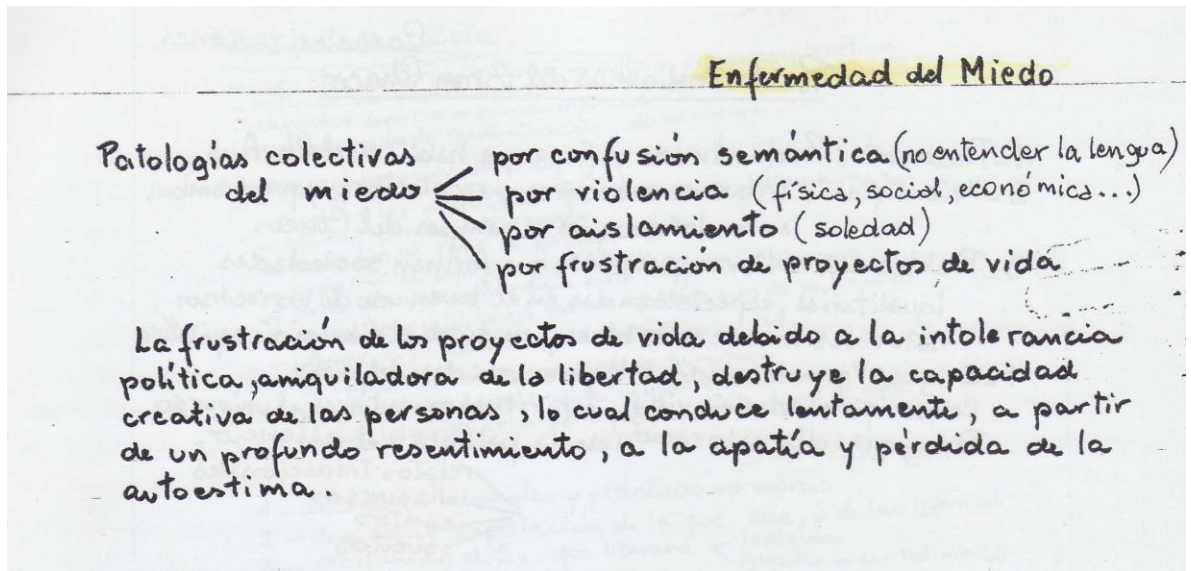
Fray Bartolomé de Las Casas

La conversión de los chaquenses

Según el P. José Cardiel de la Compañía de Jesús, uno de los más concienzudos estudiosos del problema aborigen en el Siglo XVIII, eran cuatro los factores que entorpecían la conversión de los indios del Chaco al catolicismo:

- a) su modo de vida libre e independiente que exigía a los misioneros una impropia tarea de catequización casi individual;
- b) sus hábitos seminómades producto del medio geográfico y de su economía de cazadores y recolectores, que hacía difícilísima su reducción a pueblos;
- c) su inclinación a la embriaguez, "vicio generalísimo en todos ellos";
- d) la multitud de idiomas que distinguían a las distintas "naciones" y la falta de una lengua general que facilitase a los misioneros su comunicación con ellos, como ocurría con el guaraní o el quechua en otras regiones.

Esquema sobre la Enfermedad del Miedo para sus talleres con la comunidad indígena



Resumen sobre los puntos sobresalientes del Documento de la Declaración de Barbados "Por la liberación del indígena", el 30 de enero de 1971. UNESCO.

Doc. Barbados - +1

Ideología colonialista

- carácter de discriminatorio → culturas paganas y heréticas
- naturaleza vicarial → justifica el sometimiento
- carácter espurio → esconde intereses
- son empresas de recolonización y dominación

Apoyar la liberación del indígena

- superar los mecanismos de colonización y alienación
- asumir posición de respeto
- poner fin al robo de propiedades
- suprimir el espíritu sectario
- poner fin a competencias entre confesiones religiosas
- no inculcar a los niños valores opuestos a los de su familia
- romper aislamiento pseudo moralista
- no ofrecer bienes a cambio de sumisión
- suspender la concentración en poblaciones
- no ser intermediarios para explotación de mano de obra.

Doc. Asunción

- 1 - abandonar ideologías y prácticas opresoras
- 2 - denunciar explotación de la soc. nac. y de las iglesias
- 3 - proclamar el Ev. que liberará ^{indígena} iglesia → dar testimonio

RACISMO SOCIAL

No es exagerado afirmar que, dentro de un mismo país y de un mismo grupo étnico, pueden darse formas de racismo social, cuando, p.ej., inmensas masas de campesinos pobres son tratados sin ninguna consideración por su dignidad y sus derechos, expulsados de sus tierras, explotados y mantenidos en un estado de inferioridad económica y social por propietarios omnipotentes, que gozan además de la inercia o la activa complicidad de las autoridades. Son nuevas formas de esclavitud, frecuentes en el Tercer Mundo. No hay mucha diferencia entre aquellos que consideran inferiores a otros hombres por razón de su raza, y aquellos que tratan como inferiores a sus propios conciudadanos cuya mano de obra explotan. Es necesario que, en este caso, los principios de justicia social sean eficazmente aplicados. Se evitará así, entre otros casos, que las clases demasiado privilegiadas lleguen a abrigar sentimientos propiamente "racistas" hacia los propios conciudadanos y encuentren en ello un pretexto más para mantener estructuras injustas.

Comisión Pontificia de

Doc. de Justicia y Paz
3/11/89

Preparación del mensaje de año nuevo de Monseñor Sueldo, obispo de Santiago del Estero

1989

Queridos hermanos cristianos, ¿no está sucediendo esto mismo entre nosotros?
¿No hay cada vez más grupos aborígenes que deambulan de un lugar a otro buscando el árbol bajo el cual vivirán, mientras las tierras se venden y se las entiende y utiliza sólo como un medio de producción, no descubriendo el sentido de identidad vital que tienen para ellos?...

No se trata del indio vago y sucio.
No se trata del coya especulador y ventajita.
Para nosotros se trata de hijos de Dios iguales en dignidad y unidos a nosotros en humanidad, lo deseamos o no.
Para nosotros se trata de una obra de justicia y responsabilidad, impregnada de amor.
No nos podemos lavar las manos diciendo que otros vean.
Eso no sería respuesta cristiana porque no es respuesta de fe.

Desde estos fundamentos: la dignidad de la persona y la unidad del género humano, el Santo Padre señala los derechos que tienen las minorías y también sus deberes.

Su primer derecho es el de EXISTIR, es el derecho de la VIDA.

Porque hay muchas formas de matar al prójimo y algunas son tan sutiles que pasan inadvertidas o se convierten en algo normal.

Una forma diaria y pública de asesinato: la falta de vivienda, la desnutrición, la falta de trabajo, el negar el trabajo, la indiferencia, y aquí deseo citar textualmente un párrafo del Mensaje que nos toca ^{a los saltados} muy de cerca, en carne viva: "Algunos pueblos, particularmente los calificados como autóctonos o aborígenes, han tenido siempre con su tierra una relación especial, que está unida a su misma identidad, a sus tradiciones tribales, culturales y religiosas. Cuando las poblaciones indígenas se ven privadas de su tierra pierden un elemento vital de su existencia y corren el riesgo de desaparecer como pueblo."

Saludo de Año Nuevo
Mons. Sueldo. 1/1/89

Sobre la responsabilidad de los pastores en la Dictadura

Responsabilidad de los pastores

¿Cuál fue en toda la espiral de violencia que se abatió sobre la Argentina, la postura de la Iglesia considerada en cuanto pueblo de Dios, del cual se dice que configura el 90% de la población?

¿Cómo se condujeron los fieles católicos presentes en los diferentes campos de la vida social?

¿En los medios de comunicación social? ¿En las Fuerzas Armadas y de seguridad? ¿En los gremios?

¿En las empresas? ¿En la docencia? ¿En las finanzas?

Personalmente opino que es imposible comprender toda la violencia - física, económica, cultural - vivida en la sociedad argentina, sin admitir una cierta apostasía práctica de los cristianos, en especial de las clases dirigentes, en lo concerniente a la moral social. Es decir, sin la complicidad de los mismos. ¿En cuáles crímenes? En todos... La apostasía práctica de la que hablamos nos lleva a reflexionar muy seriamente a lo que tenemos en el pueblo de Dios el papel de pastores en especial sobre la catequesis que hacemos, concerniente a la doctrina y moral social.

Surge obligada otra pregunta: ¿Y cuál fue en toda esta espiral de violencia la postura de la Iglesia considerada en sus órdenes jerárquicos, especialmente obispos y presbíteros?

... no podremos hacer una distinción maniquea del tenor siguiente: a) el pueblo de Dios en la Arg ha incurrido en una apostasía práctica en lo referente a su moral social; b) los pastores de la Igl. siempre y en todo momento estuvieron a la altura de su misión.

pág. 242

[Carmelo Gioia - Orientaciones sobre Instr. de Ratzinger]

La TIERRA en la Biblia

Gén. 2 - Dios es el dueño - el hombre es mandatario -

Dios - un pueblo - una tierra - "La tierra que yo te mostraré"

Ex. 3,7 - "La tierra que pisas es mía" - Concientización para que el oprimido grite a Dios.

"Yo estaré contigo" - "Yo soy me ha enviado" - éxodo = liberación → alianza

Ex. 20 - Corazón = sábado - "Mía es toda la tierra"

Dt. 6 - Esta tierra es un regalo = Apartarse del pueblo es ruina - Posesión de la tierra = Alianza
Cantos Siervo de Yavé -

Dt. 26 - Toda la tierra es mía - "Mi padre fue un arameo errante..."

"El forastero que vive contigo" - Propiedad mancomunada -

7 año de descanso → estado primor de al

Los reyes oprimen al pueblo -

"Los perros lamerán tu sangre" - lucha por la tierra =

El espíritu profético es un detonante =

"Ay de los que juntan casa con casa, campo con campo" -

Familias gringas 50 Has. quedan chicas y el aborigen se les da 5 Has.

"No ve la obra de Yavé" - El pueblo debe tener conciencia de su creatividad.

Proceso de interiorización = ANAVIM = encorvados =

Hechos - No aprecian la posesión sino la comunidad de bienes - Venden → repartir

?
actitud
frente a
la tierra
del Chaco

Carta Hebreos
"poseán esperando"
Salmo 36
Canto Anavim

como "guerreros"
de "guerreros"

Una CULTURA es útil para la sociedad que la forjó cuando

- permite la vida del grupo con mínimas patologías comunitarias
- se integra a los ecosistemas que ocupa
- asegura la supervivencia de las nuevas generaciones

Patrimonio cultural

{ formas de pensamiento
maneras de expresar sus ideas
de concebir el universo
y la vida

Tierra

{ herencia transmitida por sus antepasados
origen de una voluntad divina
espacio vital - donde viven
- desarrollan sus relaciones cult.
- perpetúan su identidad como pueblo

Lista con cronología de reducciones y fortines utilizadas en los talleres.

- GUARANÍES
- 1609 - reducciones jesuíticas ← Itatín, Guayra, Tape
- 1610 - ataque bandeirantes
- 1611 - piden autorización armarse
- 1630 - traslados: Guayra' → Itatín →
- 1639 - Se militarizan
- 1640 - Rey autoriza defensa
- 1641 - Mborore'
- 1750 - Permuta: E → P
- 1756 - Guerra Guaranítica: Tape →
- 1768 - Expulsión jesuitas
- 1777 - San Ildefonso: E ⇌ P
- 1801 - Guerra de los Naranjos: E G P
- 1817 - Invasión Chagas: A ⇌ P - Andresito
- 1820 - { B - colorados
P - campesinos
A - guerrilleros } ← Carandí, Ramoncito, Cabaníes
- 1851 - Alianza A → B
- 1865-70 - Triple Alianza
- LOS UNOS
- 1739 - Cangaipo
- 1744 - Frontera Río Salado
- 1777 - " Virrey Ceballos
- 1807 - Defensa Bs. As.
- 1810 - ~~Defensa Bs. As.~~ 19 Junta
- 1815 - Ley de Vagancia
- 1847 - San Martín
- 1820 - M. Rodríguez ← 3 compañías
Tratado de Paz
- 1833 - Rosas
- 1851 - Confederación India
Calficura' (Mapuche ni Mapuche)
- 1853 - Namuncurá jura Constitución
- 1860 - Rey de la Arica y Patagonia
- 1865 - Auxilio a Galeses
- 1867 - Ley Mitre: Río Negro
- 1879 - Roca - Finanzas Soc. Rural
- 1885 - Oje Sayhue que

Estudio sobre el espacio territorial. Material utilizado para los talleres de historia.

Mapa de 1866

No se conoce el interior del Chaco, sino por los relatos que hacen los indios.

Todas las exploraciones que se han hecho en esta región, desde fines del siglo XVI hasta el presente, generalmente han seguido las orillas del río Bermejo, zona bastante despejada, muy fértil, con bosques de palmeras yatay en lugares arenosos, con buenas pasturas en los terrenos más altos, bosques de especies muy variadas y, por último, en lugares pantanosos y próximos ya al río Paraná numerosos palmeres caranday.

La parte central del Chaco parece sembrada de racimos de bosques de quebracho y de lagunas tanto dulces como saladas.

La franja de tierra próxima al río Salado o Juramento es más salada y más seca que el resto. Tiene bosques espesos formados por especies espinosas en medio de los cuales existen algunas sendas naturales que dan paso a las invasiones de los indios.

Los principales tribus de esta región del Chaco son los tobos y los mocovís, que tienen bastante malas relaciones los unos con los otros.

Proclama del Gral. Benjamín Victorica

Compañeros:

Para saludar el estandarte nacional de la expedición, terminada nuestra campaña, lo enastamos en la lanza sangrienta del último cacique Toba que pagó con su vida el atentado de haber asaltado a uno de nuestros soldados y lo clavamos aquí, donde se ha resuelto la erección de un pueblo que llevará el nombre de Presidencia Roca, perpetuando la administración que ha resuelto los grandes problemas de la organización de la República y su engrandecimiento y progreso . . .

Los indígenas de las Tribus mocovíes, tobos y matacos que acaban de practicar el cimiento, donde vamos a colocar el acta de fundación del nuevo pueblo, muestran también que no hemos traído una guerra de exterminio y que nos apresuramos a construir los centros de progreso, para atraerlos como fuerzas vivas de la nación, bajo su amparo y sus beneficios . . .

1887

Anotaciones sobre legislación de Tierras en el Chaco

Leyes - Tierra en el Chaco -		
	Ley	Efectos
1876	n° 817 de Inmigración y Colonización (vigente hasta 1902)	234 pers. empr. consiguieron 15.569.717 en el país, 1.008.230 eran del Ch
1884	n° 1552 de Derechos Sucesorios ?	126 "ocupantes" → 1.112.899 Has. en el Chaco: 3 concesionarios → 52.500
1891	n° 1275 de remate de Tierras Fiscales (en Chaco, la Pampa, La Patagonia y Misiones)	40.000 Has. % → 5.951.876 Has. Chaco: 478.457 Has.
1903	n° 4167 - Gral. de Tierras	impulsaba la colonización
1908	n° 5559 - Fomento de los Territorios Nac.	tendido de líneas férreas y colonización

Lista de empresas propietarias de tierras

EMPRESAS LIDERES

Desmotadoras - Doebbeling y Cia. Fibravalva S.A. Total: 145 desm. instalada
 Comercial Belgo-Arg. S.A. Alpargatas 98 " activos
 Interat S.A. Cia. Grad. Fabril Financiera 11 desmot. manejadas
 Comar S.A. La Fabril (Bunge y Born) el 40,3%

Hilanderías - Grafe (Bunge y Born)
 Alpargatas Total: 61 hilanderías
 Tipoditi 6 hiland. manejan el 31%
 Flandria 15 " controlan el 57%
 Platex

Tejedurías - Grafe - prod. anual: \$2.000.000 m²
 Alpargatas Total - 2.559
 Algodonera Flandria 2 tejedurías manejan el 30%
 Costeler S.A.
 Italer S.A.
 Manufactura Algodonera Arg.
 Standard Textil S.A.

Mapas de estudio para los talleres de historia oral

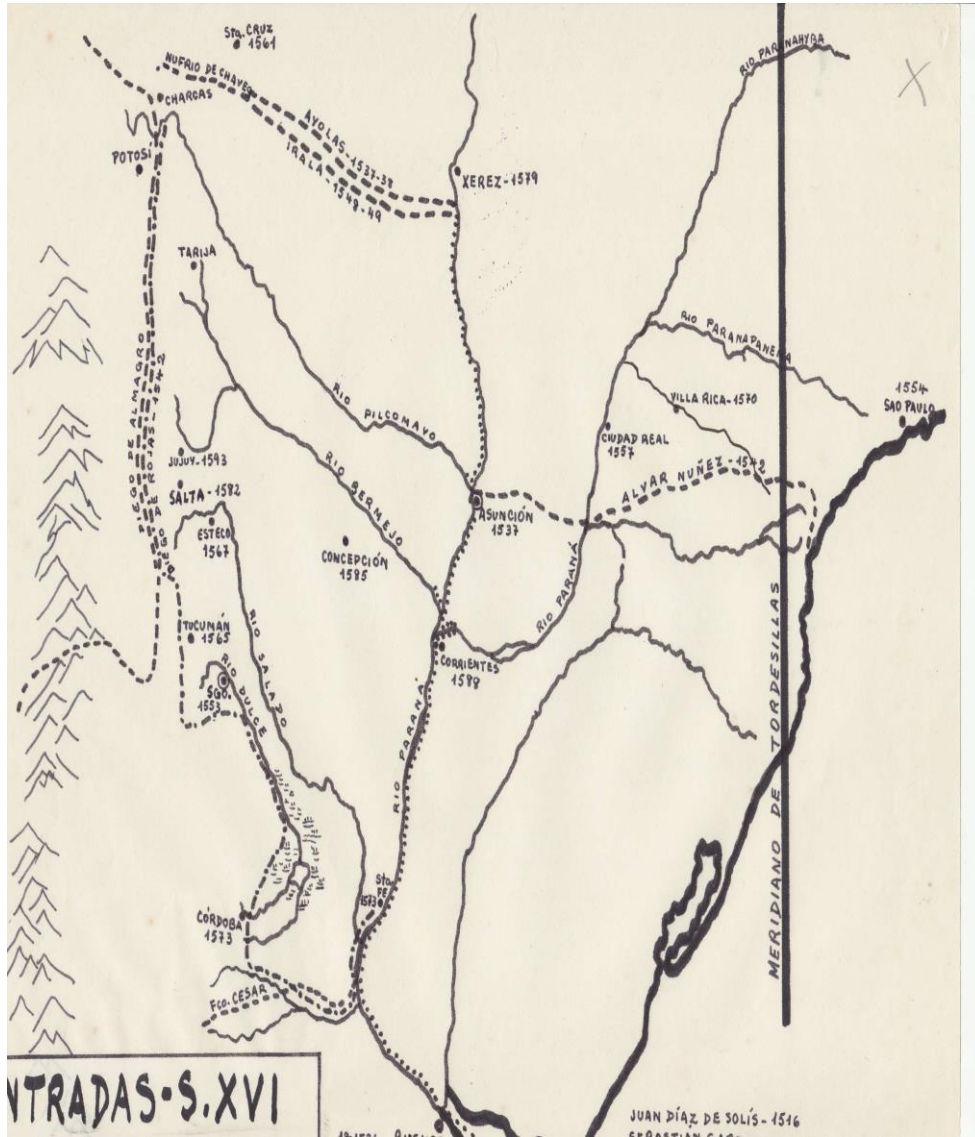


CRONOLOGIA DEL CRISTIANISMO DE LOS TOBAS

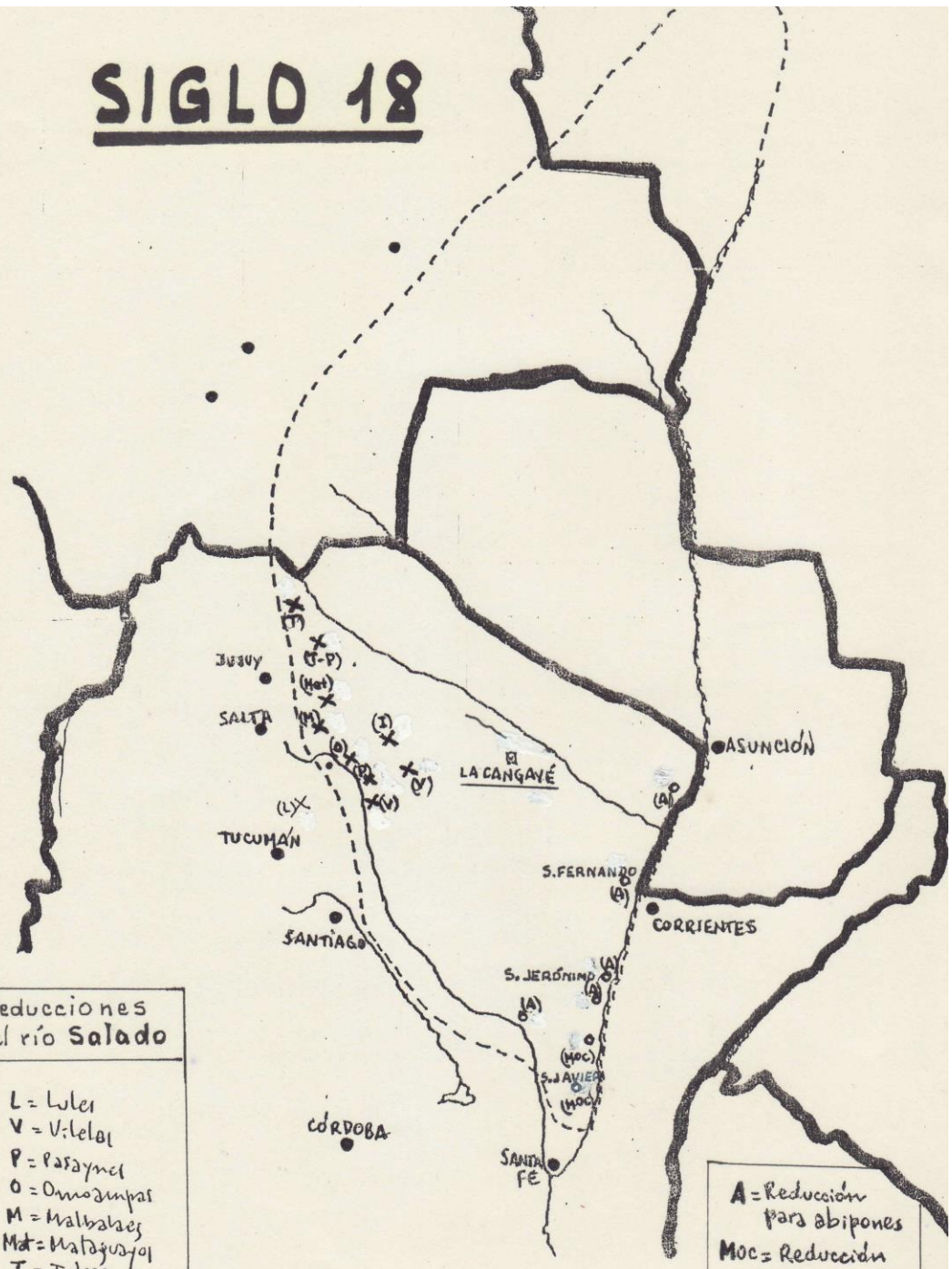
- 1492 Colón descubre los "índios americanos".
- 1526 Los tobas tuvieron su primer contacto con los blancos (hostilidad)
- 1593 Los jesuitas establecen una misión entre los tobas (destruida)
- 1767 Los jesuitas son expulsados de las colonias españolas.
- 1774 *El gobernador de Tucumán hace un tratado de paz con los aborígenes chaqueños*
- 1816 La argentina declara su independencia de España.
- 1884 "Exito" de las campañas al Chaco para someter a los indios.
- 1900 Misiones franciscanas entre los tobas (abandonadas después del '50)
- 1911 Reducciones del gobierno para los tobas.
- 1924 Sublevación de los tobas ^{re} ~~suprimida~~ en el Chaco.
- 1930 *Anglicanos desde Salta*
- 1932 Misión emanuel (luego gracia y gloria/nazareno) entre los tobas.
- 1940 Misión "Id" prende una chispa entre los tobas en Resistencia.
- 1943 Menonitas establecen una misión entre los tobas en el Chaco.
- 1953 Hay 100 miembros menonitas en tres congregaciones en el Chaco.
- 1954 Misión menonita "se convierte"; indígenas "librados"
- 1958 La Iglesia Evangélica Unida (IEU) es organizada con 800 miembros en 17 congregaciones.
- 1964 Metodistas comienzan una misión médica.
- 1968 IEU tiene 2,000 miembros en 40 congregaciones.
- 1977 Misión sueca relaciona ~~con~~ ^{con} IEU con fondos.
- 1978 Nuevo Testamento en Toba completado.
- 1983 Nuevo Testamento en Mocoví completado.
Presidente de la IEU se relaciona con movimiento de derechos indígenas.
Democracia vuelve a la Argentina.
- 1984 Católicos forman ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen)
- 1987 Nuevo Testamento en Pilagá completado
- 1988 IEU con app. 4,500 miembros en 120 congregaciones

<u>GRUPO</u>	<u>POBLACION (est.)</u>	<u>ADULTOS BAUTIZADOS (est.)</u>	
GUAYCURU {	TOBA	30,000-50,000	} mayoría con IEU
	PILAGA	3,000- 5,000	
	MOCOVI	2,000- 3,000	
	WICHI (Mataco)	40,000-60,000	} <u>14.000</u> (anglicanos)
			<i>con 76 iglesias (197:</i>

En 1865 había 450,000 aborígenes en la provincia del Chaco y 230 blancos.
Ahora hay 675,000 blancos y 24,000 indígenas. (Acción)



SIGLO 18



Reducciones
del río Salado

L = Lulei
V = V:lulai
P = Pasaynel
O = Omosimpas
M = Malbaleses
Mat = Mataguas-foi
T = Tobas
T-P = Toba-p:lazds

A = Reducción
para abipones
Moc = Reducción
para mocovíes
R. del Paraná

El cerco de reducciones

Registros correspondientes al trabajo de campo Pertenecientes a Sylvia Sandoval

Árbol familiar⁸⁶

Sylvia: el tema del árbol, vos hablabas de la familia. ¿Te acordás que Uds. Pintan el árbol qom para representar la familia?

Aureliana: es como representamos ese árbol que tiene sus raíces. Las flores...lo que yo me acuerdo es que nosotros dibujamos un árbol que representamos a la familia, de los abuelos, tatarabuelos y bueno después pintamos los hijos, después la reproducción. Como nuestros hijos, nuestros nietos. Los colores del marrón, del verde, del rosado, las flores por ej. Y eso lo que nosotros tomamos, el ejemplo del árbol.

En el árbol están solamente las familias de Aureliana y Juana con sus hijos o hay una comunidad. Hay varias familias, la comunidad. para nosotros es importante empezar la comunidad.

Juana: para el árbol nosotros cuando hicimos fue importante rescatar cuáles fueron nuestros abuelos, de dónde venían. Por ejemplo. Los padres de mi madre y de mi padre como se llamaban, cuáles eran sus nombres, si eran de la misma etnia qom, eso tuvimos que investigar primero. Y después vienen nuestros padres, mi mamá y mi papá. Luego de ahí venimos nosotras, las madres que estamos trabajando. Nosotras tenemos nuestros nombres algunos en qom y otras en castellano. Y después de ahí vienen nuestros hijos, están los nombres algunos ya en qom y en castellano. Nuestros hijos tienen sus hijos, ahí están las flores, del árbol. Ahí están los nombres de los chicos. Ahí nos damos cuenta nosotras las madres, que van cambiando los nombres, entran los nombres extranjeros. Como que cambio el nombre en qom en castellano y en extranjero. Pensamos porqué nuestros nietos en este momento están con esos nombres. Teníamos que mirar hacia atrás como se llamaban registrar los nombres de nuestros abuelos y bisabuelos, para poder anotar de nuevo. Poner los nombres en qom a los chicos nuevos. Ese trabajo no fue tan fácil, fue un trabajo muy, que tuvimos que hacer mucho esfuerzo, digamos, sacrificio, digo escarbar de dónde venían nuestros abuelos, quienes fueron, como se llamaban, donde vivían, todo eso teníamos que investigar, para hacer nuestro árbol. Y para nosotras no fue tan fácil. Porque hubo algunas compañeras nuestras que no pudieron

⁸⁶ 2015-2018- Directora PI H001 “Las Prácticas de Maternaje Qom y su aporte a la formación de grado en Educación Bilingüe Intercultural en contextos sociales con Pueblos Indígenas. Tercera Etapa”. Co Directora: Mgter. Inda María Cristina. Resol. N° 984/14 (10-Diciembre) C.S. Secretaría General de Ciencia y Técnica. UNNE

investigar los nombres de los abuelos, no tuvieron a las abuelas y algunas ya no tienen más a las madres o a los padres, entonces les costó mucho. Y las que tuvimos la suerte de tener a nuestros padres pudimos rescatar los nombres.

Aureliana: también hay algunas que conservan y hay otras que no le dio importancia y no pudieron conservar, porque no le dio importancia y no pudieron escuchar a los abuelos o no pueden o no le interesó la historia de los padres y entonces es como que ahí terminó esa historia. Que puedes preguntar y dicen “no sé, nunca pregunté, nunca valoré” entonces está eso también. Pero hay familias que conservan, se interesan en la historia de los padres y preguntan de dónde vienen. También están los hijos que no le interesan y te dicen para qué va a estar investigando ya son del pasado, ya fue, son cosas feas, y así esas cosas. Pero para mí es muy importante mantener esa memoria poniéndole a nuestro nieto el nombre del abuelo para que pueda continuar esa historia. A través de la madre, por ej. La madre le cuenta al hijo cuando sea grande, ese nombre te pusimos por el tatarabuelo. Entonces esa historia continúa. Por ej. mi nieto se llama Daracshe Onec. Que lleva los dos nombres de los tatarabuelos, uno que es mi bisabuelo de parte de mi mamá y el otro de mi papá. Onec de parte de mi papá y Daracshe de parte de mi mamá. Entonces ese nieto lleva los dos nombres de sus tatarabuelos. Para mí es importante porque de ahí se mantiene la memoria. La mamá sabe de dónde venimos, entonces cuando el chico es grande la mamá misma le puede contar al hijo porque pusieron ese nombre. La otra parte es que hay nombres que no tienen traducción. Esa es la dificultad en el Registro, cuando nos vamos nos piden la traducción y no pueden encontrar en el registro. Es un nombre como cualquier nombre. Pero no sé qué es lo que ellos, tienen temor de que no saben la traducción. Igual la madre pudo lograr que el hijo se llame de esa manera presentando una nota a través de los derechos. Entonces pudo lograr ponerle el nombre que no tienen traducción.

Sylvia: ya hablamos de esto, pero no lo profundizando. Uds. Son orales, hay memorias que duelen, pero es necesario para avanzar, ir para adelante. El árbol es la comunidad

Cristina: ¿esa memoria fuertemente la hacen las mujeres o también es algo compartido con los hombres, pero en su mayoría son mujeres las que buscan resguardar la memoria, tiene algo que ver con ser mujer?

Aureliana: lo que sentimos nosotras es que somos las responsables, porque nosotras tenemos nuestros hijos desde bebé le cuidamos al bebé, al varoncito y a la nena, somos las

responsables de contar la historia, porque el hombre se dedica a trabajar y no esta tan pegado con el hijo, esa es la diferencia cuando nace nosotras empezamos a cuidarlos y el varón no. Nosotras tenemos doble trabajo, en la casa a cuidar los hijos pero también tenemos derecho a participar, de que nosotras tenemos esa historia, de nuestros ancianos que respetamos y valoramos, porque ellos tuvieron esa experiencia del tiempo en el que vivieron. Eso es importante que nosotros podemos saber y podemos preguntar porque hay ancianos que están como que nadie les escucha y se quedan mal. Cuando uno pregunta empiezan a hablar y hablar les hace bien de hablar de recordar, y a veces se emocionan.

Cristina: es algo bien propio materno.

Narradora: Aureliana González. Entrevista realizada en el Salón de las MCCQ el 02/07/2016. Pampa Grande. Entrevistadora: Sylvia Sandoval.

Aureliana: son dibujos de tire, de pavo real, de murciélago (lo dice en qom). Los dibujos, que son Quiyoc, por ejemplo. Es una figura que se pone como retrato porque no podemos ver más. Queda el dibujo que nosotros vemos. Pero jamás podemos ver ese tigre. Salvo en un zoológico, están encerrados. Lo vi en un circo, pero son de otro país. Estos son con ryas.

Sylvia: ¿alguno de esos bichitos habías visto?

Aureliana: sí, el lashec, cuando llueve, entonces aparece, cantidad. Las cucarachas de la luz, grandes, negras. Hay muchos de esos, podemos ver.

Sylvia: están pintados de distinta manera que en las láminas.

Aureliana: sí, están pintados distintos. Para resaltar el dibujo, me doy cuenta que retrato es cuando le ponen un cuadro. Le ponen de ese color para que resalte el dibujo. Este es el Icaic? Eso nunca se ve, puedes ver volando, pero no cuando está quieto. Dibujaron que se ríe. Pero nunca lo vas a ver así. Esa pose nunca, que abre las alas.

Sylvia: ¿porque dibujaron así?

Aureliana: porque es el carácter de Amancia por eso lo dibujó así sonriente. Eso te llama la atención y es por el carácter de la persona.

Sylvia: fíjate vos, que Mercedes por algún motivo le puso retrato y no lámina. A diferencia de las otras láminas esto es retrato.

Aureliana: Juana sabe pero le cuesta explicar.

Juana: Mercedes fue la que puso este nombre, no me acuerdo yo si algún día nos reunimos para tratar este tema de los cuatro retrato, después yo me encontré con esto. Habrá representado algo para alguna, Pero para mí no significa nada...

Sylvia: para mí si tiene un significado, pero yo quiero saber, que significa haber pintado como retrato, qué lo que les dice a Uds. Fíjate como está pintado.

Juana: dibujo Amancia, este también, este de Lucía Peruano /el pavo real).

Sylvia: es como si estuvieran cerca de tus ojos. Por qué decís que no te significa nada,

Juana: para mí es simplemente un dibujo. Claro que significa algo, para la persona que dibujó representa algo. El Tigre, para nosotros el tigre es como que no existe, existe pero muy lejos. Sí tenemos en nuestra mente como es el tigre, sí conocieron nuestros antepasados. Ellos vivían con este animal, a veces se agarraban con este animal. Para mí que ha de ser por eso que ella dibujó.

Sylvia: se guió por las historias orales?

Juana: sí, seguramente. Lo que yo pude entender de este, es por lo que ella vio cuando era niña, un pavo real, ella vio cuando era niña, la abuela vivió en el monte, cuando la abuelita le mostraba, como son del monte. Las abuelas siempre escuchaban los cantos. Los vio en persona y le contaron.

Sylvia: en muchos casos se guiaron por lo que le contaron.

Aureliana: a través de la imaginación, a través de los relatos, que le contaron, la forma, en esa parte también se imagina. Por ej. Vemos el murciélago sonriente, es una imaginación del que dibujo. Para nosotros es importante. Ellos dibujaron porque quizás lo pensaron para los niños. Esas láminas lo pueden ver los niños. Un murciélago sonriente. El carácter del murciélago sonriente.

Sonia: es una manera de que los niños aprecien. Yo trabajo de esa manera, dibujo así. En las vocales, trabajo así, la A trabajo de esa forma, de retrato. Es una manera en que los chicos puedan apreciar. En jardín se trabaja no por el nombre, sino con el sonido de las letras. Cada vocal, letra, lo represento así, no salir del entorno de animales del niño.

Cristina: es como una caricatura del animal, porque no es el real.

Sonia: sí,

Aureliana: es una representación.

Sonia: son verdaderas también, los niños están en contacto también con la naturaleza.

Sylvia: qué diferencia con la forma verdadera y la de la información. Con cuál te inclinas

Sonia: porque los chicos tienen fantasía y también imaginación.

Sylvia: Amancia dibujó como elle sintió, con su carácter., sonriente. (cuento el porque de mi interés por el retrato de Mercedes)

Amancia: cada dibujo tiene su significado de porque se dibujó. Qué mensaje o enseñanza nos deja cada dibujo. Es así. Porque me salió ese día. (risas).

Sylvia: vos pintaste el murciélago.

Amancia: imaginariamente lo hice. Como veía que en ninguna lámina estaba, lo pinté. Me imaginé como era. No está posando sobre el palo, está volando sobre el palo. Estaba volando en el espacio. Mi mamá me decía que a la tardecita pasaba volando. Y la abuela decía que cuando grita volando, la gente que estaba debajo tendría dolor de muelas. Anuncia eso.

Sylvia: vos te lo imaginaste feliz, sonriente.

Amancia: sí seguro porque anuncia una cosa. En realidad el estaría colgando dormido del palo.

Sylvia: me quedó lo que vos dijiste Juana que no significa nada

Juana: y no sé, me salió nomás. Claro que si uno piensa representa muchas cosas, para eso hicieron. (Amancia habla en qom con ellas)

Amancia: se le prevenía mucho a los niñitos de jugar a la tardecita. Los ancianos decían que les iba a sacar la oreja. Había un tiempo que atacaba, en el monte sobre todo. (Aureliana habla en qom alguna anécdota). A veces aparece

Sylvia: quiero compartir, porque tanta pregunta. Uno puede recordar, la memoria se pierde, si no lo dibujas o no lo contás en el relato la memoria se pierde, se olvida. Por eso estoy trabajando con la memoria. Rescatando contar que es un retrato, la importancia de la imagen, va estar en la sala. Me interesaba saber porque retrato. Como dijeron Uds. Así es. Una imagen de cerca y una imagen de lejos que uno capta, pinta, le dan mucha afectividad, queda mucho la impresión, lo emotivo. Vos dijiste ahí está el carácter de Amancia. Uds. Lo utilizan así. Pedagógicamente, como dijo Sonia. “Así les llega mejor a los niños”. Uds. Son las MCCQ, pedagogas. No es que no lo conocen, lo ven en su entorno, pero es la imaginación. La carga emocional llega más que otro animalito que le saquen una foto. Seguro que Mercedes estuvo ahí.

Cristina: pienso en algo más

Aureliana: el retrato es del idioma castellano no es del idioma qom, por eso tenemos que buscar en el idioma qom. Es un cuadro, el retrato.

Sylvia: caemos en el influjo de la otra cultura. Para los qom no hay retrato. Pero ambos vemos el bichito y lo captamos así, con la carga de la emotividad, de la impresión, en este caso que tuvo Amancia.

Cristina: yo lo que pensaba es en otra cosa, desde la cultura blanca, la mayoría de las veces en la escuela se enseña que hay animales buenos y animales malos. Y esto por el miedo a lo que produce. El murciélago se le tiene miedo porque puede ser un vampiro, un transmisor de enfermedades. Lo que uds. Transmiten es como una contradicción, cómo el murciélago está sonriente, no puede ser bueno. Y menos a un niño. Vinculado a la noche. El murciélago tiene una carga negativa muy grande, para el sistema ecológico del Chaco es una animal clave.

Sylvia: a vos que te parece Sonia que estás en la sala

Sonia: los chicos conocen los animales, por ej. La víbora, conviven con ella en su entorno y no le hacen nada. Cada animal tiene su valor y lo respetan. El sapo, otros les da asco, y se alejan, porque simplemente es un sapo. Nosotros le enseñamos que es bueno y que lo respeten porque es de la naturaleza.

Cristina: en la cultura blanca enseñamos por el miedo, no es respeto, es miedo, no lo toques.

Sonia: nosotros por respeto, en general los chicos hacen daño, matan al bichito, nosotros les enseñamos que no es así, que los respeten.

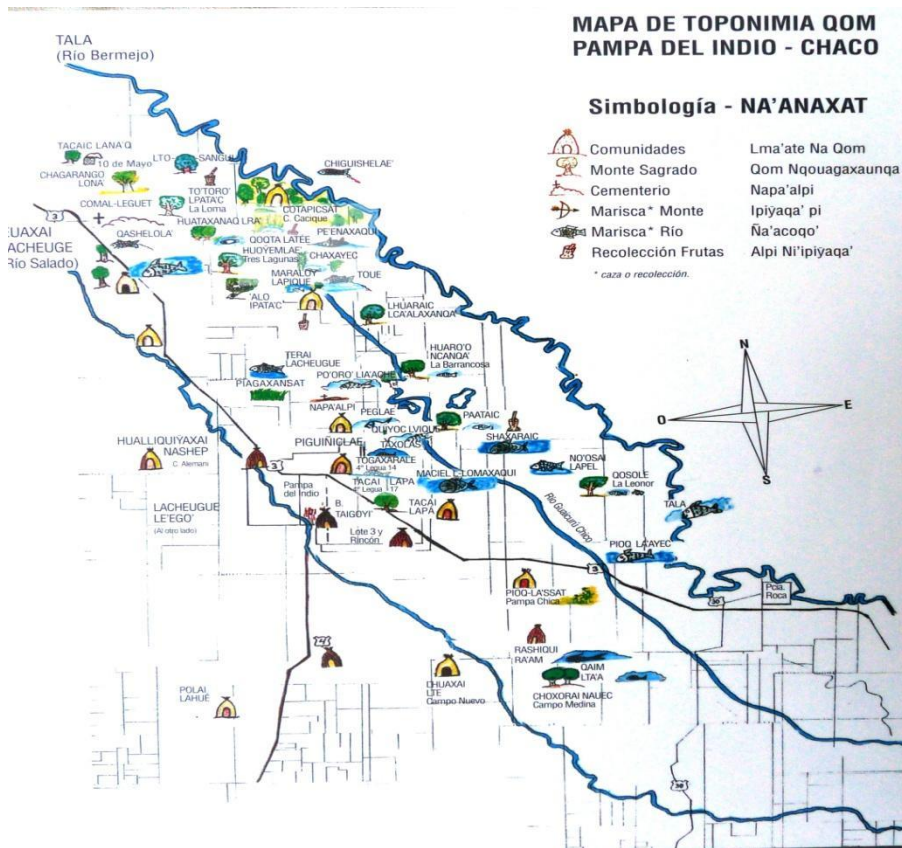
Sylvia: ¿hay relatos que utilizan para enseñarles ese respeto la parte moral?

Sonia: y sí hay cuentitos, canciones, en nuestra cultura el del sapo. Coloxoloxo' so mañec.

Aureliana: lo que ella contaba, un relato del ñandú y del sapo. Quien llegaba primero. El sapo no puede correr, pero el ñandú sí, pero los sapos se comunicaron y cada uno salía delante del ñandú y le ganaron. Decía el ñandú no puede ser que me gane este que no puede correr mucho. Todos los animalitos tienen sus relatos. Están en los relatos de los orígenes y nos contaron nuestras madres y nuestros abuelos. Fin.

Narradoras: Aureliana González, Juana Silvestre, Sonia García, Amancia Silvestre.
Entrevista realizada el 02/07/2016, Pampa del Indio, Salón de las MCCQ Pampa Grande. Entrevistadora: Sylvia Sandoval

Qaralamaxat Qarma', Nuestros lugares.



Mapa toponímico realizado por las Madres Cuidadoras de la cultura Qom en los años 2009-2010, como resultado de investigaciones en la historia oral y las memorias de los mayores. El trabajo de campo consistió en el reconocimiento y reconstrucción de los lugares históricos para la comunidad Qom de Pampa del Indio. El territorio habitado ancestralmente cubre una extensión de más de 100 kilómetros de ruta, de General J.A. Roca a Villa Río Bermejito.

Relevación de toponimias años 2012-2014

Entrevista a los referentes indígenas de Fortín Lavalle -Guaycurú-



Trabajo de rescate de la memoria colectiva a través de historias orales.



Taller de Historia Oral Qom -THOQ- con estudiantes del CESBI -Centro de Educación Superior Bilingüe Intercultural Qataxalac Nam Qom pi- Pampa del Indio. Año 2015.



Juana Silvestre y Aureliana González, talleristas de THOQ

Taller de Historia Oral Qom. Ciclo del Cháguar.



Extracción del cháguar

para hilado



Confección de telar

Nate'elpi -Madres Cuidadoras de la Cultura Qom



Juana Silvestre



Amancia Silvestre



Margarita Rojas. Madre de Juana y Amancia



Emiliana Ramírez



Sofía Miranda



Lucía Peruano



Graciela Arenales



Aureliana Gonzales, Lorena García y Sonia García con su hijita. Madre,hijas,nieta.



Benita Lopez



Flora Nuñez



Victoria Silvestre



Felipa Coduti hija de

Victoria



Ester Silvestre



Claudia Medina



Albina Ayala



Zulma Rodríguez



Lucía Medina y Graciela Diaz . Madre e hija





Mercedes Silva (foto izquierda)



Susana Herrera y Angélica de los Santos

CURRICULUM VITAE ABREVIADO

Nombres y apellido: Sylvia Edith Sandoval

DNI: 16 757 698

Profesora en Historia, Magister en Epistemología y Metodología de la Investigación Científica. Doctoranda en Filosofía. Profesora Adjunta por el sistema de Evaluación Periódica de Carrera Docente con Dedicación Exclusiva, a cargo de la cátedra de Ciencias Sociales en la Educación Inicial del Profesorado en Educación Inicial de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste -UNNE-. Directora de proyectos de extensión del Programa Universidad en el Medio dependiente de la Secretaría General de Extensión desde los años 2006-2018 en Educación Intercultural en contextos sociales con Pueblos Indígenas con las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom en la comunidad de Pampa del Indio. Directora y Co-Dra. de proyectos de investigación de la Secretaría General de Ciencia y Técnica 2010-2018 sobre las prácticas de maternaje de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom y su aporte a la Educación Inicial. Ha realizado actividades de transferencia durante 2012-2014 en el Programa para Pueblos Indígenas del Ministerio de Planificación Federal, para la mitigación del impacto ambiental-social, de obras de pavimentación de la Ruta 3 de Pampa del Indio a Villa Río Bermejito.

Contacto: mausidos@gmail.com

Notas al final

ⁱ Los contendientes representativos de las primeras discusiones fueron el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zeaⁱ, que desafiando la afirmación de Salazar Bondy sobre la inexistencia de una filosofía americana, generó una corriente crítica que la comenzó a visibilizar en el discurso histórico, la reflexión y la crítica sistemática en los ámbitos del pensamiento filosófico y en las producciones de otros campos disciplinarios. Con el estudio histórico de las ideologías emancipadoras Leopoldo Zea abrió el debate en los distintos países de Latinoamérica sobre la existencia autónoma de la filosofía en América. Esta ebullición de ideas atravesó los muros de los recintos académicos y llegó a distintos espacios de la cultura, para coadyuvar en la reflexión y la profundización de los problemas que aquejaban a la sociedad, latinoamericana, así como se volvió al estudio de las identidades culturales de los pueblos y sus diferentes posicionamientos en la historia

ⁱⁱ Capítulo IV: ACCIÓN DE LA IGLESIA POR LA PERSONA EN LA SOCIEDAD NACIONAL E INTERNACIONAL

(...) 1268. La realización de la persona se obtiene gracias al ejercicio de sus derechos fundamentales, eficazmente reconocidos, tutelados y promovidos. Por eso la Iglesia, experta en humanidad, tiene que ser voz de los que no tienen voz (de la persona, de la comunidad frente a la sociedad, de las naciones débiles frente a las poderosas) correspondiéndole una actividad de docencia, denuncia y servicio para la comunión y la participación.

1269. Frente a la situación de pecado surge por parte de la Iglesia el deber de denuncia, que tiene que ser objetiva, valiente y evangélica; que no trata de condenar sino de salvar al culpable y a la víctima. Una tal denuncia hecha después de previo entendimiento entre los pastores, llama a la solidaridad interna de la Iglesia y al ejercicio de la colegialidad.

1270. El enunciado de los derechos fundamentales de la persona humana hoy y en el futuro, es y será parte indispensable de su misión evangelizadora. Entre otros, la Iglesia proclama la exigencia y realización de los siguientes derechos:

1271. Derechos individuales: derechos a la vida (a nacer, a la procreación responsable), a la integridad física y síquica, a la protección legal, a la libertad religiosa, a la libertad de opinión, a la participación en los bienes y servicios, a construir su propio destino, al acceso a la propiedad y a «otras formas de dominio privado sobre los bienes exteriores» (GS 71).

1272. Derechos sociales: derecho a la educación, a la asociación, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la recreación, al desarrollo, al buen gobierno, a la libertad y justicia social, a la participación en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones.

1273. Derechos emergentes: derecho a la propia imagen, a la buena fama, a la privacidad, a la información y expresión objetiva, a la objeción de conciencia «con tal que no se violen las justas exigencias del orden público» (DH 4), y a una visión propia del mundo.

ⁱⁱⁱ Sostiene firmemente el enraizamiento en la vida real. Por ello destaca la importancia de la caridad en la acción de la comunidad cristiana y en su compromiso al servicio de los hombres. “Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología, viene después, es acto segundo” (Gutiérrez, 1975, p. 35). Es importante destacar el encuentro de sus reflexiones con el pensamiento filosófico, que él revitaliza con su reflexión profunda. Advierte a la Iglesia el carácter relativo de la reflexión teológica en las realizaciones históricas, mostrando la provisoriedad sobre la que se presenta la contingencia de los hechos históricos. Por lo mismo, se muestra contrario a la caída en un activismo inmedatista. Según sostiene, la función liberadora deberá superar tanto el fetichismo y la idolatría como el narcisismo egoísta. E insiste: “La teología, así entendida, tiene un papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia institución eclesial” (1975, p. 36). Si la teología es tomada por Gutiérrez como la reflexión inteligente de la fe sobre la praxis, para desentrañar el significado de los acontecimientos históricos “con la intención de develar y proclamar su sentido profundo” (1975, p. 37), lo hace porque confiere a la “teología de la liberación un camino de reflexión hermenéutica, de tipo político, del evangelio” (1975, p. 38). Gutiérrez propone que la reflexión crítica de la fe estimule y acompañe la relación con la ciencia, propiciando así la actualización de ambas y el acompañamiento a las distintas necesidades y problemáticas por las que atraviesan los seres humanos. De este modo espera que la teología cumpla una función liberadora. A la vez cuida que la Iglesia permanezca ligada a los tiempos del mundo, “a los compromisos que los cristianos, impulsados por el Espíritu y en comunión con otros hombres van asumiendo en la historia” (Gutiérrez, 1975, p. 39). El teólogo destaca de manera particular la “perspectiva latinoamericana” de la teología, para lo que proclama al continente como un “lugar teológico” cuya singularidad permi-

te analizarlo como parte de la “comunidad cristiana universal”. En la reflexión crítica de la Teología de la Liberación Gutiérrez encuentra la misma sintonía del cambio, propia de la marcha de la historia. En este sentido, la Esperanza es la expresión del impulso de cambio de las condiciones actuales hacia el futuro. En esta línea de argumentación sostiene lo siguiente:

La esperanza forma parte del compromiso actual de la historia. La teología no pone de inicio ese futuro en el presente, no crea de la nada la actitud vital de la esperanza, su papel es más modesto: lo explicita o lo sustenta como el verdadero sustento de la historia. Reflexionar sobre una acción que se proyecta hacia adelante, no es fijarse en el pasado, es desentrañar en las realidades actuales, en el movimiento de la historia, lo que nos impulsa hacia el futuro. (Gutiérrez, 1975, p. 40)

^{iv} Con este propósito, indaga en los antecedentes del término desarrollo, ubicando su utilización al finalizar la segunda guerra mundial, en 1945. Gutiérrez resalta que la noción de desarrollo se inserta en una estructura a largo plazo en la que el cambio está dado por la innovación. Del economista australiano Colin Clark rescata “que el objetivo de la actividad económica, no es la riqueza, sino el *bienestar*, entendiendo por ello, la satisfacción que proporcionan los recursos de que se disponen” (Gutiérrez, 1975, p.46). Dado que los países industrializados de su época tenían niveles altos de bienestar, se tendió en la economía y en el periodismo a considerar esta situación como “progreso”, por lo que los países ricos se sintieron autorizados a señalar qué caminos debían seguir los países pobres. Al analizar el concepto de desarrollo, Gutiérrez denuncia la visión meramente económica de las definiciones predominantes. A esta perspectiva ideológica enfrenta otra más integral que considera el desarrollo como un proceso social global que comprende aspectos económicos, sociales, políticos y culturales en interdependencia. En esta visión abarcadora se tienen en cuenta tanto los condicionamientos externos como internos de la economía de un país (Gutiérrez, 1975, p. 48). Llega así a la conclusión de que la dinámica de la economía mundial crea mayor riqueza para los menos y mayor pobreza para los más. Enfocar el desarrollo como un proceso social global compromete dimensiones éticas y, por consiguiente, exige prestar atención a los valores humanos. Gutiérrez refiere su crítica del concepto entonces predominante de desarrollo al economista francés François Perroux, quien en 1952 postulaba que el desarrollo era posible con la combinación de cambios mentales y sociales de una población que la hacen apta para aumentar, acumulativa y durablemente su producto real global. Y, agregaba, el desarrollo es pleno en la medida en que, por la reciprocidad de servicios, prepara la reciprocidad de conciencias (Gutiérrez, 1975, p. 49). Gutiérrez reconoce que la perspectiva humanista no es exclusiva de la visión cristiana. Ya la perspectiva histórica de Marx se funda en un ansia de humanización del trabajo y en la búsqueda de la transformación consciente del mundo por los hombres. Así como para Gutiérrez el concepto de desarrollo requiere una visión de proceso, también la liberación es un proceso. En el documento final de Medellín los obispos se reconocieron como configurados por el pasado latinoamericano y colocados ante un presente que exige para el futuro la participación creadora en el proceso de desarrollo. (CELAM, 2005, p. 21). Gutiérrez presenta un enfoque humanista que considera el desarrollo como una toma de conciencia histórica en la cual la humanidad decidirá su devenir en un tiempo cargado de sentido (kairos), el tiempo de Dios. No limita su análisis a la concreción liberadora de la apropiación material del mundo, sino que le preocupa la liberación interior de la conciencia en su individualidad. En su análisis señala dos conceptos importantes: la visibilización del conflicto y de la liberación. En todas las revoluciones pasadas la liberación de la masa (liberación de intereses en términos económicos y políticos) y la liberación al nivel individual han estado disociados. Si no se unen los niveles macro y micro-social, la realidad exterior y la interior, la reflexión sobre la liberación carece de sentido (Gutiérrez, 1975, p. 59).

^v La influencia jesuita fue importante en la obra pastoral de Mercedes Silva, su formación en el Colegio Máximo le aportó la conjunción entre fe, razón y compromiso. Como lo expresa la Historia del Colegio (Jesuitas, s/f):

La presencia del Observatorio de Física Cósmica, la creación de publicaciones científicas, el desarrollo de trabajos interdisciplinarios (entre otras cosas), junto con el trabajo pastoral (capillas y colegios) en los barrios populares que fueron creciendo a su alrededor dejaron una impronta en el espíritu de la Institución que perdura hasta nuestros días: una síntesis de razón, fe y cultura. Sus viajes peregrinos también constituyen el acervo espiritual para la preparación de una posición crítica y sostenida en la fe.

En un viaje a Italia, entre fines de 1972 y principios de 1973, Mercedes visita la casa de Antonio Gianelli, en Ceretta a quien dedica el poema “Santidad y Paisaje”:

Padre y fundador nuestro:

Contemplando el milagro continuo de la vida silvestre,

Aprendiste el secreto de los ritmos misteriosos

De la acción de Dios.

Escuchando el cantar de las aguas transparentes...

(...)

Divisando detrás de cada montaña...

(...)

Intuiste aquella dinámica siempre sorprendente

-tejida de hechos humanos y divinos-

Que van haciendo Historia de Salvación.

(...)

Soportando alguna vez el menosprecio

de los que se creen importantes porque tienen más,

te hiciste solidario para siempre

de todos los pequeños y oprimidos.

Reflexionando precozmente sobre la causa

de muchos sufrimientos en tu pequeña aldea,

te surgió esa exigencia de lealtad y de nobleza

que llegó a ser una sed devoradora de justicia

(...)

Embrujado por el cielo maravillosamente azul de la Liguria,

te enamoraste de las criaturas luminosas

que despiertan la nostalgia de la Patria.

(Fraternidad, 2013, p. 87)

Según relata el mencionado folleto biográfico (Fraternidad, 2013, pp. 82-86):

(...) Fue peregrina por elección, su vida se vio fortalecida tras un proceso profundo de búsqueda espiritual a lo largo del cual dio testimonio de auténtico compromiso evangélico. Su formación religiosa y su trabajo pastoral recibieron la impronta de la Iglesia de Vaticano II que, atravesada por las nuevas corrientes de pensamiento teológico, buscó como principio el diálogo ecuménico y la interpretación de la realidad en que vivían los diferentes pueblos. En este sentido, vida y contexto se entran en el ambiente de época de América Latina al que Mercedes Silva perteneció. (...) 1973, año en que Mercedes, movida por los vientos de cambio del Concilio, decidirá el rumbo que tomará su vocación pastoral.

En este mismo viaje, en febrero de 1973 en Asís, Italia, Mercedes envía un poema a una compañera precisando el motivo de su composición: “Durante una visita a la patria de San Francisco, sentí la emoción de componer esta alabanza imitando el magnífico Cántico del Hermano Sol. Si puedes recordarlo mientras caminas por las endiabladas calles de Córdoba, tal vez el Señor se sirva de él para hacerte pronunciar la perfecta alabanza”.

(...) Bendito seas mi Señor,

por la electricidad, los reflectores y los letreros luminosos

diminutos rivales del hermano Sol, potente y vivificante.

Bendito seas, mi Señor,

por las maquinarias, las fábricas y los talleres

donde los hombres transforman tus materias primas

y son sacrificados al ídolo antropófago del dinero.

(...)

Bendito seas, mi Señor,

por nuestra hermana la muerte colectiva,

de la cual ninguno de nosotros puede escapar,

que nos espera en las aguas contaminadas,

los gases tóxicos,

las emanaciones radioactivas,

los ruidos estridentes

con que nuestra civilización orgullosa se consume

en un estúpido suicidio. (...).

Más adelante la semblanza biográfica continúa del modo siguiente:

El cambio interior que Mercedes puso en palabras expresa la sintonía de su pensamiento con la emergencia de las renovadas corrientes del pensamiento religioso que expresan en Vaticano II. Su poesía remite al pensamiento teológico y ecuménico del Concilio y al aporte renovado sobre la presencia de Dios en el mundo.

En ambos escritos el entorno de la vida se expresa, la realidad es concreta y la santidad se manifiesta en esa existencia. En la presencia de lo conocido se encarna Dios. El entorno natural marca la santidad del paisaje, en ella, la vida de los seres humanos se manifiesta en situaciones de desigualdad, de los pequeños y de los oprimidos, que necesitan de solidaridad. Dios se visibiliza en la realidad y en su infinitud se singulariza, se descubre en la pertenencia y en la contingencia. Parafraseando de modo cáustico y con aflicción la alabanza de San Francisco de Asís en el mundo actual, Mercedes identifica las condiciones materiales de vida de las criaturas humanas, que ha puesto en contraste con la santidad del paisaje y con la ceguera del presente. La ceguera de no ver a Dios encarnado en la vida. La presencia de Dios en el mundo se encuentra en el misterio del “signo de los tiempos” que emerge con otra vitalidad de la interpretación de la biblia y del pensamiento teológico que Vaticano II introducirá en la historia. (Fraternidad, 2013, p. 86). Esta posición teológica se manifestó principalmente en la interpretación de la Biblia y en la orientación pastoral del pensamiento teológico del Concilio Vaticano II

^{vi} Mientras tanto, entre fines de los años '50 y mediados de la década del '60 surgieron en distintos países gobiernos de corte desarrollista (en Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Venezuela). Algunos de ellos estuvieron alineados con los Estados Unidos, en tanto otros cuestionaron su hegemonía (Jiménez, 1975; Morande, 1987; Nosiglia, 1983; Zapata Schaffeld, 2001). En interrelación parcial con estos regímenes surgieron en Argentina, Brasil, Colombia y Perú movimientos de masas que, según los autores, pueden ser caracterizados como nacionalismos populares o populismos (Vior, 1983). Ante las crisis y limitaciones con las que chocaron estos procesos a partir de principios de la década de 1960, surgieron en todo el continente movimientos guerrilleros de izquierda (la mayoría de orientación marxista leninista) inspirados por la Revolución Cubana (Prieto, 2007; Tapia, 1997). El enfrentamiento de los movimientos guerrilleros con las fuerzas armadas provocó que los sectores de la Iglesia Católica que se habían comprometido con los pobres fueran sometidos a una feroz persecución.

^{vii} El documento final de Medellín referencia para el trabajo patoral de Mercedes Silva.

Los Obispos reunidos en la Segunda Conferencia de la CELAM elaboraron el documento que fue consultado a Pablo VI en 1967, propusieron como tema de la conferencia “la presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II”. El documento final se discutió en las sesiones de la conferencia en agosto de 1968. Este documento, de auténtica matriz regional, analiza la situación en torno a tres grandes contenidos de la doctrina sobre los que debería trabajar la Iglesia: Promoción Humana; Evangelización y Crecimiento de la Fe, y La Iglesia Visible y sus Estructuras. El acompañamiento de los fundamentos de la doctrina y el recurso al conocimiento científico para intervenir en la realidad social se encuentran presentes en todo su desarrollo. Cada contenido doctrinal presenta áreas de la cultura atravesadas por problemas en los que se debería intervenir a partir de los cursos de acción que se fijaran. La siguiente tabla presenta los principios doctrinarios y las áreas sobre las que Medellín (2005) diseñó su propuesta de acción:

Tabla 1 Propuesta de acción de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968)

PROMOCIÓN HUMANA EVANGELIZACIÓN Y CRECIMIENTO DE LA FE LA IGLESIA VISIBLE Y SUS ESTRUCTURAS VISIBLES

Justicia La paz Familia y demografía Educación Juventud	Pastoral popular Pastoral de élites Catequesis Liturgia	Movimiento de laicos Sacerdotes Religiosos Formación del clero La pobreza de la iglesia Pastoral de conjunto Medios de comunicación social
---	--	--

Estos principios se convertirían años más tarde en el eje del trabajo pastoral de Mercedes Silva y sus hermanas de la Fraternidad Misionera en Pampa del Indio. El documento reconoce una realidad situada en determinadas circunstancias históricas, atravesada por la diversidad de las culturas y las múltiples expresiones que adquieren en el vasto espacio del continente. Focaliza la reflexión sobre la pastoral popular en el ámbito concreto de las manifestaciones culturales, anunciaba el giro antropológico de renovación de la Iglesia. El documento final de Medellín toma en cuenta la realidad de la diversidad cultural de América Latina, cuando anuncia que la fe y la Iglesia se siembran en “la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos” (CELAM, 2005, p. 77). Para llevar adelante la catequesis era necesario que la formación de los sacerdotes y de las religiosas partieran del “testimonio de sus propias vidas”, aludiendo a la dedicación vivencial y exclusiva, así como al conocimiento

de las características de las culturas y de sus rasgos psicológicos, en particular cuando se trabaje en contextos de religiones indígenas, para lo cual debían promover la formación de catequistas laicos originarios.

En esta dirección insiste ante los religiosos y las religiosas en la necesidad de comprender la misión que les cabe en el contexto de la realidad diversa y pluralista de Latinoamérica que deberán enfrentar desde una pastoral efectiva: El religioso ha de encarnarse en el mundo real con mayor audacia que en otros tiempos: no puede considerarse ajeno a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralista, de los hombres que viven a su alrededor. (...). Es verdad que el religioso se coloca a cierta distancia de las realidades del mundo presente, pero no lo hace por desprecio al mundo, sino con el propósito de recordar su carácter transitorio y relativo. (CELAM, 2005, pp.113-114). Instaba a trabajar en la educación, en la evangelización y en la promoción de las clases marginales y un llamado especial a trabajar pastoralmente por los “numerosos grupos de indígenas del continente (...) y llevar a la reforma agraria en el caso que posean tierras no necesarias para la obra apostólica” (CELAM, 2005, p. 117).

^{viii} Nosotros no somos esclavos, ni lo fueron nuestros antepasados, ni es de nuestro gusto el modo de vivir parecido al de los españoles, que miran cada uno solamente para sí, sin ayudarse ni favorecerse unos a otros. (El Cabildo indígena de San Luis al marqués Fco. Bucarelli, el 28-02-1768, solicitando que se queden los Jesuitas en las Misiones).

¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado. (Domingo Faustino Sarmiento, *El Nacional*, 25-11-1876).

Existen allí tres extensas regiones que pueden constituirse en tres gobernaciones de Territorios Nacionales, fundamento de tres grandes provincias: el Chaco Oriental, el Austral y el Central. ... Esto no debería para más tarde: es una obra del día, no hay gran cosa que gastar, hay inmenso provecho que obtener. (Gral. Benjamín Victorica, Ministro del Interior, *Memoria*, 1881).