



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 internacional

De la co-labor a la conformación de una comunidad epistémico-afectiva
Una experiencia extensionista con comunidades comechingonas en Córdoba, Argentina
Carolina Álvarez Ávila, Lucas Palladino
Extensión en Red, (15), e047, Artículos, 2024
ISSN 1852-9569 | <https://doi.org/10.24215/18529569e047>
<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/extensioenred>
FPyCS | Universidad Nacional de La Plata
La Plata | Buenos Aires | Argentina

De la co-labor a la conformación de una comunidad epistémico-afectiva

Una experiencia extensionista con comunidades comechingonas en Córdoba, Argentina

From Collaboration to the Formation of an Epistemic-Affective Community
An Extensionist Experience with Comechingon Communities in Córdoba, Argentina

Carolina Álvarez Ávila

caroalvarezavila@ffyh.unc.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0003-4070-5542>

Lucas Palladino

lucas.palladino@unc.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0003-4787-0532>

Universidad Nacional de Córdoba | Argentina
Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR-CONICET), Museo de Antropologías

Resumen

Se aborda en este trabajo una experiencia extensionista cuyo objetivo fue construir una cartografía social a partir del mapeo participativo con comunidades indígenas en Córdoba, Argentina. Desde las nociones de co-labor, horizontalidad y reflexividad, se identifican demandas de corto alcance e interpelaciones mayores y se analizan las implicancias tanto para el grupo universitario como para las comunidades indígenas. Finalmente, se reflexiona sobre el trabajo horizontal y colaborativo, sus limitaciones y afectaciones vividas, y su capacidad de configurar lo que denominamos una «comunidad epistémico-afectiva».

Palabras clave

co-labor, extensión crítica, comunidades indígenas, comunidades epistémico-afectivas

Abstract

This work addresses an extension experience which objective was to build a social cartography based on participatory mapping with indigenous communities in Córdoba, Argentina. From the notions of collaboration, horizontality and reflexivity, we identify short-term demands and larger interpellations and analyze the implications for both the university group and the indigenous communities. Finally, we reflect on horizontal and collaborative work, its limitations and experienced effects, and its capacity to configure what we call an "epistemic-affective community."

Keywords

collaboration, critical extensionism, indigenous communities, epistemic-affective community

Recibido 14/05/24 | Aceptado 18/07/24 | Publicado 16/09/24

Introducción

En 2016, iniciamos un proyecto de extensión universitaria sobre mapeo participativo con la intención de realizar una cartografía social crítica e interactiva con comunidades comechingones en San Marcos Sierras, provincia de Córdoba, Argentina. Situada en el departamento Cruz del Eje, a 150 km de la capital provincial, esta localidad se ubica al pie de las sierras de Cuniputo, surcada por los ríos Quilpo y San Marcos. El proyecto surgió al calor de las inquietudes y de las demandas formuladas por líderes de las comunidades, en articulación con sus luchas territoriales históricas, pero también debido al trabajo sostenido y al compromiso activo de docentes investigadores/as con pueblos indígenas.

Para dar curso al proyecto, conformamos un equipo universitario interdisciplinar, con docentes, estudiantes y graduados/as de las carreras de Geografía, de Antropología y de Comunicación Social de la [Universidad Nacional de Córdoba \(UNC\)](#). El proyecto inicial, de dos años de duración, requirió de renovación, por lo que la mayoría de los/as integrantes del equipo acabamos involucrados/as en dos proyectos financiados por la Secretaría de Extensión Universitaria de la UNC. El primero, titulado «Tierra de Comechingones. Reconstrucción territorial y mapeo colaborativo de sitios patrimoniales comechingones en San Marcos Sierras», se desarrolló de 2016 a 2018. El segundo, denominado «Mapeando el territorio ancestral. Memorias y lugares comechingones en San Marcos Sierras y alrededores», comenzó en 2019, pero la pandemia por la covid-19 alteró sensiblemente su finalización en términos del cronograma previsto. El primer proyecto se gestó con la comunidad comechingona-sanavirona Tulián, pero cuando comenzamos a viajar a territorio se unieron integrantes de otra comunidad comechingona, la Taku Kuntur. Durante este proceso, se conformó una nueva, la Tay Pichin, que se incorporó formalmente como colectivo tras la renovación del proyecto. A medida que avanzaba el trabajo, también se sumaron vecinos/as de San Marcos Sierras que fueron invitados por las comunidades a participar de los recorridos, los talleres y otras instancias colectivas.

El sábado 19 de marzo de 2022, presentamos la web con la cartografía social crítica titulada «[Tay Pichin. Tierra de Comechingones](#)», un trabajo inédito en la provincia de Córdoba y en el país, que consta de una cartografía interactiva con algunos de los sitios recorridos y relevados en el territorio ancestral indígena que las comunidades reivindican como tal. La presentación se realizó en un centro cultural y radio de San Marcos Sierras y fue transmitida en vivo por el canal de YouTube del [Museo de Antropologías](#) de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. En dicho evento, parte del grupo extensionista,

los *casqui curacas*¹ e integrantes de ambas comunidades, presentamos el proceso del trabajo, los objetivos, la metodología y proyectamos una parte de la web.

Seis años después de aquel inicio, reconocemos todo tipo de experiencias: numerosos viajes a territorio para registrar memorias y saberes locales; relevamiento y georreferenciación de sitios; realización de talleres de mapeo colectivo; presentación del trabajo en eventos científicos, culturales y de difusión; reuniones en territorio y a la distancia; acompañamiento a referentes de las comunidades en diversos lugares de trabajo (colegios, talleres culturales, convenios, reuniones con otras comunidades indígenas) y ante diferentes reclamos; charlas distendidas y asados, entre otras tantas. Estas experiencias generaron múltiples aprendizajes, tanto en el equipo como en las comunidades, implicaron reajustes en las técnicas disciplinares y propiciaron reflexiones acerca de los conceptos teórico-analíticos y negociaciones que instaron a que, en otras producciones, nos ocupáramos de esos ejes y del «diálogo de saberes» (Palladino & Álvarez Ávila, 2018; Álvarez Ávila & Palladino, 2019; Álvarez Ávila, Asis Maleh & Palladino, 2020).

En esta oportunidad, nos interesa abordar un conjunto de discusiones antropológicas vinculadas a la «antropología por demanda» (Segato, 2013) y a la horizontalidad como propuesta de trabajo, reparando en las implicancias y en las limitaciones de los proyectos de extensión universitaria que se vinculan con las geografías críticas y con las etnografías comprometidas.² De acuerdo con Rita Segato (2013), la «antropología por demanda» es una forma de conocimiento decolonial que busca invertir la relación de direccionalidad en la investigación en términos de objetos (estudiados) y de sujetos (que estudian), y que se origina a partir de los interrogantes de estos últimos. Esta línea «produce conocimiento y reflexión como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes de otra forma serían, en una perspectiva “clásica”, sus objetos de observación y estudio, primero de una forma inadvertida, y después teorizada» (Segato, 2013, p. 70).

Atendiendo a esta propuesta, en primer lugar, nos interesa mapear puntos de contacto con la perspectiva del «diálogo de saberes» y con la horizontalidad, para abordar si y de qué manera esas formas de conocimiento producidas en un trabajo extensionista aportaron a invertir la direccionalidad de ciertas investigaciones y los posicionamientos clásicos entre «objetos» y «sujetos». Buscamos analizar cuándo esas inversiones y esos desplazamientos pasaron inadvertidos y cuándo generaron tensiones y negociaciones que, como docentes, investigadores/as y extensionistas nos sorprendieron, nos incomodaron y nos instaron a un proceso reflexivo, más o menos teorizado. En segundo lugar, nos referiremos a la reflexividad de nuestros quehaceres antro-geográficos. Para desandar este aspecto,

acudimos a trabajos como el de Claudia Briones (2020) sobre la horizontalidad y la co-labor. Este último concepto –que la autora retoma de Xochitl Leyva Solano y de Shannon Speed (2008)– apunta a superar algunas herencias coloniales de las ciencias sociales y de la naturaleza neocolonial de la investigación científica; el problema de la superioridad y de la arrogancia del conocimiento científico, que se asume más valioso o legítimo que el producido por otros actores sociales; y la dimensión política de este tipo de apuestas colaborativas, «que incluye, por una parte, el interés y la práctica de producir conocimiento que contribuya a transformar condiciones de opresión, de marginación y de exclusión de los estudiados; y, por otra, a producir análisis académicos más ricos y profundos a través de la experiencia de co-labor» (Leyva Solano & Speed, 2008, pp. 65-66). Finalmente, reflexionamos sobre las condiciones de producción de conocimiento colectivo en contextos de acompañamiento y de compromiso, y sobre las mutuas afectaciones que tiene el desarrollo de una comunidad epistémico-afectiva que, en nuestro caso, hemos encontrado no solo trabajando, sino también construyendo de manera colectiva.

Para concretar estos objetivos, estructuramos el artículo de la siguiente manera: en las primeras dos partes describimos las demandas y las interpelaciones de nuestros/as interlocutores/as indígenas de San Marcos Sierras y ciertas prácticas específicas llevadas a cabo en nuestro quehacer extensionista; seguidamente, reflexionamos sobre las implicancias y las derivaciones de este trabajo en los términos propuestos de co-labor, doble reflexividad y comunidades epistémico-afectivas, cuestión que guiará las reflexiones finales.

Distinguir demandas de interpelaciones

El proyecto sobre el cual giran nuestras reflexiones fue de extensión universitaria. A pesar de que en las universidades nacionales conviven diferentes enfoques sobre el quehacer extensionista, en la actualidad, la extensión crítica latinoamericana y la propuesta del diálogo de saberes ocupan un lugar importante en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, tal como se expresa en varios trabajos contemporáneos (Gezmet, 2014; Cano Menoni, 2015; Tommasino & Cano, 2016; Erreguerena, Nieto & Tommasino, 2020).³ Sin embargo, la extensión ocupa un lugar menos valorado que la investigación en varias de las instituciones de educación superior y en los organismos nacionales de promoción científica y técnica.

Durante las últimas décadas, la antropología y otras ciencias sociales y humanas vienen cuestionando su lugar epistémico, metodológico y político en relación con las personas,

las comunidades o los grupos con los que trabajan. Con base en una crítica que vincula la tradición disciplinar de la antropología con el colonialismo –e incluso, agregamos, el extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2016)–⁴ Segato (2013) propone un ejercicio antropológico que abandone el carácter colonialista (histórico en la disciplina), que contribuya a propiciar dinámicas de horizontalidad en nuestras metodologías (Cornejo & Rufer, 2020) y, específicamente, que vaya más allá de las propuestas centradas en las técnicas que priorizan la autorreflexión en tanto método para conocerse como espejo con el otro.⁵ Para Segato (2013), la «antropología por demanda» busca politizar el ejercicio antropológico al poner como interés primordial problemáticas cuyos objetos de reflexión provengan de organizaciones, de comunidades, de pueblos o de otros colectivos, y que urja resolver para dar salida a conflictos sociales específicos. «La mejor descripción de lo que propongo es la de una antropología interpelada, solicitada, demandada por los pueblos que por un siglo le sirvieron de objeto» (Segato, 2013, p. 14).⁶

En los proyectos de investigación en humanidades y en ciencias sociales no siempre se incluyen las lógicas de relacionamiento con otros/as extra-universitarios/as, sobre lo que sí se reflexiona más frecuentemente en la extensión universitaria y que, de hecho, debe ser transparentado y objetivado en las propuestas extensionistas que se evalúan. Nos referimos, por ejemplo, a que como requisitos excluyentes de las convocatorias a subsidios, en la UNC es preciso contar con el aval de las contrapartes extrauniversitarias, dejar en claro cuáles son las actividades planificadas, identificar (y describir) la población de participantes-destinatarios, las problemáticas enunciadas por los firmantes, las cuestiones a abordar y su contexto de surgimiento, así como fundamentar el carácter extensionista de la propuesta. Se solicita, también, una descripción y un sustento del compromiso de las organizaciones o de los grupos extrauniversitarios con los/as que se desarrollará el proyecto y una carta compromiso en la que se explicita el interés por la experiencia.⁷

Ahora bien, somos conscientes de que estos ítems no decantan, necesariamente, en un enfoque común en los proyectos extensionistas. En la extensión universitaria, la lógica de relacionamiento con las contrapartes no se piensa en todos los casos de la misma forma, más bien coexisten diversos paradigmas. En los diferentes modelos de extensión (dialógicos, cercanos a la transferencia de servicios o de conocimientos expertos, o a la extensión crítica latinoamericana), subyacen formas de pensar esa relación con el otro y con sus conocimientos, así como modos de pensar los propios saberes y experticias, tal como ocurre en iniciativas vinculadas a la investigación. Sobre estas últimas, Briones (2020) señala:

[...] aunque hay superposiciones parciales entre distintas propuestas de co-laborar, horizontalizar y practicar una ciencia comprometida, resulta claro que este empeño reflexivo sobre el propio hacer ni transita los mismos caminos ni ha sido ajeno a cómo se dialogue con distintos giros teóricos (discursivo, decolonial, ontológico, entre otros) que han contribuido a replantear los efectos violentantes de distintos «centrismos» en la producción de conocimiento científico (desde el eurocentrismo, etnocentrismo, sociocentrismo, al logocentrismo, falocentrismo, antropocentrismo, biocentrismo). [...] para muchos de nosotros, ha ido en paralelo con acompañar la lucha de los pueblos indígenas y afrodescendientes por alcanzar una convivencia intercultural y que las prácticas estatales, societales y científicas respeten la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, cada vez que su vida se vea involucrada o afectada de algún modo (p. 66).

Todos los modelos de extensión ameritan una lectura histórica y localizada, puesto que se vinculan con políticas de gestión universitaria y con formaciones disciplinares.⁸ El proyecto que llevamos adelante nació por la demanda de una de las integrantes de la comunidad comechingona-sanavirona Tulián, quien fue invitada en 2015 desde el Departamento de Geografía⁹ de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC a una charla sobre la situación del territorio de su comunidad, especialmente, porque había sido procesada por usurpación de tierras.¹⁰ Ante este convite, la *curaca*, Mariela Tulián propuso trabajar en un relevamiento territorial que pudiera ser de apoyo a la [Ley Nacional 26.160 de Comunidades Indígenas \(2006\)](#) y, también, en función de la Reserva Provincial Arqueológica Quilpo, creada ese mismo año.¹¹ Propusimos, entonces, que nuestro trabajo relevase y registrase etnográficamente diversos sitios del territorio reivindicados como propios, y que los georreferenciase.¹²

Además de esos objetivos, nos propusimos comprender los sentidos nativos sobre el concepto de tierra y de territorio, es decir, articulamos al requerimiento comunitario un campo de interés temático propio que respondía no solo a la demanda, sino a una reflexión que la *casqui curaca* visibilizó –y sigue visibilizando– en sus intervenciones. Nos referimos a que, en sus discursos públicos y privados, y en su propia producción, Tulián (2016) se encarga de explicitar una definición nativa del territorio y de divulgarla.¹³ En esta dirección, nos parece importante diferenciar las demandas a corto plazo, situadas y enmarcadas en procesos sociales específicos más o menos conflictivos, de las interpelaciones que realizan nuestros/as interlocutores/as –de manera más o menos explícita–, pero que conllevan otras temporalidades y profundidades, dado que –al igual que en nuestro trabajo de mapeo participativo y de cartografía social– habilitan discusiones y análisis teórico-analíticos, como

los vinculados a la noción de territorio. En este caso, la demanda fue explícita: «Registren, releven y mapeen el territorio» y resultó factible de ser «traducida» a objetivos de un proyecto de extensión, atravesado por las urgencias, los atropellos, los desalojos y otras violencias que comunidades a lo largo de toda la provincia (y del país) transitan en sus territorios. Es decir, había una interpelación de más largo aliento que no se agotó en la ejecución de los proyectos extensionistas: la vinculada a cómo nuestros/as interlocutores/as entienden y viven los territorios, qué disputan, con quiénes y cómo esos modos otros de comprender, de relacionarse y de habitar esos lugares pueden incidir en la resolución de conflictos y en el diseño de políticas indigenistas. Esta interpelación y esta reflexividad nativa-comechingona dialogaron de manera fértil con nuestros intereses y con nuestras reflexividades como investigadores/as y docentes, en parte, porque ambos coordinadores teníamos experiencias alusivas.¹⁴

En este sentido, nos unió a las comunidades una especie de apuesta por un doble «anti-extractivismo»: por un lado, para resguardar sus territorios del desarrollismo, los desmontes y las iniciativas de minería; por el otro, para alcanzar una co-labor a fin de que los resultados y las producciones de conocimiento les sirvieran también a ellos/as y no solo a nuestras trayectorias profesionales (anti-extractivismo académico). De este modo, las demandas iniciales fueron configurando prioridades y objetivos extensionistas, al tiempo que éramos conscientes de un contexto político general que nos afecta más allá de nuestra posición como investigadores/as, y que se vincula con una serie de atropellos y de daños al monte nativo y a los territorios indígenas, producto del extractivismo y el desarrollismo. Sin embargo, con el tiempo fue quedando en claro que nuestros quehaceres y saberes servían para satisfacer la demanda comunitaria, pero las interpelaciones requerían de un trabajo con diferentes recursos y con una temporalidad que desafió nuestro compromiso.

Finalmente, importa aclarar que tampoco las coincidencias en la construcción de objetivos y de demandas entre nativos/as y académicos/as aseguran que el proceso de un proyecto sea colaborativo, decolonial o comprometido. Como entendíamos que el mapeo era, antes que nada, una práctica social que se involucraba en el proceso de construcción de territorios indígenas (Acsehrad, 2013), urgió formar un equipo entre geografía y antropología, y pensar el proyecto con una metodología participativa y colaborativa. Comenzamos, así, un trabajo que exigió la «ecología de saberes» (De Sousa Santos, 2009)¹⁵ y la interdisciplinariedad. Además, si bien las demandas de la *curaca* Tulián (que, luego, se ampliaron a la comunidad Tay Pichin) estructuraron y guiaron la construcción del proyecto, a lo largo de los años se bifurcaron, abrieron desafíos inesperados y demandaron de diversas instancias de reflexión y de negociaciones –más o menos explícitas– propias de un trabajo entre participativo y en

co-labor. En esta línea, y como expondremos a continuación, la construcción colectiva de conocimientos se produjo y se registró en la medida en la que aparecía el relevamiento demandado por las comunidades.

El proceso extensionista y de co-labor

Caminar las demandas y el compromiso

Para ambos proyectos, partimos de la perspectiva del «diálogo de saberes», entendido como el proceso de comunicación y de intercambio intercultural entre actores sociales académicos y extraacadémicos (De Sousa Santos, 2009). En otras palabras, como un modo particular en el que se da una relación mutuamente enriquecedora entre personas y culturas, puestas en colaboración por un «destino compartido» (Ishizawa, 2016, p. 137): relación que se da en el trabajo mutuo entre diferentes trayectorias sociales, grupos étnicos, cosmovisiones u ontologías, y que busca construir conocimiento conjunto y enriquecedor a partir de los saberes previos.

Encontramos ciertas similitudes en lo que respecta a la horizontalidad, idea abordada en dos obras que consideramos sugerentes: el libro coordinado por Sarah Corona Berkin y por Olaf Kaltmeier (2012), y la compilación de Inés Cornejo y de Mario Rufer (2020). Estos últimos señalan que la horizontalidad parte de una condición aporética, casi conformando un mito, en tanto surge de «una necesidad de igualar los términos del diálogo entre investigadores e investigados, y de una condición que ya se sabe irresoluble, agonística, procesual» (Cornejo & Rufer, 2020, p. 7). En el seminal trabajo coordinado por Corona Berkin y por Kaltmeier (2012), los/as autores/as parten de concebir que el diálogo *per se* es un mito igualitario del consenso romántico y se distancian del paternalismo de una escucha complaciente por parte de quien investiga hacia quien es investigado/a. No obstante, no renuncian a la horizontalidad como una apuesta que renueva preguntas, métodos y que devuelve una imagen de asimetría sobre la que vale la pena reflexionar permanentemente.

El asunto central era trabajar sobre el conflicto generador, que lo que necesita horizontalizar es la certeza previa del investigador, su punto cero de observación en la definición de los objetos de estudio, de las preguntas necesarias y del protocolo a seguir, desde el cual creemos percibir la totalidad –aún imaginaria– pero sobre la que no es posible tener un punto de vista (Castro Gómez, 2005) (Cornejo & Rufer, 2020, p. 8).

Consideramos que esta frase aplica, también, a la práctica de extensión que, desde algunos paradigmas, ha sido pensada como un modo unidireccional de aplicar conocimientos expertos o de intervenir disciplinarmente en espacios donde los conocimientos o los saberes locales no eran considerados al momento de concretar un trabajo, sin mapear, tampoco, los efectos que tal desconsideración o invisibilización puede acarrear a la experiencia extensionista.

Ahora bien, no solo es el «punto cero» el que precisa ser tenido en cuenta al apostar por un trabajo que bregue por el diálogo de saberes o por la horizontalidad. Cuando el proyecto se inició, y realizamos los primeros viajes al territorio, debimos redefinir varios aspectos, puesto que comenzamos a percibir dificultades, hiatos y desencuentros respecto de lo planificado originalmente. En primer lugar, la conformación y la dinámica del propio equipo universitario conllevaron nuestra preocupación como coordinadores/as, y fue necesario atender a las distintas formaciones y experiencias de sus integrantes para que ciertas actividades y técnicas fueran eficientes y coherentes con el enfoque propuesto. Si bien sobre este punto reflexionamos en otro trabajo (Álvarez Ávila, Asis Maleh & Palladino, 2020), huelga mencionar, aquí, que los ajustes implicaron tomarnos tiempo para conversar al interior del equipo sobre diferentes formas de registro antropológico (entrevistas semidirigidas y abiertas, registros de campo, entre otras), así como sobre ciertas especificidades del trabajo con pueblos indígenas en Córdoba (para identificar y para reconocer, sucintamente, los procesos de reemergencia étnica y la construcción de aboriginalidad en la provincia).

En segundo lugar, el proceso y la relación con nuestros/as interlocutores/as. A medida que el trabajo avanzaba, la confianza con los/as integrantes de las comunidades se fue consolidando y el compromiso parecía crecer en la misma medida o, al menos, así lo entendemos hasta hoy: como dimensiones que crecían al unísono. No obstante, percibirlo de este modo fue conflictivo, puesto que acompañar ese compromiso con las diversas demandas y solicitudes de las comunidades no siempre fue posible y, por momentos, parecía flaquear. No solo se incrementaban las solicitudes de registro y de relevamiento de sitios por parte de los dos principales líderes indígenas, sino que surgían otras cuestiones. Por un lado, nuevos proyectos o iniciativas en los que querían incursionar con nuestra presencia o a los que querían darle vida «a través» nuestro (por ejemplo, convocatorias a subsidios para contar con más fondos para el trabajo); por otro lado, atropellos y denuncias, y la necesidad de que acompañáramos con nuestra presencia (mediante el relevamiento de sitios vulnerados, la firma avales para denuncias, la presentación de iniciativas en el Concejo Deliberante, entre otras).

A medida que el primer proyecto avanzaba (2016-2018), se volvía evidente que iba a ser necesario renovarlo por dos años más, para llegar a una cantidad de lugares apropiadamente relevados, para sistematizar la información y para traducirla en una cartografía social. Esos objetivos, por sí solos, ya eran un compromiso que requería de tiempo y de esfuerzo, y que nos impedía participar o responder a otras demandas surgidas en el proceso debido a los vínculos de confianza construidos.

Esto se volvió particularmente patente en época de pandemia. En ese contexto, el Concejo Deliberante y la gestión oficialista del municipio de San Marcos Sierras (conformada por el mismo partido político durante los siete años del proyecto) derogó una ordenanza¹⁶ que estipulaba ciertos procedimientos para el ordenamiento territorial del pueblo e instaba a la consulta comunitaria de manera previa a cualquier obra o modificación, y que, una vez derogada, dio pie para que se iniciaran obras de pavimentación de vereda en la plaza central del pueblo, llamada Cacique Tulián. Simultáneamente, circulaba en el espacio público la planificación de instalar gas natural, lo que generaría nuevas modificaciones en la configuración espacial. Si bien teníamos conocimiento sobre denuncias previas de desmonte y sobre otras iniciativas de atropello a lugares sagrados y a sitios patrimoniales (especialmente, la explotación minera en dos cerros cercanos a la localidad),¹⁷ este hito desató una fuerte disputa con el municipio en la que no solo se involucraron las comunidades indígenas, sino también asambleas medioambientales locales y vecinos/as. Para las comunidades fue un gran golpe, porque la plaza y los alrededores habían sido declarados sitios de interés patrimonial, histórico y cultural. Durante aquel conflicto, nos sentimos particularmente «maniatados»: la pandemia también había afectado nuestras rutinas familiares, laborales y académicas; nuestros tiempos y disponibilidades. En 2020 no pudimos viajar, los recursos económicos del subsidio se acabaron y las rendiciones económicas tuvieron que ser cerradas y entregadas a la universidad.

A su vez, parte de la disputa incluyó diferencias con un equipo de arqueólogos/as y de antropólogos/as que terminaron realizando un informe de impacto a favor de las obras. Este posicionamiento de otros/as académicos/as provocó un fortísimo rechazo local, especialmente, entre nuestros/as interlocutores/as indígenas. Creemos que uno de los puntos contrastantes era el tipo de trabajo que habíamos desarrollado y nuestros posicionamientos ético-políticos, pero era incómodo escuchar que nuestra intervención ayudaría a combatir este tipo de iniciativas, porque no podíamos aportar a que las obras se detuviesen, la cartografía aún no estaba lista y estábamos impedidos/as de trasladarnos para apoyar a las comunidades con alguna acción directa en el territorio.

Muchas veces, fuimos invitados/as a actuar y a dar cuenta de nuestro trabajo, y tales interpelaciones ampliaban y trascendían los objetivos extensionistas. Esto nos colocaba en una situación un tanto frustrante, ya que no siempre pudimos responder a los acompañamientos o a las demandas concretas. En dichas oportunidades, apelamos a aclararlo, para no generar más expectativas sobre nuestra labor, ciertamente insuficiente y precaria (al contar no solo con escasos recursos de la institución que nos financió, sino con poco tiempo de nuestra vida académica debido al contexto de pandemia que modificó, sensiblemente, tanto nuestras movilidades como rutinas). Sí pudimos redactar notas, obtener adhesiones y generar diálogos con instituciones, así como firmar y avalar documentos sobre nuestro trabajo con el apoyo de la Facultad de Filosofía y Humanidades, lo que nos permitió aportar incipientes reflexiones sobre el conflicto.¹⁸ En muchos de estos momentos, asumimos el papel que nos fue otorgado y respondimos apoyando la defensa de los territorios indígenas. Sin embargo, estas solicitudes escaparon a la posibilidad de accionar y de reflexionar sobre nuestro quehacer, puesto que no podían ser cubiertas por la metodología de trabajo coherente con las interpelaciones de más largo aliento. Frente a esto, y respecto de cómo en el proceso no siempre podemos responder a nuevas o a todas las demandas que van multiplicándose, interesa señalar que no son solo nuestros/as interlocutores/as indígenas quienes dan cuenta de ciertas constricciones o desigualdades que no se resolverán en una co-labor y que, como equipo, atravesamos momentos que evidenciaron que nuestra posición no era omnipotente.

Los límites del compromiso: tiempos y espacios

En el quehacer extensionista, no solo era la espacialidad no compartida o la distancia entre los territorios vividos lo que nos constreñía. También el tiempo destinado jugaba un rol importante. En una tesis sobre la experiencia extensionista universitaria con cooperativas de personas privadas de libertad, Flavia Romero (2021) reflexiona:

Todo esto debe ser considerado, advirtiendo y explicitando las maneras en las que particularmente lxs acompañantes [la autora se refiere a los/as universitarios/as extensionistas] ponen en juego sus saberes y su contexto de producción, sus supuestos y sus modos de trabajo enmarcados en una lógica institucional en la que han sido socializados; [esto] le da un carácter específico al vínculo con otrxs en el marco de una práctica extensionista, generando tensiones aportadas por lxs universitarixs que son constitutivas de la extensión universitaria, aunque usualmente sea invisibilizado en las producciones teóricas académicas sobre el tema (p. 79).

La autora analiza cómo la dimensión espacio-temporal es un componente fundamental en la extensión universitaria, ya que revela concepciones y supuestos que se reflejan en el vínculo entre los sujetos y los modos de encontrarse en las tareas o en las actividades comunes. Así, para el equipo universitario la dimensión espacio temporal era enmarcada en la extensión y, en ese sentido, si bien somos socializados/as en un ideal de integralidad de funciones –docencia, investigación y extensión– percibimos y transitamos notorias diferencias entre unas y otras tareas, conscientes de ciertas jerarquías en el campo académico. Es decir, nuestros quehaceres estaban anclados en una idea de compromiso social con los pueblos indígenas y con ciertas problemáticas, pero también enmarcados en ese quehacer extensionista, cuyos tiempos, valoraciones y recursos no son siempre simétricos en relación con la docencia y la investigación.

[...] la extensión universitaria, como función desjerarquizada frente a las demás funciones, se ve mayoritariamente relegada en el cotidiano del trabajo académico, pudiendo destinarle cargas horarias relativamente bajas –en ocasiones nulas– a las prácticas extensionistas para tareas que demandan un amplio volumen de trabajo de gestión con pocas posibilidades de relacionarlo a actividades de investigación o docencia, lo cual dificulta la consolidación de trayectorias extensionistas y el desarrollo de políticas a largo plazo de esta función (Fry, 2019). El tiempo de quienes se vinculan estrechamente con la academia es un tiempo que puede autoregularse, sobre el cual es posible establecer jerarquías, excepto por breves lapsos estrictamente pautados (como el dictado de una clase o una convocatoria con fecha límite) (Follari, 2008), pero también es un tiempo yuxtapuesto, cuya flexibilidad invita a superponer tareas debido a la demanda del trabajo, lo cual hace que el tiempo «se acelere» (Romero, 2021, p. 93).

Si bien estas diferencias para nada se traducen en una «homologación» de asimetrías con nuestros/as interlocutores/as indígenas, importa traer a colación que todas estas dificultades se transforman en un desafío constante para un trabajo en co-labor o colaborativo. En este sentido,

[...] es vital reconocer que horizontalizar vínculos e intercambios sobre distintos planos de interacción es un horizonte que no puede aspirar a logros definitivos en todos esos planos (Corona Berkin & Kaltmeier, 2012), porque no hay que hacer reflexivo que logre neutralizar *per se* las desigualdades que nos constituyen como sujetos sociales y que, en la mayor parte de los casos, enmarcan los vínculos que procuramos establecer con nuestros interlocutores (Briones, 2020, p. 66).

Del mismo modo en que nuestro trabajo poco pudo aportar para evitar el conflicto en la plaza Cacique Tulián, tal como analizamos anteriormente, poco se transforman nuestras condiciones como docentes, investigadores/as y extensionistas a través de proyectos que apuestan por el «diálogo de saberes» o por el enfoque de la extensión crítica. Es en otros niveles y en otros espacios de gestión institucional y política donde deberían dirimirse las limitaciones para dedicarse a la extensión.¹⁹ Sin embargo, coincidimos con Briones (2020) en que los logros no son definitivos y que asumir las desigualdades que nos atraviesan, como marco que acompaña estas experiencias, permite caminar los compromisos y el diálogo de la manera más productiva posible.

De la co-labor de un nosotros/otros a la conformación de una comunidad epistémica

A partir de estas reflexiones, que nos incitaron a pensar en los modos y en las relaciones al interior del campo académico, es decir, sobre lo que primeramente denominamos el «nosotros», abordaremos a continuación la relación con los «otros»; en este caso, las comunidades indígenas comechingonas Tulián y Tay Pichin, de San Marcos Sierras. Nos interesa reflexionar sobre los límites de la construcción dialógica entre nosotros y otros en el contexto del trabajo de extensión y diálogo de saberes. Para ello, es importante reflexionar sobre cómo se construyó ese nosotros.

Mientras que en el comienzo formal del proyecto existían diferencias en el significado del nosotros que aparecía cuando las comunidades o el equipo extensionista utilizaban la primera persona del plural para referir a sus respectivos grupos, más tarde (y, quizás, para el segundo proyecto) esa mención comprendía al colectivo más amplio que abarcaba al grupo extensionista, entendido como el colectivo que articula el equipo de la UNC y las dos comunidades indígenas (Tulián y Tay Pichín). Por ejemplo, en varias solicitudes, la *casqui curaca* nos decía: «Podemos firmar o avalar como grupo o proyecto de extensión», o cuando se refería a la labor del segundo proyecto sostenía: «Tenemos que llenar de sentido los sitios».

Inicialmente, era frecuente que varias expresiones vinculadas al equipo académico fuesen rotuladas como «de la Universidad».²⁰ Sin embargo, y a pesar de encontrarnos con limitaciones y con desafíos, durante el transcurso del proyecto el grupo se consolidó y eso desencadenó un nosotros más abarcativo, que no solo se comunalizó por el trabajo en conjunto sino por una dinámica afectiva que el mismo devenir del proyecto de extensión

generó: las comunidades no solo nos planteaban realizar la labor proyectada, sino también compartir diferentes instancias de convivencia en las que poner los cuerpos, como caminatas, conversaciones, asados, guitarreadas, entre otras. En este sentido, y en los mismos términos que utilizaban los comuneros indígenas, la práctica extensionista fue transformándose en una experiencia afectiva, que fortaleció los lazos entre extensionistas e interlocutores/as indígenas y locales.

Frente a esto, nos interrogamos si existe la reflexión sobre este tipo de construcción de grupidad²¹ afectiva en contextos de extensión y sobre las derivaciones que ello supone en términos de la construcción de conocimiento (antropológico) en la práctica extensionista. Estos interrogantes se abren cuando entendemos que lo que estamos construyendo son lazos y sentidos afectivos en común, que nos co-construyen como comunidad epistémica (Haas, 1992) y afectiva. Al respecto, realizamos aquí una pequeña contribución.

De las comunidades epistémicas a las comunalizaciones afectivas

El concepto de «comunidades epistémicas» fue propuesto por Peter Haas (1992) para el campo de las relaciones internacionales, específicamente, para el análisis de políticas por parte de una red de expertos/as. El autor destaca el concepto de episteme de Michel Foucault, para referir a «una forma dominante de ver la realidad social, a un conjunto de símbolos y referencias, expectativas e intenciones compartidas por colecciones concretas de individuos que comparten una visión del mundo que delimita, para sus miembros, la construcción adecuada de la realidad social» (Haas, 1992, p. 2 en Molina, 2016, p. 5).

El concepto de episteme permite pensar sobre otras perspectivas, nociones de mundo u ontologías (a nuestro entender) que comparte un conjunto de miembros de la comunidad. Para el autor, la episteme puede ser definida como

un conjunto compartido de creencias y de principios normativos que proporcionan una justificación basada en el valor de la acción social de miembros de la comunidad, creencias causales compartidas, que se derivan de su análisis de los problemas de su dominio y que constituirán la base para la aclaración de los múltiples vínculos entre las posibles medidas de política y los resultados deseados [...] nociones comunes de validez, que son criterios intersubjetivos, definidos internamente para validar los conocimientos en el ámbito de su competencia [...] una política común, asociada a un conjunto de problemas a los que se dirige su competencia profesional, presumiblemente, con la convicción de que el bienestar humano se verá reforzado como consecuencia de su empresa (Haas, 1992, p. 3 en Molina, 2016, p. 6).

Si bien algunos supuestos provienen del campo de las relaciones y las organizaciones institucionales, consideramos que ciertas cuestiones pueden traspolarse a nuestro caso. Por ejemplo, que hay circulación de supuestos en común o de epistemes aunque las identidades étnicas difieran. Esto también implica pensar que lo considerado como «comunidad» es abierto a un conjunto heterogéneo de identidades que pueden compartir creencias, principios y horizontes políticos. En esta dirección, seguimos a Jorge Ishizawa (2016), quien propone el concepto de «comunidades epistémicas» para dar cuenta de los vínculos en el acompañamiento de procesos de investigación-acción con comunidades indígenas en contextos de diálogos de saberes. A partir de la propuesta de estos autores, y desde una perspectiva antropológica, cabe reflexionar sobre la idea de comunidad, sobre aquellos marcadores que la sostienen y sobre cómo nuestro trabajo en conjunto derivó en una comunidad epistémico-afectiva que asentó un compromiso y una interpelación de mayor alcance que la original propuesta institucional-extensionista.

Para ello, nos resulta importante retomar el concepto de comunalización propuesto por James Brow (1990), que el autor prefiere por sobre comunidad, en tanto que permite dar cuenta de un proceso permanente y dinámico que involucra patrones de acción, sentidos de pertenencia e identidad compartida en un «estar juntos» que son sostenidos por dinámicas cognitivas y afectivas. Si bien Brow (1990) ha llevado la reflexión a las comunidades nacionales, anclado en los procesos de formación de los Estados nación europeos, el concepto ha sido fértil para analizar otras formas de grupidades (Briones, 1998), no necesariamente ancladas a una identidad étnica o nacional. Nos inspiramos en este autor para proponer que varios aspectos contribuyeron a comunalizarnos, en la medida en que se fueron poniendo en común sentidos de pertenencia y patrones de acción, que permitieron construir una identidad de grupo compartida.²²

A partir del entendimiento de la comunalización, se hace importante identificar cuáles son aquellos enunciados que funcionan como marcadores y que generan un sentido de identidad compartida en esta comunidad epistémica. En esta línea, y desde una mirada que repara en la importancia de las interacciones y de los límites de la etnicidad (Barth, 1969 [1976]), así como en enfoques antiesencialistas (Hall, 1996 [2003]; Restrepo, 2004), entendemos que todo proceso de construcción identitaria y comunitaria requiere de ciertos elementos que generan membresía y que construyen alteridad, y que estas prácticas y elementos pueden formar temporal, dinámica y situacionalmente dichas grupidades o comunidades.

Cabe preguntarnos, entonces, sobre aquello que nos ha unido o que nos ensambla, y que aquí enumeramos sucintamente: la mirada hacia la universidad expresada en su función social (implicada en un proyecto de extensión crítica); la perspectiva crítica hacia la colonialidad del poder y del saber eurocentrista, hacia la geopolítica del conocimiento moderno-occidental y hacia la apertura al diálogo de saberes (sobre todo, en el caso de las perspectivas indígenas otrora invisibilidades por el trabajo académico); el derivado metodológico del quehacer universitario y extensionista en el marco de propuestas críticas, comprometidas, participativas y/o colaborativas; la sensibilidad y la sensación de injusticia hacia políticas y prácticas socioambientales (en particular, el neoextrativismo regional y local, urbano y rural); las consecuencias de los modelos de acumulación por desposesión en las prácticas territoriales locales (especialmente, en los territorios de comunidades indígenas) y los reclamos frente a la minería, el desmonte, la especulación inmobiliaria, entre otros.

En la medida en que nuestra perspectiva estuvo atravesada por un marco teórico, epistemológico y político comprometido, decolonial y de co-labor, el trabajo extensionista habilitó que se abriera el compartir vivencias, cuestión que desde el inicio del proyecto fue central para las comunidades comechingonas. En otro trabajo reflexionamos sobre cómo las experiencias de diálogo de saberes derivan en «diálogo de vivires» (Álvarez Ávila, Asis Maleh & Palladino, 2020)²³ y, en este sentido, nace la inquietud acerca de las relaciones entre nuestras afectaciones y afectividades.

Dada la diversidad de experiencias y de vivencias compartidas en territorio, en otros trabajos (Álvarez Ávila, Asis Maleh & Palladino, 2020; Álvarez Ávila, 2022) hemos reflexionado sobre el modo en el que estas instancias de horizontes epistémicos derivaron en *afectaciones*, es decir, en experiencias de afectarse / dejarse afectar (Favret-Saada, 1990). ¿Cómo no dejarse atravesar / atrapar, por ejemplo, ante las amenazas de proyectos mineros en algunos sitios sagrados sobre los que nos contaron historias y por los que caminamos una y otra vez? ¿Cómo no sensibilizarse frente el desmonte de lugares que recorrimos, que oímos y sobre los que aprendimos la importancia que tienen para la vida en esos territorios?²⁴ ¿Cómo no tener presente que para ingresar a los espacios en los que charlamos y realizamos nuestros registros tuvimos que pedir permiso a los espíritus, como nos enseñaron nuestros/as interlocutores/as indígenas?

En tanto que todas estas dimensiones están en juego en la co-labor, quisiéramos indicar que no solo lo epistémico nos comunalizó. De esta manera, podemos también interrogar las prácticas que contribuyeron a la construcción de una comunidad epistémico-afectiva,

conformada por saberes y por haceres académicos y de las comunidades indígenas. En este sentido, proponemos que se trató de la conformación de una comunidad epistémico-afectiva porque no solo involucró una línea común de horizontes cognitivos, epistémicos y políticos con las comunidades, sino que también fue adoptando dimensiones de afecto y de afectación.²⁵

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene la configuración de estos marcadores en común, de estos sentidos de pertenencia y de estas afectividades construidas en el trabajo colectivo con los miembros comunitarios cuando el compromiso es interceptado por la distancia existente entre los territorios comunitarios vividos y los académicos?

Palabras finales: o de los dilemas de comunalizar afectaciones, labores y horizontes

Comenzamos nuestro trabajo preguntándonos sobre el compromiso, sobre la demanda en el contexto de la propuesta extensionista del diálogo de saberes y reflexionamos sobre la idea de la co-labor derivada en un re-ensamblado de comunidad epistémico-afectiva.

En el citado trabajo de Briones (2020), uno de los argumentos radica en que «más que soluciones decisivas, la idea de metodologías horizontales abre [...]preguntas que deben ser sostenidas en el tiempo, a medida que los escenarios se transforman y que ayudamos a transformarlos» (p. 67). Además de sostener en el tiempo ciertas preguntas y metodologías, la autora reconoce que, muchas veces, horizontalizar conlleva diversidad de prácticas, que habilitan por separado ciertas aperturas o transformaciones en términos metodológicos, teóricos, epistemológicos, políticos y éticos, y que solo cuando las pensamos en conjunto es posible generar cambios y otras formas de producción de conocimiento. Simultáneamente, asume que las situaciones en las que nos involucramos son tan diversas que, a veces, es difícil unir todas esas dimensiones, pudiendo hacer foco solo en algunos aspectos.

Nos sentimos identificados con estas palabras, en tanto y en cuanto fuimos aprendiendo en el andar las vicisitudes, las limitaciones y las potencialidades de un proyecto en clave de diálogo de saberes y de co-labor. Esas limitaciones no se explican solo por las desigualdades y por las asimetrías con nuestras contrapartes indígenas, sino también por las propias (algunas, producto de una primera experiencia de este tipo; otras, de las características del quehacer extensionista en las instituciones donde trabajamos). En este sentido, la interpelación de la que hablamos al principio, es decir, el trabajo teórico-analítico sobre el territorio, aun nos acompaña y forma parte de nuestras agendas de pesquisa, aunque las

demandas iniciales hayan sido respondidas. También sobre eso, acordamos con la autora en que

llevar a cabo una antropología pública/activista/comprometida/en colaboración no dependerá solamente de negociaciones puntuales con nuestros interlocutores, sino de las maneras en que en cada uno de nuestros contextos de trabajo se hayan ido y se vayan articulando históricamente distintas desigualdades e injusticias (Briones, 2020, p. 7).

Dicho de otro modo, es nuestra responsabilidad acompañar la lectura de las interpelaciones y de las demandas en clave histórica y contextual, teniendo en cuenta nuestros compromisos y agendas, pero sin perder de vista los aprendizajes realizados.

En este trabajo, sostuvimos, también, que la construcción de vínculos generados a partir de la co-labor con las comunidades derivó en un tipo específico de comunalización. Propusimos pensar que en la medida en que se comunalizan saberes y horizontes cognitivos y afectivos, también lo hace el compromiso por aquello que es co-construido. Así, cabe reflexionar sobre los tiempos de dichos compromisos cuando los afectos y los horizontes epistémico-políticos comunes perduran más que los tiempos institucionales de los proyectos que habilitan nuestros encuentros. De otra manera, también se trataría de recuperar las inquietudes acerca de las implicancias del «acompañamiento» en el contexto del diálogo de saberes.²⁶ Para Ishizawa (2016), el desafío es que los/as académicos/as procuremos una equivalencia de los saberes en juego, siendo ello patente cuando los/as profesionales no nativos cumplen en realizar una convivencia mutuamente criadora con las comunidades con las que trabajan.²⁷ Reiteramos, también, nuestra inquietud acerca de no caer en un extractivismo académico y, al respecto de la comunalización, nos preguntamos: ¿qué patrones de acción podemos impulsar para sostener un «estar juntos» como comunidad constituida a pesar de las limitaciones burocráticas y administrativas de los proyectos de extensión? ¿De qué manera podemos sostener nuestros ensamblajes como colectivos más amplios con horizontes en común? ¿Qué espacios en común podemos construir y sostener?

En parte, creemos que la extensión crítica, particularmente, la del diálogo de saberes y, quizás, la antropología por demanda y la etnografía colaborativa, tienen mucho para aportar a la reflexión sobre cómo construir problemáticas y conocimiento en común, y sobre cómo llevar adelante el trabajo colectivo, permitiéndonos profundizar en la reflexividad colectiva sobre nuestras prácticas y procesos. Propiciar esta doble reflexividad (Dietz, 2011) es uno de los caminos correctos hacia la antropología de la demanda.²⁸ En la medida en la que

a partir de nuestro acompañamiento construimos una comunidad epistémico-afectiva, y de que ello contribuye al diálogo de saberes y a su reconocimiento como equivalencias (Ishizawa, 2016), sería importante propiciar instancias de doble reflexividad –por ejemplo, con interlocutores/as extraacadémicos/as o con colegas/as, sean parte de la evaluación, del diagnóstico y/o del sentir-pensar del trabajo–,²⁹ así como definir más claramente cuál es la extensión y la perdurabilidad de dichos compromisos. Aun cuando los tiempos y los intereses no son los mismos para todos los actores, seguramente, esa doble reflexividad permita reconocer límites y potenciar otras posibilidades a futuro.

Referencias

Acselrad, H. (2013). *Cartografía social, terra e território*. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Álvarez Ávila, C. (2020). Zoncoipacha, desde el corazón del territorio. Enmarcando memorias, fuentes y luchas Comechingonas. En A. Ramos y M. Rodríguez (Eds.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 323-352). Teseo.

Álvarez Ávila, C. (2022). Mapeos participativos: afectaciones, compromisos y efectos. Relevando territorio comechingón en el noroeste cordobés, Argentina. *RUNA, Archivo Çpara las Ciencias del Hombre*, 43(1), 247-266. <https://doi.org/10.34096/runa.v43i1.9835>

Álvarez Ávila, C., Asis Maleh, Y. y Palladino, L. (agosto de 2020). El “diálogo de saberes” en el marco de un proyecto extensionista de mapeo participativo con comunidades comechingonas de San Marcos Sierras (provincia de Córdoba). Algunas reflexiones entre el “nostrxs y otrxs” [Comunicación en congreso]. *Novenas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*. <https://publicaciones.ides.org.ar/acta/dialogo-saberes-marco-proyecto-extensionista-mapeo-participativo-comunidades-comechingonas-san>

Álvarez Ávila, C. y Palladino, L. (2019). Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba. *+E: Revista de Extensión Universitaria*, 9(10), 17-37. <https://doi.org/10.14409/extension.v9i10.Ene-Jun.8287>

Ávila, O. S. (2008). Estudios de extensión en humanidades: Hacer y pensar con otros en la universidad pública. *E+E: Estudios de Extensión en Humanidades*, 1(1). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/view/7897>

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica (Original publicado en 1969).

Bompadre, J. M. (2016). *(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Córdoba]. <http://hdl.handle.net/11086/18630>

Briones, C. (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.

Briones, C. (2020). La horizontalidad como horizonte de trabajo. De la violencia epistémica a la co-labor. En I. Cornejo y M. Rufer (Eds.), *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología* (pp. 59-92). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.

Buena Prensa (10 de enero de 2018). *Cerro Blanco, Cerro Negro* [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=9fUtUVK0c_E

Cano Menoni, A. (2015). La extensión universitaria en la transformación de la Universidad Latinoamericana del siglo XXI: disputas y desafíos. En A. Costa y otros, *Los desafíos de la universidad pública en América Latina y el Caribe* (pp. 287-380). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales y culturales*. Gedisa.

Cornejo, I. y Rufer, M. (Eds.). (2020). *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 3-26.

Entre preservar y explotar: loteos y desmontes en la Reserva Arqueológica Quilpo (11 de julio de 2017). *La tinta*. <https://latinta.com.ar/2017/07/11/preservar-explotar-loteos-desmontes-la-reserva-arqueologica-quilpo/>

Erreguerena, F., Nieto, G. y Tommasino, H. (2020). Tradiciones y matrices, pasadas y presentes, que confluyen en la Extensión Crítica Latinoamericana y Caribeña. *Cuadernos de Extensión Universitaria de la UNLPam*, 4(4), 177-204.
<https://doi.org/10.19137/cuadex-2020-04-08>

Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, (8), 3-9 (Trad. Mariela Genovesi y Laura Zapata).
https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1990_num_8_1_1340

Gezmet, S. (2014). La vinculación universidad-sociedad. Modelos de extensión y características de las interacciones. En M. Barrientos (Comp.), *Compendio bibliográfico sobre extensión universitaria* (pp. 23-29). Universidad Nacional de Córdoba.

Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4).
<https://revistas.usc.gal/index.php/ricd/article/view/3295>

Haas, P. (Coord.). (1992). Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination. *International Organization*, 46(1), 1-35.
<http://www.jstor.org/stable/2706951>

Hall, S. (2003). Introduction: Who needs 'Identity'? En S. Hall y P. Du Guy (Comps.), *Questions of Identity* (pp. 1-17). Sage Publications (Original publicado en 1996).

Ishizawa, J. (2016). Comunidades epistémicas para el diálogo de saberes. En F. Delgado y S. Rist (Eds.), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico-metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo* (pp. 137-168). Plural editores.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*. Manantial.

Leyva, X. y Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, A. Burguete y S. Speed (Coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor* (pp. 65-107). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Mato, D. (2018). Repensar y transformar las universidades desde su articulación y compromiso con las sociedades de las que forman parte. *+E: Revista de Extensión Universitaria*, (9), 38-52. <https://doi.org/10.14409/extension.v8i9.Jul-Dic.7837>

Molina, C. (2016). La noción de comunidades epistémicas: contribuciones al estudio de los expertos en el estado y al análisis de las trayectorias académicas y las redes intelectuales en la Universidad Nacional de Cuyo. En *Actas de las I Jornadas Nacionales de Investigación en Ciencias Sociales de la UNCuyo*. <https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=9957>

«Nuestro territorio se encuentra avasallado por los negocios inmobiliarios y el turismo». Entrevista a Carolina Tulián (27 de febrero de 2014). *Córdoba Originaria. Recorrido y voces en presente*. <https://cordobaoriginaria.wordpress.com/2014/02/27/nuestro-territorio-se-encuentra-avasallado-por-los-negocios-inmobiliarios-y-el-turismo/>

Palladino, L. (2019). Movilizando sentidos de pertenencia comechingones. Una etnografía de los procesos de comunalización y territorialización de las comunidades de La Toma y Ticas (Provincia de Córdoba) [Tesis de Doctorado no publicada]. Universidad Nacional de Córdoba.

Palladino, L. y Álvarez Ávila, C. (2018). Desafíos del mapeo colaborativo como trabajo extensionista. Una experiencia con comunidades comechingonas en San Marcos Sierras. *E+E: Estudios de Extensión en Humanidades*, 5(6), 96-111. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/view/21802/21517>

Palladino, L. y Tulián, M. (2015). Revivir el territorio sagrado. A los pazos de Francisco Tulián. *Cardinalis*, (5), 232-255.

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/article/view/13216>

Peralta, M. I. (2008). Aportes a la conceptualización y gestión de la extensión universitaria en nuestra universidad pública. *E+E: Estudios de Extensión en Humanidades*, 1(1).

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/view/7898>

Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universitaria del Cauca.

Romero, F. (2021). *Construcciones comunes. Una etnografía con personas privadas de libertad y universitarias en la Cooperativa Entrelazando Nuestras Costuras* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Córdoba].

<https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/549167>

Segato, R. (2013). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo.

Stagnaro, M. (2014). "Casi desde la nada": narrativas, organización y subetividades en la reemergencia de los originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba (Argentina) [Tesis de Maestría no publicada]. Universidad Nacional de Córdoba.

Tommasino, H. y Cano, A. (2016). Modelos de extensión universitaria en las universidades latinoamericanas en el siglo XXI: tendencias y controversias. *Universidades*, 66(67), 7-24.

<http://udualerreu.org/index.php/universidades/article/view/395>

Tulián, M. (2016). *Zoncoipacha: desde el corazón del territorio. El legado de Francisco Tulián*. CICCUS.

Notas

¹ En la actualidad, existen en la provincia de Córdoba más de cuarenta comunidades autoadscriptas como comechingón, sanavirón, comechingón-sanavirón, camiare-comechingon, ranquel. Poseen diferentes tipos de organización política; en algunos casos, con autoridades políticas denominadas *curaca*, *casqui curaca*, *naguán*, *navira*, *lonko* y *charava*.

2 Existen preocupaciones compartidas con enfoques de las geografías críticas contemporáneas y descoloniales que fueron centrales en las reflexiones teórico-epistemológicas y metodológicas a lo largo de la redacción y la ejecución de los proyectos, dado que nuestro trabajo se basó en mapeos participativos y en cartografía social. Si bien estos cruces son clave, nos centraremos en abordar la problemática en torno a la antropología social colaborativa.

3 Al repasar algunos modelos de práctica extensionista, Sandra Gezmet (2014) describe un primer momento de vínculo unidireccional entre universidad y sociedad, que tuvo sus bases en el positivismo y en las prácticas asistencialistas. Un segundo modelo fue el concientizador, con una gran influencia del pensamiento de Paulo Freire. Si bien este modo superó al anterior, tendió a negar la condición de sujeto transformador. Otro modelo fue el economicista, cuyo objetivo fue responder a demandas específicas y que podría pensarse como bidireccional; sin embargo, quedó enclaustrado en la lógica de oferta y demanda impuesta por el mercado, ya que fueron las empresas privadas –entre otros agentes– las que financiaron proyectos específicos. Si bien este mapeo puede diferir de los términos que utilizan otros/as autores/as, existen coincidencias en cómo la extensión crítica y latinoamericana pretende potenciar lo positivo y superar las limitaciones de los paradigmas previos. En esta dirección, un gran trabajo que explica las matrices de pensamiento que confluyeron en la extensión crítica latinoamericana y caribeña es el de Fabio Erreguerena, Gustavo Nieto y Humberto Tommasino (2020).

4 Ramón Grosfoguel (2016) retoma el concepto de extractivismo epistémico propuesto, inicialmente, por el intelectual indígena Leanne Betasamosake Simpson, quien denunció una actitud frente al conocimiento vinculada a las maneras de apropiación instrumental de conocimientos y de ontologías que realizan intelectuales o profesionales de la academia con las comunidades o con los sujetos con los que trabajan. Para Grosfoguel (2016), en el extractivismo hay un proceso de cosificación de conocimientos que consiste en «transformar los conocimientos, las formas de existencia humana, las formas de vida no-humana y lo que existe en nuestro entorno ecológico en “objetos” por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y de explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad pueda tener sobre otros seres humanos y no-humanos» (p. 132).

5 A pesar de provenir de campos disciplinares diferentes, y de centrar nuestro lugar de enunciación desde la geografía y la antropología, nos enfocamos en la tradición metodológica de la antropología, de donde provienen los mayores desafíos sobre los temas que se discuten este artículo. De hecho, la etnografía es el punto a partir del cual muchas geografías críticas, culturales y decoloniales han centrado su atención para reflexionar sobre las implicancias epistémicas, metodológicas y políticas en el trabajo de campo.

6 De la misma manera, Gunther Dietz (2011) propone pensar una antropología decolonial que procure superar tanto el reduccionismo autorreferencial de la etnografía experimental como la simplificación de la «antropología de la liberación» (p. 13). Así, mientras la «etnografía

postmoderna» propondría la reflexividad del autor-antropólogo, y de su posible audiencia académica, la antropología de la liberación «únicamente se dedica a generar actores sociales autorreflexivos que desemboquen en movimientos sociales» (p. 14).

7 Hemos constatado, por haber ocupado roles de evaluadores/as y dirección, que en las becas y en los subsidios de extensión estos ítems están presentes en las convocatorias.

8 Para ahondar en discusiones sobre extensión en la UNC son ineludibles los trabajos de Olga Silvia Ávila (2008), María Inés Peralta (2008) y Sandra Gezmet (2014), entre otros. Para estudios sobre extensión y universidad, los de Agustín Cano Menoni (2015), Daniel Mato (2018), Humberto Tommasino y Agustín Cano (2016).

9 La *curaca* fue invitada por el profesor Lucas Palladino, en octubre de 2015.

10 La descripción del procesamiento por presunta usurpación puede consultarse en «[Nuestro territorio se encuentra avasallado por los negocios inmobiliarios y el turismo](#)» (27/02/2014), entrevista brindada por Tulián al medio *Córdoba Originaria. Recorrido y voces en presente*.

11 La reserva, creada mediante la [Ley Provincial 10.308](#) (2015), comprende el norte del Valle de Punilla y el departamento Cruz del Eje, y su fin principal es preservar el legado comechingón en las sierras.

12 Estos lugares fueron elegidos por las comunidades, atendiendo a la demanda concreta que fuera extendida.

13 Estas reflexiones pueden mapearse en una charla-entrevista que sostuvo con Lucas Palladino (2015) y en su libro *Zoncoipacha. Desde el corazón del Territorio. El legado de Francisco Tulián* (2016). Para un análisis de algunos ejes de este libro ver Álvarez Ávila (2020).

14 Ambos/as autores/as contábamos con experiencias previas con comunidades y compartíamos la inquietud por trabajar en un contexto diferente al de la investigación, sobre todo, pensando en que las producciones académicas son insumos para nuestros/as interlocutores/as indígenas, así como aportes a sus luchas. Carolina Álvarez Ávila inició su trabajo en una comunidad mapuche en Patagonia con una beca de extensión que fue, luego, la base para su tesina de grado y su posterior investigación doctoral. Con formación en antropología y en discusiones sobre los denominados «conflictos ontológicos», le resultaba interesante este campo temático y durante los últimos años de su formación posdoctoral, al residir en Córdoba, participó informalmente en diferentes eventos organizados por comunidades y por organizaciones indígenas. El trabajo de extensión en San Marcos Sierras la terminó de zambullir en la realidad cordobesa. Lucas Palladino se formó en geografía y en antropología, y analizó en su tesis doctoral los procesos de territorialización y de comunalización de comunidades comechingonas: en la ciudad de Córdoba, en Bialeto Massé y en San Marcos Sierras. En este trabajo abordó diferentes sentidos y formas de construir sentimientos de pertenencia

indígena / comechingona, tanto en contextos rurales como urbanos. Conoció a Mariela Tulián en 2014, a través de un *curaca* del Pueblo de La Toma con el que venía trabajando.

15 Optamos por utilizar las definiciones de «diálogo de saberes» y de «ecología de saberes» propuestas por Boaventura Sousa Santos (2009), a pesar de que somos conscientes de las denuncias por acoso por parte de varias mujeres en 2023 y repudiamos su accionar.

16 Nos referimos a la Ordenanza 775 de Ordenamiento Territorial Participativo.

17 Se trata del Cerro Blanco y el Cerro Negro.

18 El conflicto derivó en una denuncia judicial al Intendente por parte de las comunidades indígenas y nuestros aportes fueron: por un lado, y ante la consulta de los referentes comunitarios, aceptamos ser testigos en la causa judicial y generamos un documento con parte del trabajo sistematizado, que luego fue avalado por los departamentos de Geografía y de Antropología de nuestra Facultad, para que sirviera como evidencia del trabajo realizado en los sitios involucrados en el conflicto; por otro lado, buscamos acelerar el lanzamiento de la cartografía en la web, ya que en el marco del conflicto era muy importante para las comunidades poder visibilizar el territorio y los sitios, un evento legitimado por la UNC que expresaba el trabajo conjunto realizado con parte de los sectores involucrados en la denuncia.

19 Al decir de Romero (2021): «De este modo, el capitalismo académico pone el foco en la evaluación de sus miembros, lo que lleva a una decisión estratégica por parte de estos a la hora de jerarquizar aquellas tareas que son mejor puntuadas en el marco de una “carrera” (publicaciones, participación en investigaciones, titulaciones de posgrado, participación en concursos por cargos, etc.), en franca oposición a la lógica que la extensión universitaria promulga en sus discursos: trabajo colaborativo con miembros de espacios no académicos, tiempos laxos relacionados con el territorio y no con la universidad y su burocracia, por nombrar algunas» (p. 94).

20 Cabe aclarar que estas distinciones también fueron generadas a la inversa, mientras nos conocíamos preferimos mantener reuniones separadas, con la comunidad y al interior del equipo de trabajo. Si bien esta dinámica se mantuvo, a medida que el equipo se fue consolidando todo se colectivizó con las comunidades.

21 Quienes investigamos procesos de reemergencias y de formación de comunidades indígenas comechingonas contemporáneas en Córdoba optamos por utilizar dicho término (Bompadre, 2016; Stagnaro, 2011; Palladino, 2019).

22 Nos inspiramos en observaciones previas de procesos de formación de grupos y de comunidades en Córdoba a partir del ensamblaje de actores con intereses en común. Palladino (2019) observa cómo ciertos *outsiders* –sujetos que no adscriben como indígenas según los protocolos de membresía de cada comunidad pero que tienen preocupaciones compartidas–, que aparecieron en las comunidades han sido miembros activos en ciertas comunidades indígenas

cordobesas. Para ello, propone retomar la categoría de «ensamblaje» de Bruno Latour (2008), originalmente propuesta para los estudios de las ciencias hacia los colectivos sociales, para dar cuenta de la formación de colectivos o de comunidades inicial o aparentemente híbridas en tanto identidades étnicas, pero parcialmente homogéneas en cuanto a horizontes políticos comunes.

23 Existieron múltiples instancias que alimentaron la construcción de una afectividad grupal: recuerdos y anécdotas durante las caminatas, entrevistas, eventos y dispositivos a partir de los cuales creamos este estar juntos (talleres, grupo de whatsapp donde se mandan mensajes diversos, saludos por los cumpleaños, solicitudes de aval, invitaciones a eventos, fotos, entre otras).

24 Estos interrogantes tienen una base empírica. En 2017, hubo un conflicto por una deforestación de monte nativo en las inmediaciones de San Marcos Sierras, zonas próximas a varios recorridos realizados y colaboramos en la redacción de notas para difundir la problemática ([Entre preservar y explotar: loteos y desmontes en la Reserva Arqueológica Quilpo](#), 11/07/2017). En 2018, apareció un proyecto de explotación minera en Cerro Negro y en Cerro Blanco, sitios que habíamos registrado como de importancia para las comunidades y sobre los cuales realizaron la producción audiovisual *Cerro Blanco, Cerro Negro* (Buena Prensa, 2018) en la que participamos.

25 Existen antecedentes propios sobre la utilización de las ideas de Jeanne Favre Saada (1990) del ser afectado / dejarse afectar, teniendo en cuenta las diferencias con el trabajo de campo de la autora que se centra en la brujería. Particularmente, Palladino (2019) la utiliza para dar cuenta de las dinámicas afectivas y de sus consecuencias en los vínculos entre investigador/a e investigados/as propias del involucramiento y de los lazos de amistad y de solidaridad con las comunidades comechingonas Ticas y Pueblo de La Toma. Álvarez Ávila (2022) retomó este enfoque para analizar la experiencia de caminar el territorio y de relevar participativamente en San Marcos Sierras.

26 Según Ishizawa (2016), ello es viable cuando se cumplen los requisitos de equivalencia de los saberes en juego. En este caso, cuando los/as profesionales no nativos/as (definidos en su texto como técnicos) cumplen en realizar el «acompañamiento», entendido como la «convivencia criadora con comunidades» (p. 162); en este caso, comunidades campesinas indígenas andinas.

27 Entendemos que Ishizawa (2016) recupera la noción de crianza propia del mundo campesino andino-amazónico, a partir del acompañamiento que realizó con sus interlocutores de la región. Podría profundizarse, en el futuro, sobre las implicancias del uso de estas nociones para otros casos en los que el acompañamiento implique la afectación de los universos de sentido y de las categorizaciones propias de los/as interlocutores/as con quienes trabajamos.

28 Esta relación de reciprocidad también puede aportar a los procesos de reivindicación política, territorial y comunalización de las colectividades y los sujetos indígenas con los que trabajamos. De manera que resulta importante registrar las derivas, los desplazamientos de esta co-producción epistémica. Dietz (2011) observa, al respecto, que las «políticas identitarias» de los actuales movimientos sociales descubren en la apropiación o en la reapropiación del conocimiento científico

una fuente para fortalecer la identidad grupal. En el caso de los nuevos movimientos indígenas, «esta auto-reflexividad del actor social tiene que ser asumida y enfrentada por una antropología comprometida» (2011, p. 13).

29 En otro trabajo (Álvarez Ávila & Palladino, 2019), planteamos la posibilidad de democratizar los registros y de hacer de ellos un instrumento de reflexividad mutua.