

"Nosotros tenemos que dar a conocer lo que sabemos". Una experiencia de trabajo en co-labor con comunidades guaraní y chané del noroeste argentino"

Artículo de María Eugenia Flores y Ivo Santacruz Ascurra.

Andes, Antropología e Historia. Vol. 37, N° 1, Enero - Junio 2026, pp. 284-314 | ISSN N° 1668-8090

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS". UNA EXPERIENCIA DE TRABAJO EN CO-LABOR CON COMUNIDADES GUARANÍ Y CHANÉ DEL NOROESTE ARGENTINO

"WE HAVE TO MAKE KNOWN WHAT WE KNOW": AN EXPERIENCE OF CO-LABOR WITH GUARANÍ AND CHANÉ COMMUNITIES IN NORTHWESTERN ARGENTINA

María Eugenia Flores

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, doble dependencia
Universidad Nacional de Salta y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta
floresmariaeugenia@hum.unsa.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0003-3419-4731>

Ivo Santacruz Ascurra

Universidad de Buenos Aires
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas
ivo.santacruz@conicet.gov.ar
<https://orcid.org/0000-0002-1757-8744>

Fecha de ingreso: 30/07/2025 | Fecha de aceptación: 19/12/2025

Resumen

En este artículo compartimos una experiencia de trabajo colaborativo (de 2020 a 2024) que se centró en la elaboración de un libro con miembros de los pueblos guaraní y chané del noroeste argentino (departamentos de San Martín y Orán, Salta). En rigor, proponemos una reflexión en torno al proceso de elaboración del material Opaete yamboete kaa iyareta. Respeto a todas las naturalezas: sus contextos y condiciones de producción, sus espacios de discusión, sus propósitos y destinatarios. Situamos este estudio, de corte cualitativo e

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

interpretativo, bajo las premisas del trabajo etnográfico en co-labor. En este sentido, más que una mera herramienta o una cuestión de método, asumimos el trabajo etnográfico –mediacional y multisituado– como una forma de saber hacer con los demás actores y como una forma narrativa de producción de conocimiento que se configura procesualmente en un ida y vuelta con el trabajo territorial en y con las comunidades. A partir de las reflexiones metodológicas, hemos considerado que la producción de este material de difusión habilita un camino para seguir avanzando en el reconocimiento de voces, cuerpos y saberes indígenas cuyas modulaciones se articulan a través de la reapropiación, la resignificación y la actualización de prácticas y discursos ancestrales.

Palabras claves: *saberes ancestrales, etnografía colaborativa, pueblos guaraní y chané, materiales de difusión*

Abstract

This article presents a collaborative work experience carried out between 2020 and 2024 that focused on the production of a book together with members of the Guaraní and Chané peoples of northwestern Argentina (San Martín and Orán departments, Salta Province). More specifically, it offers a reflection on the process of creating the publication Opaete yamboete kaa iyareta. Respeto a todas las naturalezas (“Respect for All Natures”), addressing its contexts and conditions of production, spaces of discussion, purposes, and intended audiences. This qualitative and interpretive study is grounded in the premises of ethnographic co-labor. In this sense, rather than viewing co-labor as merely a methodological tool, we understand ethnographic work – mediational and multisited in nature – as a way of knowing and working with other social actors, as well as a narrative mode of knowledge production that takes shape through an ongoing dialogue with territorial work in and with Indigenous communities. Based on these methodological reflections, we argue that the production of this outreach material opens a pathway for further advancing the recognition of Indigenous voices, bodies, and knowledge systems, whose expressions are articulated through the reappropriation, resignification, and renewal of ancestral practices and discourses.

Keywords: *ancestral knowledge, collaborative ethnography, Guaraní and Chané peoples, outreach materials*

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

Introducción

En este artículo compartimos una experiencia de trabajo en co-labor que se centró en la elaboración de un material textual con miembros de los pueblos guaraní y chané del noroeste argentino. Se trata de la producción de un libro que lleva por título *Opaete yamboete kaa iyareta. Respeto a todas las naturalezas*¹. De autoría colectiva, este material es el resultado de acciones conjuntas que surgieron de encuentros y talleres que tuvieron lugar en diferentes espacios y a través de diversos soportes. Participaron médicos ancestrales y mburuvichas de los pueblos guaraní y chané, referentes de la Asamblea del Pueblo Guaraní, seccional Salta (en adelante, APG), becarios de CONICET y CIUNSa (Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta) y miembros de la cátedra de Etnografía Americana de la carrera de Antropología, de dicha universidad.

Los autores del libro hemos partido de la premisa de que las prácticas y conocimientos ancestrales son condiciones que preexisten a la conformación del estado moderno argentino. En este sentido, procuramos desarrollar una mirada actual del respeto a las naturalezas –plurales– tomando como eje la vitalidad y el dinamismo que hoy poseen. Consecuentemente, hemos considerado la producción de un material de difusión desde su potencial creador en dos sentidos: por un lado, el rol en el desarrollo del buen vivir comunitario (el *teko ikavi*: ‘vivir bien’, en armonía y equilibrio con la naturaleza, las personas y el cosmos) y, por otro, el aporte a procesos de legitimación de epistemologías subalternizadas (formas de construir y transmitir el conocimiento).

Durante el proceso de producción del libro se fue consensuando y delineando, entre todos los participantes, dos propósitos generales: en primer lugar, la posibilidad de describir y explicar, desde distintos planos y dimensiones, los usos de las plantas medicinales para la salud y el cuidado de las comunidades locales; segundo, la promoción y difusión de estos conocimientos ancestrales actualizados que dan cuenta de la relación que los guaraní y chané mantienen con sus territorios, esto a fin de ponerlos en circulación y revivir prácticas que en los últimos años han perdido cotidianeidad.

Situamos este estudio, de corte cualitativo e interpretativo (Vasilachis de Gialdino 1992, 2006) bajo las premisas del trabajo etnográfico en co-labor, es por ello que tenemos en cuenta los aportes metodológicos heterogéneos que nos ofrece

¹ En libro, en versión digital, fue publicado en noviembre de 2024 por el sello editorial del Instituto de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH-CONICET). Para acceder a su lectura, visitar: <https://www.icsoh.unsa.edu.ar/new/libros.php?lib=43>

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

y requiere una etnografía multisituada (Marcus 1995). A su vez, consideramos las reflexiones de Unamuno (2019) acerca de la dimensión política de nuestras investigaciones ya que promueve achicar la distancia –positivista– entre la investigación y la intervención nunca neutral en el territorio a través de prácticas académicas. En sintonía con esto, adherimos a una perspectiva política que se sitúa como parte de una revolución de pensamiento y en concomitancia con acciones reivindicatorias de los movimientos indígenas y sociales; una perspectiva que busca discutir las diferencias estructurales de acceso a los derechos considerados universales (López 2018). Se trata, en definitiva, de adoptar un posicionamiento político frente a las relaciones dominantes de poder y, con ello, acompañar el reconocimiento y fortalecimiento de prácticas culturales y conocimientos de los pueblos originarios y de lo que desde las comunidades entienden y reconstruyen como ‘lo propio’, en torno a configuraciones identitarias, diferencias y saberes (Walsh 2005).

¿De qué modo la circulación y la reapropiación de saberes y racionalidades locales habilita espacios de re-existencia y (re)legitimación para los pueblos guaraní y chané?, ¿qué implica la producción de conocimiento de forma colaborativa? De acuerdo con estos interrogantes iniciales, proponemos una reflexión en torno al proceso colaborativo de la elaboración del libro *Opaete yamboete kaa iyareta. Respeto a todas las naturalezas*: sus contextos y condiciones de producción, sus espacios de discusión, sus propósitos y destinatarios. Nos interesa, además, dar cuenta de la negociación ‘entrecultural’ (Berkins 2007) que pone en diálogo los sistemas de conocimientos guaraní y chané y hace posible dar visibilidad, validez y legitimidad a conceptos y racionalidades ‘propios’. Así pues, advertimos el rol preponderante que los médicos tradicionales y los sabios (actores locales) desempeñan tanto en la transmisión de saberes tradicionales, como en su apertura dialógica para compartir con actores de instituciones académicas (actores externos) sus modos de pensar, sentir y vivir el mundo natural.

Pueblos guaraní y chané del noroeste argentino

Los pueblos avá-guaraní y chané de la provincia de Salta comparten una historia en común a partir de la colonización de América, vinculándose en alianzas contra los conquistadores y en guerras interétnicas. No obstante, cada uno de ellos posee sus propias organizaciones comunitarias y autoridades, es decir, mantienen identidades étnicas diferenciadas. En la actualidad, ambos grupos se reconocen como pueblos indígenas y trabajan por el reconocimiento

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

de su lengua y cultura; hablan variedades de la misma familia lingüística (tupí-guaraní) y expresan de modo similar sentidos espirituales de la vida en este mundo (Flores, 2020).

En cuanto a prácticas cotidianas, en el día a día los avá-guaraní y los chané muestran características sociales, habitacionales y de subsistencia comunes. En la provincia, y más específicamente en el departamento de San Martín, estos pueblos habitan espacios rurales y/o periurbanos donde la mayoría de las familias realizan actividades agrícolas en pequeños cercos familiares que, en muchos casos, son comunitarios; además, complementan la manutención con actividades ganaderas y animales de granja (Hirsch, Huenan y Soria, 2016). La mayor parte de la producción familiar está destinada al autoconsumo, por lo que la venta de productos en las ciudades es escasa. A diferencia de los pobladores rurales, aquellos que viven en zonas urbanas obtienen para su subsistencia ingresos asalariados que provienen de diferentes lugares: peones rurales, empleos estatales, jubilaciones y pensiones (Casimiro Córdoba y Flores, 2017).

En nuestra experiencia territorial hemos visto que existe en estos pueblos una memoria bioétnica que pone de manifiesto tres referencias: en primer lugar, reconocen la diversidad ambiental y cultural de los territorios que habitan; segundo, esta memoria bioétnica visibiliza a las comunidades y su relacionamiento con el monte; tercero, estos pueblos trabajan sobre la construcción de la memoria en relación con los usos del monte y del relacionamiento con los seres que lo habitan (Flores, 2023).

Otros estudios antropológicos sobre pueblos guaraní y chané (Nuñez y Casimiro Córdoba, 2020; Flores, 2023) analizan que la vida misma es concebida en una red de relacionalidad e interacción, no exenta de reglas y protocolos que mantienen un equilibrio entre las fuerzas o energías de las naturalezas en intercambio con los humanos. Asimismo, se ha abordado el territorio como espacio donde comienza la educación propia de los y las niños/as, dentro de la familia ampliada que genera vínculos intersubstanciales con el entorno y todos los seres que conviven en él (Flores, 2019, p. 116).

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

Figura 1. Árbol Ñandereko



Fuente: Informe Casimiro Córdoba (2021, p. 23).

El árbol precedente fue diagramado para los lineamientos curriculares Ñandereko para los pueblos guaraní, chané y tapiete. Este proyecto curricular fue presentado y aprobado por el Ministerio de Educación, Ciencia, Tecnología y Cultura de la Provincia de Salta². En el mismo se grafica la raíz de los conocimientos compartidos por estos pueblos: sus formas de vivir, sus diferentes ramas y aspectos de los que ellos llaman tekove kavi (literal: “el buen vivir”). La figura

² Sobre los contenidos curriculares del *Ñandereko*, se puede consultar Casimiro Córdoba (2021): “Informe Ñandereko: lineamientos curriculares interculturales y bilingües de los pueblos Chané, Guaraní y Tapiete. Salta: Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe”.

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

del árbol como metáfora del conocimiento nos permite pensar en la educación propia en relación con una epistemología del territorio, donde se transmiten los valores del monte.

A su vez, el árbol del *Ñandereko* hace posible analizar las prácticas compartidas dado que en la raíz subyacen los tres pueblos, quienes gozan de un tronco de conocimiento común. En efecto, estos pueblos están emparentados porque hay una raíz cultural común que los une; por ello, están enraizados en la tierra y en el territorio desde donde nace su sabiduría (Flores, 2019). Esta es abordada teniendo en cuenta la interrelación de las diferentes ramas del árbol que corresponden a los principios del *Ñandereko* enunciados como demanda de estos pueblos en pos de un proyecto educativo propio y emancipador.

El árbol en la epistemología indígena guaraní-chané-tapiete representa un elemento importante en la concepción del tiempo y del espacio. Para los médicos tradicionales uno de los dioses guaraní, Ñanderu Tupa, en su forma primigenia es un árbol que a través de etapas progresivas echa raíces (tiempo-espacio pasado), hace crecer su tronco y ramificaciones (tiempo-espacio presente) y se desarrolla en una forma de elevación celestial al momento de producir sus frutos (tiempo-espacio futuro). De manera semejante, este árbol de la educación propia hecha raíces en los pueblos guaraní, chané y tapiete, para levantarse con una educación comunitaria y ramificarse para las generaciones futuras (Flores, 2019, p. 118).

La metáfora del árbol sirve para reflejar una epistemología guaraní y chané dado que podemos comprenderla como una forma de racionalidad situada, una manera de pensar y ejercer una indagación y/o una crítica referente a la producción de conocimiento y sus modos de transmisión. Es importante señalar que esta epistemología indígena toma al territorio como un espacio de educación propia, de ahí que se muestre como un proceso holístico e inclusivo de acuerdo con todas las dimensiones y espacios de la vida social y comunitaria.

Conocimientos indígenas: entre la negación y la validación

El pensamiento académico, atado a nociones de racionalidad y lógica como el centro de una epistemología objetivizante, asume la absoluta claridad de representación del conocimiento sin reconocer que solo se trata de un fenómeno local que responde a la trayectoria retórica y filosófica de una cultura específica (Zavala, 2011). Frente a esta hegemonía epistemológica, que deslegitima e

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

invisibiliza el potencial explicativo de otras matrices gnoseológicas, cobran fuerza los proyectos decoloniales –de las ciencias, del saber y del ser (Walsh, 2005)– y los de re-existencia³ puesto que dan cuenta del vigor de otras formas de pensamiento y racionalidades (García, 2017). En este sentido, Loncon Antileo (2022, p. 119) sostiene que el conocimiento implica la interrelación de diversas prácticas colectivas, valores, procesos cognitivos, afectivos, espirituales y físicos vinculados entre sí; estos emergen de una relación espacio-tiempo particular, entre el ser humano y la naturaleza. Se trata, entonces, de promover paradigmas desde donde repensar el conocimiento y sus discursos –su construcción y legitimidad, reproducción y consumo, función y limitaciones, valor y validez– en términos plurales.

Hablar de “epistemologías indígenas” tiene su complejidad: el origen del concepto ‘epistemología’ proviene del campo de estudio de la filosofía occidental, un sistema de pensamiento que no ha valorado las formas de conocer y los saberes indígenas al mismo nivel que el saber científico moderno. Sin embargo, a pesar de que el concepto no tiene un equivalente exacto en otras culturas, resulta innegable que desde tiempos inmemorables los distintos pueblos han ido elaborando respuestas a lo que formulaban como preguntas fundamentales, vinculadas a su naturaleza y a sus condiciones materiales y simbólicas de existencia. Así pues, se fueron produciendo estructuras de pensamiento subyacentes a cosmovisiones particulares que, con el tiempo, devinieron en estructuras más complejas, esto es, formas epistémicas.⁴ En consonancia con esto, coincidimos con Rosa (2022, p. 83) en que las ‘epistemologías indígenas’ pueden entenderse como una forma de conocer según los principios, métodos y fines que una determinada cosmovisión organiza y produce.

³ De acuerdo con Ana Casimiro Córdoba: “La re-existencia fundamentada en la pre-existencia al Estado Nación Argentino habilitó procesos de resurgimiento de identidades declaradas por el saber científico y el poder estatal como extintas o desaparecidas. El derecho a existir y a existir en el presente, ya no en el pasado, fue el eje del resurgimiento de los pueblos originarios y muy especialmente de aquellos cuyos nombres se habían querido eliminar. Volver a nombrarse es volver a existir, es resignificar el presente desde una nueva comprensión política y cultural de la memoria, la cultura y los procesos de la identidad propia” (2019: 58).

⁴ Respecto al pensamiento y las teorías científicas, Foucault dice en el Prefacio de *Las palabras y las cosas* que “los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá (1968: 5). Dicho en otras palabras, las epistemes operan en el interior de las culturas como esquemas explicativos que otorgan orden y sentido a las cosas.

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

A su vez, es válido plantear que, en el devenir histórico, marcado por procesos dinámicos y cambiantes, tanto las identidades culturales como los modelos conceptuales y las herramientas explicativas surgen, se reordenan y reorganizan a partir de la apropiación y la transformación de elementos provenientes de distintas tradiciones e incluso la propia; estas tensiones y negociaciones, según Bonfil Batalla (1987), se da en un marco signado por luchas por el "control cultural". Las epistemologías indígenas, en este orden de cosas, corresponden a los saberes y esquemas explicativos sobre el funcionamiento del mundo construidos por miembros de pueblos indígenas. En este punto, cabe considerar la perspectiva poscolonial ya que habilita un lugar de enunciación descentrado: un *loci* desde donde se articulan discursos y prácticas, un espacio geocultural desde donde se produce y distribuye otras formas de conocimiento (De la Vega, 2014). En rigor, estos conocimientos han trazado rutas de sentidos y valores, y han empleado métodos propios en su construcción que van más allá de la razón positivista; vale decir que se trata de epistemes con categorías propias que hacen posible su análisis y resignificación en el tiempo (Loncon Antileo, 2022). Siguiendo a esta autora, la epistemología indígena estudia sistemas de pensamiento complejo, racional-espirituales, centrados en un paradigma elemental: el equilibrio del ser humano con la naturaleza (Loncon Antileo, 2022, p. 113). En virtud de esta "ética de la naturaleza", para las comunidades guaraní y chané las plantas medicinales y las prácticas de curación tradicional se configuran como núcleos epistémicos en la medida que permiten la construcción de conocimiento⁵. Dar estos pasos hacia nuevas formas de comunicación intercultural que garanticen el intercambio de experiencias y significaciones asentados en otros fundamentos son necesarios para avanzar hacia lo que Quijano (1992) denominó "decolonización epistémica".

La inserción de epistemologías indígenas en el mundo académico (occidental) ha creado una mezcla vital de nuevas perspectivas paradigmáticas, nuevos métodos y estrategias para la investigación. Los saberes que antes se impugnaban irremediablemente a la hora de establecer la validez de los textos, hoy amplían los márgenes para operar como criterios para juzgar la investigación, los estudios y sus resultados, desde donde nuevas formas de conocimiento y comprensión pueden surgir y reclamar legitimidad. En relación con esto, Vasilachis de Gialdino (2017) entiende que las epistemologías indígenas son formas de pedagogía crítica dado que expresan una política crítica de la representación que está arraigada en los rituales de las comunidades indígenas, lo cual deriva,

⁵ Los núcleos epistémicos corresponden a un conocimiento central que articula un conjunto de otros saberes construidos a partir de métodos propios del sistema de conocimiento, estos métodos permiten entender e interpretar el mundo a partir de una matriz de pensamiento conocido (Loncon Antileo 2022: 115).

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

consecuentemente, en un cuestionamiento al capitalismo transnacional y su presencia destructiva en el mundo indígena (2017, p. 14).

En sintonía con esto último, son valiosos los aportes de Catherine Walsh (2010) puesto que vincula e inscribe los proyectos de interculturalidad crítica y decolonialidad en el marco de luchas –políticas, sociales, epistémicas y éticas– que se entretajan conceptual y pedagógicamente, al tiempo que alientan iniciativas y agencias ético-morales que logren cuestionar, rearmar y construir relaciones sociales con mayor equidad. Se trata, con todo, de emprender una praxis crítica, inter/entre cultural y decolonial que piense y actúe “con” sujetos, conocimientos y modos distintos de estar, ser y vivir, para dar centralidad a la vida, a prácticas más humanas y decoloniales.

Trabajos en co-labor. Reflexiones metodológicas

La etnografía como forma de especialización de la investigación empírica no solo contribuye aspectos metodológicos (Geertz, 1973; Rockwell, 2009); también aporta, con su mirada o enfoque particular, microsocio, cosmológico y relacional, herramientas de análisis de lo social y, particularmente, de lo colectivo. La presencia en el campo, el “estar ahí” es una particularidad de la etnografía como práctica de saber y de hacer donde el territorio constituye un lugar simbólico de negociación (Guber, 2001; Unamuno 2019). En rigor, es ahí donde los distintos actores cumplen determinados roles –siempre temporales, esto es, sujeto a cambios– desde donde se producen intercambios y, eventualmente, se pueden canalizar demandas que luego se instrumentalizan con aportes de fuentes y tipos diversos según los propósitos acordados. Por tanto, más que una mera herramienta o una cuestión de método, la etnografía –siempre mediacional y multisituada (Marcus 1995)– constituye una forma narrativa de producción de conocimiento que se configura procesualmente (Katzner y Samprón 2011).

Rosana Guber (2001) define el territorio como el referente empírico: una construcción social en el que está involucrado quien investiga y lo que investiga y que, a su vez, está mediado por la operacionalización de lo real que se ejerce a través de las relaciones y las significaciones sociales en juego. En efecto, nos interesa no solo describir paso a paso el proceso de elaboración del material, sino también dar cuenta de las instancias de diálogo y tomas de decisiones –esto es situaciones comunicativas concretas–, lo cual permite observar el rol de la etnografía en el análisis de la construcción interactiva y situada de los significados. La etnografía, por ende, constituye una investigación de tipo inductivo y

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

recursivo que supone integrar fragmentos dispersos e ir haciendo conexiones entre informaciones recogidas en diferentes niveles, tiempos y lugares (Zavala 2020). Vale decir, entonces, que el trabajo de campo como proceso histórico no es lineal; se trata, más bien, de un entramado de heterogéneas escenas y escenarios que se reconfigura coyunturalmente a partir de las relaciones e interacciones con todos los actores (Katzer y Samprón, 2011).

La etnografía en co-labor, definida por el rol activo de nativos y académicos, implica un diálogo entre los saberes particulares de los distintos actores y el modo en que sus subjetividades y experticias son significadas por los demás. Concomitantemente, el "diálogo" aparece como un principio central de investigación: la noción de matriz dialógica va de la mano de la idea de un "entendimiento intercultural", de un "diálogo cultural", de un "intercambio dialógico" (Katzer y Chiavazza, 2019). Por su parte, Lassiter (2005) declara que lo particular de la "etnografía colaborativa" reside en el compromiso ético y moral y en la colaboración con los demás sujetos que participan del estudio. Consecuentemente, la asumimos como un espacio donde se pone en práctica la producción de conocimientos colectivos que, a su vez, responden a múltiples intereses. En este sentido, realizar una etnografía en colaboración permite que aquellos participantes que usualmente son considerados como "sujetos de la investigación" participen en calidad de investigadores (Gandulfo, 2016), vale decir, como actores con ponderables márgenes de agencia al momento de detectar problemas, articular demandas y transmitir conocimientos de forma procesual con otros. Es en este punto de contacto que las acciones en co-labor devienen una praxis horizontal (no lo es *per se*): en el respeto y el intercambio de competencias, habilidades y saberes otros; en el acuerdo de medio y fines; en la circulación multidireccional de voces e ideas, condición indispensable para el enriquecimiento de todos los participantes del proyecto.

Es importante advertir, a su vez, que quienes investigamos discursos y prácticas en la vida social no somos meros observadores que registramos 'la realidad' de/en las acciones, sino que somos actores actuando en los mismos procesos que luego analizamos. Es por ello que entendemos la reflexión metodológica como espacio de interpelación a la propia práctica porque nos permite cuestionar la distancia entre nuestra investigación y nuestra intervención, subrayando así la intencionalidad política que nos posiciona durante el trabajo etnográfico (Unamuno, 2019). Asimismo, territorializar el ejercicio académico, mover la quietud y desandar las paradojas del observador, supone que la reflexión sobre nuestras propias conductas y roles se produzcan en el marco de interacciones y, en consecuencia, creen nuevos contextos, eventos y situaciones de habla.

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

La apuesta por la práctica etnográfica –y la combinación de diversas técnicas de trabajo que muchas veces le es inherente– se sostiene en el interés por llegar a comprender los significados situados, complejos y dinámicos de las prácticas de los participantes desde perspectiva émica, es decir, desde una mirada “interna” a los sujetos que participan en la investigación (Rockwell 2009). Para Marcus (2008) el trabajo etnográfico no debe detenerse en una mera descripción analítica/interpretativa: más bien debe transformarse en una “performance” de mediaciones, perspectivas y relaciones politizadas de colaboración tejidas en una red multi-situada de sujetos reflexivos, capaces de desarrollar sus propias funciones para-etnográficas.

¿Cómo, desde la academia y/o el discurso académico (de larga tradición occidental), podemos generar espacios más horizontales respecto de la validación, la capacidad, las formas y alcances de epistemologías indígenas? A modo de pensar prácticas con las que andamiar un camino posible para avanzar en la dirección presupuesta, retomamos algunas formulaciones conceptuales desarrolladas por Vasilachis de Gialdino relacionadas con la metodología cualitativa, el paradigma interpretativo y la reflexión epistemológica.

Para esta autora (1992, 2006), la investigación cualitativa abarca distintas orientaciones, enfoques, tradiciones intelectuales y disciplinarias que se fundan en diferentes presupuestos filosóficos que despliegan renovadas estrategias de producción y análisis de los datos. Atendiendo a nuestro estudio actual, adoptamos una perspectiva cualitativa que se detiene en las prácticas, conocimientos y puntos de vista de los actores locales y, correlativamente, ubica estas acciones en complejos entramados sociales donde operan relaciones de poder, estableciendo jerarquías entre los recursos simbólicos y materiales. Acerca de las particularidades metódicas, retomamos aquellas que proponen un ejercicio interpretativo, inductivo y reflexivo centrado en la práctica real, situada, donde se desarrolla una investigación interactiva en el que intervienen todos los participantes en calidad de hacedores de las actividades en curso. En este sentido, el paradigma interpretativo adquiere su potencial en la necesidad de comprender el sentido de la acción social en el contexto del mundo de la vida y desde la perspectiva de los participantes (Vasilachis de Gialdino, 1992, p. 43)⁶.

⁶ En sus trabajos, Vasilachis de Gialdino propone tres paradigmas vigentes, que no son necesariamente incompatibles, pero que sí responden a tradiciones y fundamentos epistémicos diferentes: el materialista-histórico, el positivista y el interpretativo. Para ahondar más en estos paradigmas se sugiere la lectura de Vasilachis de Gialdino (1992; 2006; 2017).

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

De acuerdo con esto, entendemos la producción, el diálogo horizontal y la legitimidad de diferentes campos y sistemas de conocimientos en línea con la "epistemología del sujeto conocido" (Vasilachis de Gialdino, 2003; 2006). Para comprender mejor esta formulación, consideramos cuatro características que la autora señala: a) la validez del conocimiento; b) la capacidad de conocer; c) las formas de conocer; d) el alcance del conocimiento. Sintetizamos en el siguiente cuadro cada una de estas características.

Figura 2. Características más salientes de la *epistemología del sujeto conocido*.

Validez de conocimiento	La validez está ligada al principio de igualdad entre los distintos sujetos participantes; está presente en todas las etapas de la investigación: producción de datos, interpretación, análisis y/o codificación, construcción de conceptos, categorías y teorías y en la exposición de los resultados.
Capacidad de conocer	En/con la interacción los actores amplían y profundizan conjuntamente sus conocimientos acerca de los referentes empíricos, acerca del proceso de conocimiento y acerca de sí mismos. Se considera el conocimiento como resultado de una construcción cooperativa en la que los distintos sujetos realizan aportes singulares.
Formas de conocer	Los intereses convergentes de los sujetos presentes en el proceso de conocimiento anuncian la posibilidad de que cada uno influya sobre el otro, sin que ninguno fije imperativamente los términos y las condiciones de la interacción cognitiva. Los diferentes aportes son el resultado del empleo de diferentes formas de conocer.
Alcance del conocimiento	Reflexión acerca de si el conocimiento producido reproduce jerarquías y relaciones sociales asimétricas o, por el contrario, expone los engranajes de opresión y denuncia formas materiales y simbólicas de injusticia.

Fuente: Elaboración propia a partir de Vasilachis de Gialdino (2006).

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

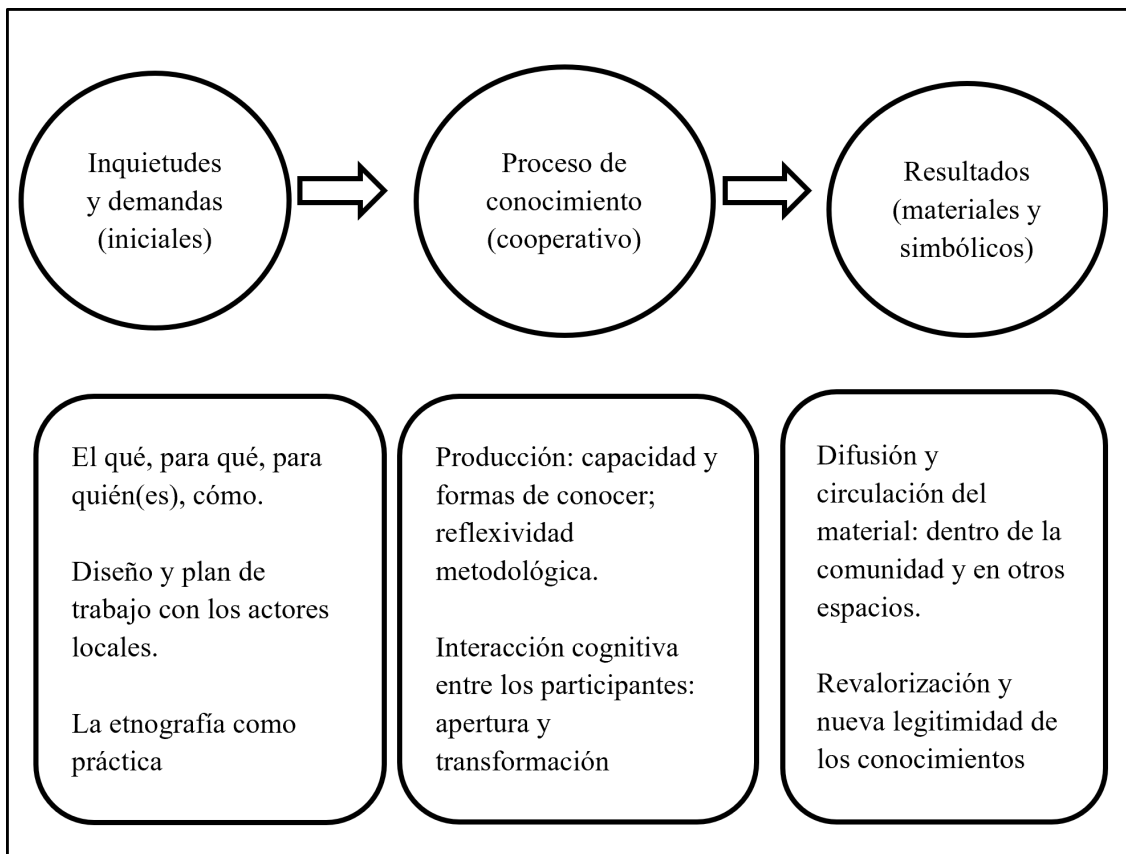
La *epistemología de sujeto conocido* interpela, pues, el estatus del “académico” porque exige abandonar el lugar que le confiere el conocimiento científico (de base positivista) y promueve una relación de apertura e igualdad esencial con el resto de los actores quienes pasan a ser sujetos activos –investigadores, (co)autores– en la producción de conocimiento (y ya no “informantes” o “consultantes”). A partir de estos movimientos los investigadores sociales indagamos acerca de las consecuencias de una práctica progresiva de investigación-acción, consecuente con la producción de discursos emancipatorios que conecten las epistemologías indígenas y las teorías de la descolonización y lo poscolonial con etnografías críticas, esto es, con nuevas formas de interpretar, escribir, y representar los procesos culturales. En rigor, teniendo en cuenta que la integración de los conocimientos locales es rasgo constante del proceso etnográfico, sostenemos con Rockwell (2009) que la interpretación de estos significados es un proceso continuo e ineludible: la integración y reorganización de los conocimientos es posible mediante una perspectiva teórica que lo reconozca y los valore como saber válido en el proceso de investigación.

Ahora bien, aplicado a nuestro trabajo en co-labor, la circulación de modos de significar el mundo social desde otros imaginarios, valores, espiritualidad, sistemas de organización e historias otras implicó un ejercicio hermenéutico orientado a comprender matrices epistémicas de los pueblos guaraní y chané. Y, a nuestro parecer, es en este intercambio dialógico donde se logra concretar el “desenganche epistémico” (Mignolo, 2009): situarse en el pensamiento fronterizo y en la exterioridad y, así, acceder a otros tipos de epistemologías (secularizadas de la razón occidental, de sus categorías y verdades ‘universales’).

A continuación, presentamos un breve esquema que sintetiza lo que fue nuestra intervención en los territorios en relación con lo que expusimos sobre la *epistemología de sujeto conocido*.

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

Figura 3. Instancias de la producción co-articulada y colaborativa del libro.



Fuente: elaboración propia.

Este esquema da cuenta de distintos momentos de la producción del libro. Ubicamos nuestras acciones en una dirección que entiende la interculturalidad como un horizonte de significación con potencialidad emancipatoria (Briones, 2008). La primera etapa de "inquietudes y demandas" fue planteada en el primer encuentro de saberes (2019-2020), mientras que los talleres se desarrollaron en la segunda etapa de procesos de conocimiento cooperativo (2020 a 2022); los resultados volvieron a discutirse en los dos últimos talleres sobre todo para la validación del trabajo realizado y su legitimidad (2023-2024). Así pues, en este proceso metacultural (hablar de/sobre la cultura) las prácticas comunicativas –a través de las cuales se desarrollan otras prácticas– constituyen instancias privilegiadas de negociación y transformación donde los aprendizajes –y sus

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

sentidos sociales- ocurren siempre de forma situada y colectiva. Bajo estas condiciones y circunstancias, también es posible pensar la interculturalidad como un “principio ideológico” (Walsh, 2007): un lugar de enunciación indígena orientado hacia la descolonización y la transformación sociohistórica de estructuras e instituciones políticas, culturales y educativas.

Los talleres y las condiciones de producción del libro

El trabajo en co-labor que venimos sosteniendo desde 2015 con organizaciones indígenas de Orán, Aguaray y Salvador Mazza (comunidades de Tuyunti, Ikira, La Bendición, San Francisco), como con la Organización de Mujeres Yaguarogui, la APG de Salta ha tenido varios frutos. Esta forma de actuación nos permitió abrir todos los sentidos para dialogar, intercambiar, hacer y compartir conocimientos desde nuestras distintas epistemologías. Hemos intercambiado con mujeres, ancianos, adultos y jóvenes de estas comunidades, muchos de ellos autoridades comunitarias, idóneos de las lenguas, maestros/as bilingües, médicos tradicionales o ancestrales (*ipaye*, pastor), cuidadoras, sanadores, maestros espirituales. En este punto cabe aclarar que los/as académicos/as estuvimos siempre aprendiendo de nuestros hermanos indígenas, quienes compartieron con nosotros y debatieron también con las teorías antropológicas, filosóficas y comunicacionales. Esta reciprocidad dialógica la entendemos como un proceso dinámico y entrecultural (Berkins, 2007) en virtud del cual nos reconocemos como sujetos políticos y sentipensantes diferentes.

Una de las temáticas que surgió a partir de la escasez de materiales para la enseñanza y aprendizaje de la lengua guaraní/chané fue la reflexión en torno a las tecnologías lingüísticas. Esto permitió trascender la oralidad y colaborar en el desarrollo de soportes para la lengua y cultura guaraní (avá y chané). Las tecnologías lingüísticas pueden ser de diferentes soportes: historias comunitarias, diccionarios, cartillas pedagógicas; también pueden ser virtuales y circular por las redes sociales como los podcasts, reels u otros formatos que se utilizan para hablar, escuchar, transmitir, compartir la lengua originaria en sus distintas variedades (Flores, 2024). En efecto, las tecnologías lingüísticas hacen posible la creación de herramientas pensadas para aprender y enseñar una lengua y los valores culturales que se transmiten (Llisterri, 2003, p. 9-11; Flores, 2024). En nuestra experiencia territorial, previa a la producción del libro *Opaete yamboete kaa iyareta*, hemos desarrollado varias herramientas junto a miembros de las comunidades, entre ellas podemos mencionar la cartilla bilingüe de

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

etnoastronomía guaraní realizada con mujeres avá-guaraní de la comunidad San Francisco y comunidad Gé Zenta, ambas ubicadas en el Departamento Orán⁷.

En este marco, hemos desarrollado una serie de acciones cooperativas y participativas con miembros de las comunidades. En los talleres, iniciados en 2015, se plantearon distintas intervenciones conforme a las demandas de los actores locales. Por ejemplo, en la comunidad chané Ikira se montó un vivero de plantas medicinales. El proyecto contó con la participación de idóneos y sabios de las plantas y la medicina ancestral, y tuvo como objetivo el reconocimiento y validación del monte como una "farmacia" comunitaria. También, desde grupos de investigación y extensión de la Universidad Nacional de Salta (en adelante UNSa), desarrollamos asesorías con respecto a proyectos de bosques y comunidades. Acompañamos, asimismo, al grupo de docentes guaraní y chané en la construcción del currículo guaraní (lineamientos *Nãndereko*), fortaleciendo talleres y cooperando interinstitucionalmente. En línea con esto, hemos participado en actividades para el fortalecimiento de la lengua y la cultura (guaraní y chané) a partir de la creación de podcast junto a mujeres guaraní y estudiantes de antropología. Consideramos, pues, que el desarrollo de estas tecnologías lingüísticas contribuye notablemente a los procesos de aprendizaje y enseñanza de las lenguas y culturas originarias en las comunidades, pero también a su divulgación en la sociedad mayoritaria dominante.

La demanda de realizar un libro que exprese y dinamice los conocimientos orales de sabedores y maestros/as de las plantas, las naturalezas y los seres no-humanos fue un proyecto que partió tanto de las comunidades como de los y las docentes y antropólogos/as en formación. Es decir, el material de difusión *Opaete yamboete kaa iyareta* surgió de un acuerdo entre intereses de líderes comunitarios avá-guaraní y chané y actores provenientes del campo universitario/académico.

La idea de escribir y narrar acerca de cómo representan, enactúan y corporizan el territorio, las naturalezas, el monte y todo un mundo de relacionamientos se gestó en el año 2019 cuando realizamos el vivero en la comunidad Ikira. Al año siguiente, empezamos a programar la metodología operativa con los *mburuvichas* (caciques) y médicos ancestrales. Con el vivero

⁷ Cartilla "Etnoastronomía guaraní en el NOA: reinterpretación de la luna por las mujeres yaguarogui" (2022), la misma se encuentra disponible en la página del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH-Conicet) de la Facultad de Humanidades de la UNSa disponible en el siguiente link: <https://www.icsoh.unsa.edu.ar/new/libros/etnoastronomia-guarani.pdf>

Junto a la cartilla se realizó un documental donde las mujeres fueron las protagonistas; el mismo se encuentra disponible en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=K8ATPP52hdQ&t=1s>

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

se firmó un acta de acuerdo donde se dejó plasmado los aportes que cada actor involucrado podría hacer en este trabajo de vinculación entre la universidad y la APG. La metodología elegida y consensuada fueron los “encuentros de saberes”⁸, entendidos estos, por un lado, como espacios entreculturales donde se comparten dimensiones del saber indígena; por otro, como talleres, esto es, espacios para la construcción colaborativa de valores y conocimientos relacionados con las problemáticas que viven las comunidades. Se acordó, en consecuencia, un cronograma de actividades que, en 2020, fue interrumpido por la pandemia.

Los talleres fueron enfocados en función de realizar un libro donde se exprese la relación del guaraní y chané con las naturalezas del monte, esto con el fin de que se divulgue entre los jóvenes de las comunidades. Por otro lado, fueron espacios generados después de la pandemia y apuntaron a un reconocimiento y validación de los conocimientos indígenas en la academia; en el fondo, esto constituye un modo de ejercer una crítica a la producción de conocimientos académicos alejados del diálogo con las comunidades. En este sentido, con los “encuentros de saberes” buscamos darle un marco institucional a los sabios indígenas y así ejercer una pluralidad inter-epistémica (Carvalho, 2015).

La génesis conceptual del libro se remonta a demandas que miembros de la APG (filial Salta) realizaron a docentes e investigadores de la UNSa. A partir de esta interpelación, que nació en el territorio y por sus actores, se firmó en 2019 un convenio de trabajo entre estas dos instituciones con el objeto de poner en marcha un proceso de registro, documentación y sistematización de conocimientos y prácticas socioecológicas. En consecuencia, se conformaron dos proyectos de extensión universitaria cuyos desarrollos apuntaban, por un lado, a la creación de un vivero de plantas medicinales y, por otro, a producción un libro destinado a la formación integral de jóvenes y niños de comunidades guaraní y chané de la zona⁹. Estos fueron los objetivos iniciales que se acordaron entre todos.

⁸ De acuerdo con Carvalho (2015), los “encuentro de saberes” constituyen una base para el diálogo inter epistémico. Su puesta en práctica fomenta una crítica a la universidad occidental monoepistémica y, con ello, proyecta un cambio epistemológico para los diálogos interculturales/ entreculturales

⁹ Proyecto de Investigación *Historias de los despojos. Impacto ecológico, saberes locales y transformaciones socioculturales en el corredor Guaraní de la selva pedemontana de Salta y Jujuy*. Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, N° 2560. Resolución Fac. Humanidades N°454/2018-CI. Fecha 1-1-2019 a 31-12-2020. Directora [autora]. Proyecto de Vinculación Tecnológica *Cultivando Nuestra Medicina*. Secretaría de Cooperación técnica y relaciones internacionales. Universidad Nacional de Salta. Resolución 1995-20. Fecha 1-1-2020 a 31-12-20. Directora [autora]. Proyecto de Extensión, Resolución 542-21, *Araakua iya. Encuentro de saberes con los médicos tradicionales guaraní y chané*. Secretaría de Extensión Universitaria, Universidad Nacional de Salta. Fecha 1-1-21 a 31-12-22. Directora [autora].

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

Los encuentros y talleres se realizaron en distintos territorios de los departamentos de San Martín y Orán: en las comunidades chané de Tuyunti e Ikira (localidad de Aguaray); comunidad guaraní La Bendición (localidad de Salvador Maza); y en la comunidad guaraní Misión San Francisco (localidad de Pichanal). A su vez, los encuentros y talleres incluyeron diferentes modalidades teniendo en cuenta, sobre todo, que entre los años 2020-2021 la pandemia afectó la dinámica que se venía sosteniendo. Durante el año 2020, se acordó entre los autores trabajar de forma virtual para lo cual se programaron una serie de talleres que se realizaron de modo sincrónico, cada uno desde su hogar. La mayoría pudo acceder con datos en su celular, por tanto, el trabajo no se vio interrumpido durante el periodo que duró el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO). En total se realizaron seis talleres virtuales, cuatro en 2020 y dos en 2021; la duración de cada encuentro fue de dos horas aproximadamente.

En los años 2023 y 2024 se realizaron tres encuentros donde se avanzó en la validación del trabajo realizado y se acordó proseguir en la sistematización de los registros de cada encuentro. En 2023 tuvimos en la Universidad de Salta la visita de una de las *mburuvichas* guaraní que dio un conversatorio y fue invitada en varias cátedras para dialogar con estudiantes y docentes. Con estos encuentros fuimos validando los conocimientos generados en los talleres y reflexionamos acerca de su producción en diálogos inter-epistémicos. Asimismo, en estos intercambios se trabajó en la organización y división de tareas de libro. Por un lado, los y las estudiantes de Antropología (UNSa) junto a las docentes se encargaron de la escritura; por otro, las y los *ikuaiyareta* –sabios– se encargaron de revisar y corroborar los fragmentos escritos.

De esta manera, se fue avanzando en la escritura y corrección de las partes constitutivas del libro. Los primeros borradores, producidos durante la pandemia, circularon vía WhatsApp, la red social a la que todos tenían acceso. Luego de acceder y leer el material, los maestros y maestras indígenas mandaban las correcciones. Para ello, en muchos casos recibían ayuda de hijos y nietos para leer y hacer comentarios de cada tema. Una vez retomada la presencialidad, se realizaron encuentros presenciales, dos veces en las comunidades y una vez en la UNSa.

El desarrollo de estas experiencias territoriales multisituadas, en rigor, implicaron procesos dialógicos basados en la participación horizontal de los distintos actores, respetando los campos de conocimientos y de experticia de cada persona. Fue en virtud de estas jornadas de reflexión y construcción colectiva, más la puesta en común de criterios de trabajo y acuerdos en los modos de actuación, que el libro, paulatinamente, se fue materializando. De lo manifestado y discutido durante los talleres por parte de los *ikuaiyareta*, uno de los temas que

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

estuvo en el centro fue la transmisión del pensamiento –y, por añadidura, los conocimientos– como una suerte de imperativo ético, político y epistémico. A este respecto, una de las mentoras del libro sostuvo que:

Nosotros tenemos que dar a conocer lo que sabemos. Este libro es una base, justamente pensando y definir cuál es nuestro pensamiento, qué es lo que tenemos que hacer, porque si no lo hacemos nosotros ¿quién lo va a hacer? (...) Entonces nosotros tenemos que plantear esto, ya que somos nosotros lo que tenemos que hacer. Eso es lo principal porque si no lo hacemos nosotros no hay nadie quien lo haga, nadie que se preocupe (Entrevista Andrea Segundo, Taller 1, 2020).

Asimismo, otro de los ejes predominantes remite a la necesidad de repensar y resignificar en tiempo presente –y a las generaciones más jóvenes– la dimensión de la territorialidad del pueblo guaraní. Una forma posible sería centrar la atención y (re)valorar las funciones sociales, en general, y las medicinales, en particular, que cumplen los elementos naturales:

Tenemos que volver a trabajar con los jóvenes y los niños, este libro es importante porque son hierbas medicinales y alimentos para el ser humano, date cuenta que ahora con la enfermedad del Covid muchos se han sanado con las hierbas medicinales, natural. El libro, esto, no se puede hacer sin que haya conocimientos ancestrales nuevamente (...) Nosotros estamos recuperando toiko aveño kaa [defendemos los derechos a la diversidad] que perdure para siempre el monte, o Yemboete kaa iya reta. Desde nuestros ancestros venían luchando lo que es el territorio y hasta ahora sigue (Entrevista Fidel Bauti, Taller 1, 2020).

La producción del libro, entonces, se pensó como una herramienta –es decir, no como un medio ni como un fin en sí mismo– que posibilita la acción de transmitir aquellos conocimientos relacionados con la territorialidad guaraní, las prácticas socioecológicas y, concretamente, la flora autóctona y su potencial curativo mediante prácticas medicinales y recetas caseras. Con la idea de transmitir en el libro los paisajes del territorio, sus naturalezas y sus medicinas se trabajó con los nombres de las plantas y árboles reflexionando en el rol social de las mismas y pensando a los árboles como ancestros. En rigor, la medicina y sus prácticas representan un ámbito del conocimiento muy valioso para el estudio de la cosmovisión y de la epistemología de una comunidad, puesto que guarda información fundamental sobre cómo una cultura concibe la salud y la enfermedad, cómo percibe y estudia el cuerpo en relación con el contexto: físico, social, cultural, cósmico (Rosa, 2022, p. 86).

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

Pero además del objetivo referido a la promoción y difusión de los conocimientos vinculados a las plantas y sus usos medicinales, *Opaete yamboete kaa iyarete* pretende también cubrir una demanda –de larga data– que afecta a los proyectos educativos bilingües e interculturales: la falta de materiales pedagógicos que aborden aspectos de la lengua y cultura guaraní. De acuerdo con esto, durante la producción del libro se tuvo presente quiénes podrían ser los destinatarios más próximos e inmediatos: niños y adolescentes en etapa de formación escolar. No obstante, el libro está abierto para toda persona que se interese por conocer, desde pautas socioculturales guaraní y chané, diferentes maneras de vincularse con el espacio natural y con sus elementos particulares.

Opaete yamboete kaa iyareta. Respecto a todas las naturalezas

Como desarrollamos previamente, el libro es parte de un proyecto sostenido en el tiempo entre la universidad y las comunidades; en este sentido, es fruto de una labor compartida y horizontal. En el primer encuentro que realizamos con el objetivo de definir los contenidos del libro, se dio la discusión acerca de si debía ser bilingüe o no. En aquella instancia, se tuvo en cuenta que implicaría un arduo trabajo de traducción e interpretación, principalmente para los no hablantes de la lengua que conformábamos el equipo. Luego de analizarlo conjuntamente, se consensuó que solo el título y los nombres de los capítulos estarían en castellano y en guaraní. Por ello, la primera versión del libro (2024) no es bilingüe en su totalidad; no obstante, cabe decir que está abierta la posibilidad de traducir el resto del material en un futuro.

Como hemos señalado, las partes del libro se fueron definiendo en los talleres, donde nos propusimos objetivos a corto plazo para ir cumpliendo y avanzando con la escritura. Se decidió dividir el libro en: una introducción y cinco partes. En la Introducción se explicitan los objetivos y se repone la forma de trabajo en co-labor entre los actores locales y externos, describiendo la importancia de los aportes de este diálogo entrecultural.

La Parte 1 "Nuestros abuelos son sabios y sabias. *Yari reta yarakua katuva*" hace referencia a los *yari*, los y las abuelos/as quienes son poseedores de los conocimientos sobre las naturalezas; son ellos los primeros educadores de los padres, de los jóvenes y de los niños y niñas. En este capítulo se expone el valor que se le otorga a los ancianos por su transmisión de los conocimientos en los diferentes espacios del territorio: el *oka* (patio), el *koo* (cerco) y el *kaa* (monte). Se plantea, para ejemplificar el poder de transmisión de los abuelos, la metáfora de

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

la radio: son ellos quienes transmiten de forma oral estos conocimientos sobre el territorio. También se hace referencia al espacio de los sueños porque el proceso de aprendizaje que comienza con el relato oral de los abuelos se lleva al espacio de los sueños, ahí surgen preguntas y respuestas de los temas que se hablaron. Comenzar con este capítulo fue una decisión consensuada, dada la importancia de los abuelos/as al constituir una voz central en la medida que fomentan una escucha atenta y compartida, instancia privilegiada donde el conocimiento se absorbe, se corporiza, se hace *habitus* en un estado de receptividad casi ritual.

En la Parte 2 “Nuestro territorio vive. *Ñandereta guasu oiko*” se trabaja sobre la idea de que el territorio para los pueblos originarios está vivo y, por extensión, constituye la vida misma. Por otro lado, además de presentar al territorio como espacio vivo y propio de la educación, se lo aborda como espacio donde se desarrolla una epistemología local: se consideran los conocimientos como dones de la naturaleza y se incorporan fundamentalmente los saberes y haceres como contenidos. Se toma, en síntesis, al territorio como base de una pedagogía indígena propia y una salud intercultural.

En la Parte 3 “Biodiversidad. *Opaete mbae yekou*” se reflexiona sobre el concepto de *biodiversidad* y se canaliza toda la información a partir de considerar como valor positivo la vida de los árboles. A través de esta vida fluye la vida de todos los demás seres que organizan biomas o ecosistemas. Para el caso de las yungas y chaco salteño, los árboles producen la biodiversidad puesto que ellos albergan las vidas de otros seres, desde pájaros hasta microorganismos. Referido a los conocimientos acerca de los árboles, se los representa como seres con agencia social que influyen y canalizan la vida de los que los rodean. Es por ello que hay muchos árboles que son también *iyaretas* –entes tutelares–, como el palo borracho o *samou*, el lapacho o *tayi*, el algarrobo o *iwopi*, entre otros.

En la Parte 4 “Nuestra farmacia del monte (de nuestro lugar). *Ñande ñana möa kaarupigua*” se alude al territorio del monte como farmacia de plantas, yuyos, árboles y arbustos medicinales. En esta sección se presenta un trabajo de taxonomización del territorio, organizando el conocimiento sobre las plantas medicinales de acuerdo con el lugar de pertenencia. De manera que las plantas aparecen divididas de acuerdo a un análisis relacional; por ejemplo, si son plantas o árboles, ya que los mismos se encuentran en distintos espacios dentro del territorio. Así tenemos: a) *ñañaporeta* (plantas pequeñas y arbustos): el *chipi guasu* o calauchín, la tusca o *ivöpere*, la hedioidilla o *yandipa*, matico o *yavarambi*, paico o *paiko*, kimpe o *chipi*, palam palam o *kaaveti kabeti*, barba de chivo o *kabara arendiva*, mil amores o *täkareó*, menta o *tai*; b) *kaaporeta* (grandes árboles que se encuentran en el monte): el algarrobo o *iwopi*, el lapacho o *tayi*, el palo borracho o *samou*, el

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

cedro o *iwirare*, el molle, el lecherón o *sipiavo*, el chañar o *kümbarü*, la papaya, el mistol o *yua*, la guayaba o *arasa*, la mora del monte o *tatayiva*, el quebracho o *urunde'i*; c) *iviporeta* (plantas que se encuentran debajo de la tierra): la mandioca o *mandi'oka*, el poroto o *kumanda*, la papa, la batata o *yeti*, maní o *munduvi*, anco o *andai*, sandía, maíz o *avati*, caña de azúcar o *takuare'ë*.

La Parte 5 "Recetas" contiene algunas recetas de cuidados para patologías leves como gripe, diarreas, fiebre, dolores musculares y otras. El libro cierra agradeciendo a las distintas naturalezas. La estructura del libro, en síntesis, apunta a la transmisión de conocimientos de forma escrita, lo cual representa un camino recorrido, un trabajo compartido, consensuado, porque cada parte estuvo acordada. Asimismo, cada uno de los capítulos –con su traducción en guaraní– interpreta el contenido expositivo e invita a una exploración cuidada por las naturalezas y seres (humanos y no humanos) que habitan los territorios guaraní y chané del noroeste argentino y que son fuente de conocimientos y "buen vivir". El título de este artículo, en efecto, procura recuperar los testimonios y voces en diálogo con un objetivo común: difundir los saberes de los sabios y sabias guaraní y chané.

Hacia una epistemología guaraní-chané

El relevamiento, la sistematización y la difusión de conocimientos ancestrales, que son reapropiados y reformulados, se inscriben como parte de un proceso de lucha social tanto en el plano material como en el simbólico. Vale señalar que apuntamos a la revalorización y la aplicación de los saberes ancestrales, pero no como algo ligado a una localidad y temporalidad del pasado, sino como conocimientos que tiene contemporaneidad para comprender, aprender y actuar ahora (Walsh, 2005). En este sentido, la etnografía en co-labor desarrollada resultó una práctica privilegiada para poner en diálogo y en tensión saberes, experiencias, identidades complejas y métodos epistémicos heterogéneos, puesto que los significados se van construyendo de forma situada, en el marco de acciones concretas y como parte de procesos históricos más amplios (Zavala, 2011).

En este sentido, se puede decir que en cada encuentro constituyó un espacio de interculturalidad; ahí expusimos unos frente a otros como sujetos políticos, compartiendo opiniones y reflexiones de los temas abordados. Asimismo, primaron en cada jornada de trabajo la transmisión de conocimientos, la apropiación y reinterpretación de conceptos occidentales como "biodiversidad",

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

e inclusive el tema de la sustentabilidad forestal de las comunidades que habitan próximas a las yungas de Salta. Esto último vinculado a los despojos y el avasallamiento histórico que vienen sufriendo los pueblos originarios que luchan por sus territorios. De esta manera, tal cual lo propone Sara Berkins (2007), la entreculturalidad nos permite reconocernos en la diversidad y desigualdad, esto es, la posibilidad de construir espacios políticos donde los otros y nosotros, se exponen y nos exponemos, y al exponernos existimos. En este sentido, la producción y circulación de *Opaete yamboete kaa iyareta. Respeto a todas las naturalezas* mismo constituye un espacio político.

El reconocimiento de la diferencia cultural, el respeto igualitario y la empatía que orientaron la producción del libro implicó desarrollar una postura entrecultural en cada espacio de trabajo. En efecto, hemos notado los conocimientos sobre las naturalezas como constituyentes de las realidades de los pueblos originarios del noroeste argentino; a su vez, sostenemos que son parte de la “cosmopolítica”, a saber, las políticas del cosmos. Stenger afirma que las cosmopolíticas indígenas proyectan relacionamientos diversos entre seres, humanos y no humanos, que componen los mundos (Stengers, 2014). El libro, de acuerdo con esto, tematiza aspectos cosmopolíticos que fueron abordados desde el trabajo en co-labor, esto es, una práctica conjunta donde se manifiestan los protocolos de relacionamientos entre las distintas especies que conforman los escenarios económicos, interétnicos y multiespecies (Van Dooren, Kiksey y Münster, 2016). Cabe acotar en este punto la capacidad de agencia de las naturalezas con las que conviven visibilizan diferentes aspectos epistemológicos que dan forma y sentido a los conocimientos sobre y de los territorios que se habitan los guaraní y chané, no solo a partir de la transmisión sino también a partir de la enacción con los mismos (Flores, 2023).

Por otro lado, en la teoría antropológica latinoamericana se viene investigando sobre estas dimensiones, pero de forma separada, escindidas unas de otras. Nuestra experiencia de trabajo colaborativo nos ha enseñado que no se puede separar una dimensión religiosa/espiritual del territorio, de una que abarque aspectos de salud o ausencia de enfermedad, porque muchas veces estas distintas y variadas dimensiones pueden estar vinculadas y funcionar como “ontologías relacionales” (Blaser 2013). Estas ontologías se definen como las formas (prácticas y narrativas) en las que las comunidades indígenas construyen su realidad, una que está constituida a su vez por mundos biofísicos, humanos y sobrenaturales, los cuales no se consideran como dimensiones separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos (Escobar, 1998, 2015; Descola, 2001, 2004; Descola y Tola, 2018; Kohn, 2021). Mario Blaser (2013) mencionó que el territorio es un valor intrínseco para las ontologías relacionales dado que significa

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

una condición de posibilidad para la producción y reproducción de las diversas lógicas comunitarias. Según este autor, los territorios son espacios-tiempos vitales, en permanente interrelación con el mundo natural y el mundo animal que circunda; estos generan escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los humanos, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano (Blaser, 2013).

En sintonía con todo lo expuesto, proponemos delinear una epistemología guaraní y chané comprendiéndola no como un sistema abstracto, sino como práctica social corporizada, como una red de relaciones sociales entre diversas especies y, por tanto, como proceso social situado donde se producen, reproducen y validan conocimientos. Para ello tenemos en cuenta aspectos como la relacionalidad, dado que para los guaraní y chané existe una responsabilidad mutua entre todos los habitantes del monte. Tanto humanos y no-humanos, cada uno tiene un rol específico en esa red de relacionamientos. Así mismo la corporalidad y la enacción con el territorio, las narrativas orales, los conocimientos ancestrales y sus reformulaciones actuales otorgan herramientas indispensables para la vida de las comunidades en el monte, la agencia no-humana y la espiritualidad (entes tutelares) que permiten profundizar en aspectos que no solo son creencias, sino que son prácticas corporizadas, cuyos efectos prácticos son visibles y afectan la vida de las comunidades.

Como es de notar, la epistemología guaraní y chané no existe de forma abstracta, sino que constituye un esquema de pensamiento vigoroso, adaptativo y filosófico útil y necesario para poder habitar el mundo natural e interactuar con las demás formas de vida. Bajo tales circunstancias, el territorio representa un espacio educativo y constitutivo en las reconfiguraciones identitarias, principalmente en la lucha indígena, ya de larga data, en la región. Así pues, los principios de una epistemología del territorio guaraní y chané se fundan a través del acceso, la convivencia y la interacción entre espacio y sus pobladores. La epistemología del territorio guaraní y chané, en suma, puede entenderse como una forma legítima de mostrar el conocimiento práctico y simbólico, organizado bajo principios, métodos y objetivos claros para revigorizar las prácticas y sentidos identitarios culturales. Esta epistemología del territorio se muestra particularmente espiritual, al tiempo que visibiliza un mundo relacional centrado en el paradigma del equilibrio humanos-naturalezas. En sintonía con esto, *Opaete yamboete kaa iyareta. Respeto a todas las naturalezas*, su gestación y proceso de producción, constituye una forma activa de reclamar legitimidad de los conocimientos ahí desarrollados, basados en sentidos y valores propios y situados.

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

Finalmente, vale señalar que en el material se visibiliza la importancia de la voz de la experiencia, esto es, la voz de los ancianos de las comunidades, quienes manifiestan sus saberes de forma oral, en pequeños rituales cotidianos, en contextos y circunstancias específicas. Por ende, el libro entraña una valoración positiva de la cultura y la lengua guaraní y chané, resaltando aspectos simbólicos del saber escuchar y tener *ñeeiya* (literal: “dueño de la palabra”; sin embargo, refiere a las personas elocuentes, con buena expresión oral y retórica). En este sentido, son los ancianos, los y las abuelos/as, quienes traen sus experiencias para enseñar a las nuevas generaciones sobre cuáles son los valores que permiten respetar a estas naturalezas con las que se convive en el territorio.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos reflexionado acerca de la producción colectiva de un material de difusión que se erige como resultado de talleres y “encuentros de saberes” en comunidades guaraní y chané del departamento de San Martín, provincia de Salta. Observamos, deteniéndonos en la praxis metodológica, los modos de (re)significar racionalidades y conocimiento ancestrales que, no obstante, circulan con vitalidad en los *ikuaiya* –sabios, portadores del conocimiento– de estas comunidades. Asimismo, reparamos en las posibilidades materiales y simbólicos que implicó/implica la producción y circulación de conocimientos de forma colaborativa y dialógica

Por un lado, la circulación de los conocimientos sobre las relaciones que los médicos ancestrales y demás pobladores mantienen con el patio (*oka*), el cerco (*ko*), el monte (*kaa*) y el territorio (*ñandereta*) repercute positivamente en las acciones cotidianas que procuran el buen vivir (*teko ikavi*) ya que actualiza y otorga vitalidad a prácticas socioculturales tradicionales. En este sentido, las formas de representación y significación de las plantas, arbustos y árboles medicinales constituyen maneras particulares de establecer vínculos con las naturalezas y sus diversos espacios. En línea con esto, hemos propuesto una epistemología del territorio guaraní y chané basada en cinco ejes: el carácter relacional de las partes (el monte y sus pobladores), la corporalidad y enacción con el territorio, las narrativas orales, la centralidad y vitalidad del conocimiento indígena (su eficacia material y simbólica), las agencias humanas y espirituales (entes tutelares).

Por otro lado, pusimos en valor la experiencia de trabajos colaborativos en y con los territorios desde 2015; experiencias que se enmarcan la praxis y el aprendizaje constante que nos permite la etnografía sostenida en acciones

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

conjuntas con miembros de los pueblos originarios del norte de la provincia. Para el caso particular del libro *Opaete yamboete kaa iyareta. Respeto a todas las naturalezas*, hemos señalado que tanto su producción articulada y multisituada como su edición no solo fueron funcionales para dar visibilidad a sistemas de conocimientos de pueblos originarios del país, sino también –y sobre todo– significaron una forma de potenciar lugares subalternos de enunciación a partir de la elaboración de narrativas desde y con ‘otras’ perspectivas. En este sentido, el lugar que ocupamos en tanto investigadores sociales y el rol que cumple la universidad pública con sus dispositivos de extensión universitaria son condiciones necesarias que hacen posible este tipo de trabajos territorializados que incluyen la participación y agencia de los actores locales. Experiencias que, vale decir, nos enriquecieron en la medida que ampliaron nuestros esquemas conceptuales y nuestros modos de habitar el mismo mundo.

Ubicar a la medicina natural, que deriva de las plantas y árboles del monte, como núcleo epistémico nos condujo a discutir algunos presupuestos de la ciencia moderna. De acuerdo con Walsh (2005), advertimos que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es abstracto, desincorporado y deslocalizado, lo cual derivó en su formulación como algo universal, independiente de los pueblos y culturas donde se ponen en práctica. Sin embargo, hemos visto que los significados sociales, las prácticas, creencias y sistemas de conocimiento siempre se construyen de forma situada, en el marco de acciones concretas y como parte de procesos culturales más amplios. Así pues, hemos de notar la validez del trabajo realizado con sujetos con márgenes de agencia y posicionamientos epistémicos, políticos y culturales que difieren en lógica y fundamentos sociohistóricos de matrices epistemológicas dominantes.

El reconocimiento y la puesta en valor de otras capacidades y formas de conocer e interpretar el mundo, acerca la investigación participativa y la etnografía colaborativa a una forma de acción política en el sentido que se busca cuestionar y transformar los parámetros universalistas (occidentales y hegemónicos) de validación de los discursos científicos, y sus procedimientos. En efecto, Palechor Arévalo (2010) plantea que la investigación debe hacerse dinámicamente, es decir, en la práctica y a modo de avanzar en luchas determinadas: “cuando estoy en un proceso de investigación, en ese mismo proceso debo estar ayudando a transformar esa realidad, por lo tanto, si estoy oprimido, esta investigación tiene que ayudarme a librarme de esa opresión” (p. 211).

Por lo dicho hasta aquí, consideramos que la producción del material *Opaete yamboete kaa iyareta. Respeto a todas las naturalezas* significa un camino para seguir avanzado en la lucha por una sociedad más equitativa a partir del reconocimiento

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

de voces, saberes y territorios con historicidades y tiempos propios, plurales, que se conforman mediante la reappropriación y actualización de racionalidades y prácticas ancestrales. Estas operaciones, que promueven la consolidación de espacios de re-existencia y (re)legitimación, son de alguna manera producto de experiencias e intervenciones conjuntas en el territorio que tienden a enfatizar la singularidad de las comunidades en aras de construir, desde nuestras diferencias, naciones pluri e interculturales.

Referencias bibliográficas

- Berkins, S. C. (2007). *Entre voces...fragmentos de educación "entrecultural"*. Editorial Pandora.
- Blaser, M. (2013). *Un relato de globalización desde el Chaco. Popayán*. Universidad del Cauca.
- Bonfil Batalla, G. (1987). La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. *Revista Papeles de la Casa Chata*, 2, (3), 23- 43.
- Briones, C. (2008). Diversidad cultural e interculturalidad: ¿De qué estamos hablando? En C. García Vázquez (Ed.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*. Editorial Prometeo, 35-58.
- Carvalho, J. J. de (2015). *Encontro de Saberes: um desafio teórico, político e epistemológico*. Brasília, Universidade de Brasília.
- Casimiro Córdoba, A. (2012). *Informe Ñandereko: lineamientos curriculares interculturales y bilingües de los pueblos Chané, Guaraní y Tapiete*. Salta: Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe. Ministerios de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la Provincia de Salta.
- Casimiro Córdoba, A. V. (2019). *Patrimonio lingüístico y cultural de los Pueblos Originarios de Salta. Manual digital*. Fondo Ciudadano del Ministerio de Cultura, Turismo y Deporte de la Provincia de Salta.
- Casimiro Córdoba, A y Flores, M. E. (2017). La lengua Guaraní en el umbral al Chaco. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 5 (1), 19-38.
- De La Vega, E. (2014). *Diversos y colonizados. El sueño multicultural de la escuela*. Homo Sapiens Ediciones.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturaleza: ecología simbólica y práctica social. En: Descola, P.; Pálsson, G. (coord.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. Siglo XXI.

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonia. En Surrallés A. y Garcíahierro P. (coord), *Tierra adentro, territorio indígena percepción del entorno*, Documento No. 39, IWGIA.
- Descola, P. y Tola, F. (2018). ¿Existe la naturaleza?: un enfoque antropológico. Libros del CCK.
- Escobar, A. (1998). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.
- Escobar, A. (2015). Territorios de la diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social*, n°41, 25-38.
- Flores, M.E. (2019). Los guaraní y los chané en el ahora. Chamanismo, religión y etnopolítica en el noroeste argentino. *Revista Vivencias*, N° 54, 101-113.
- Flores, M. E. (2023). Antropología de los territorios indígenas: aportes para el estudio de las naturalezas entre guaraní y chané del noroeste argentino. *Revista Horizonte Antropológico*, 29, (66), 1-28. <https://doi.org/10.1590/1806-9983e660404>
- Flores, M. E. (2024). Sistematización de las tecnologías lingüísticas para el guaraní en el norte de Salta, Argentina. *Quintú Quimün, Revista de lingüística*; 8; 1; 6-2024; 1-14. DOI: 10.5281/zenodo.12544610
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Gandulfo, C. (2016). Hablan poco guaraní, saben mucho. Una investigación en colaboración con niños y maestros en un contexto bilingüe de Corrientes, Argentina. *Revista Signo y Señal*, 29, 79-102.
- García, M. (2017). Colonialidad y epistemologías: el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas. *Anales de la Universidad de Chile*, 13, 115-132.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Culture*. Basic Books.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexibilidad*. Editorial Norma.
- Hirsch, S; Huenuan, C; Soria, M. (2016). Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. En: Ministerio de Educación de la Nación (Tomo 2), *Pueblos Indígenas en Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 9-41.
- Katzer, L. y Chiavazza, H. (2019). Una Introducción a las perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina. En L. Katzer y H. Chiavazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 7-19.

MARÍA EUGENIA FLORES E IVO SANTACRUZ ASCURRA

- Katzer, L. y Samprón, A. (2011). El trabajo de campo como proceso. La 'etnografía colaborativa' como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la investigación social*, 2, 59-70.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Hekht y Editorial Abya Yala.
- Lassiter, L. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. The University of Chicago Press.
- Llisterri, J. (2003). Lingüística y tecnologías del lenguaje. *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 2, 7-70.
- Loncon Antileo, E. (2022). Aportes de las epistemologías indígenas para la decolonización y la educación intercultural bilingüe. En A. L. Gallardo y C. Rosa (coords.), *Epistemologías e interculturalidad en educación*. Universidad Nacional Autónoma de México, 111-137.
- López, L. E. (2018). Interculturalidad y políticas públicas en América Latina. *Conferencia realizada en el marco del Coloquio de las Américas sobre Interculturalidad*. Universidad Nacional de Colombia.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Marcus, G. (2008). El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden barroco. *Revista de Antropología Social*, 17, 27-48.
- Mignolo, W. (2009). Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society*, 26 (7-8), 1-23.
- Palechor Arévalo, L. (2010). Epistemología e investigación indígena desde lo propio. *Revista guatemalteca de educación*, 3, 195-227.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. *Perú Indígena*, 13, (29), 11-20.
- Rockwell, E. (2009), *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Editorial Paidós.
- Rosa, C., (2022). Epistemología y medicina tradicional. Conocimiento y formación en Felipe Poot, *h'men maya*. En A.L. Gallardo y C. Rosa (coords.), *Epistemologías e interculturalidad en educación*, Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, 79-109.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade Santiago de Chile*, 14, 17-41.

"NOSOTROS TENEMOS QUE DAR A CONOCER LO QUE SABEMOS"...

- Unamuno, V. (2019). N'ku lfweln'uhu: etnografía en co-labor y la producción colectiva de la educación bilingüe intercultural desde la lengua y cultura wichí (Chaco, Argentina). *Foro de Educación*, 17, (27), 125-146.
- Vasilachis de Gialdino, I. (1992). *Métodos cualitativos. Los problemas teóricos-metodológicos*. Centro Editor de América Latina.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*. Editorial Gedisa, 23-60.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2017). Investigación cualitativa: epistemologías, validez, escritura, poética, ética. En N. K. Denzin e Y. S. Lincoln (Comps.), *El arte y la práctica de la interpretación, la evaluación y la presentación, Volumen V Manual de Investigación cualitativa*, Editorial Gedisa, 11-45.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, XXIV (46), 39-50.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento «otro» desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, 47-62.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 75-96.
- Van Dooren, T; Kirskey, E.; Münster, U. (2016). Estudios multiespecies: cultivando artes de atentividade. *ClimaCom cultura científica: pesquisa, jornalismo e arte, Campinas*, 3, (7), 39-66.
- Zavala, V. (2011). Deconstruyendo la educación intercultural bilingüe: los aportes de la sociolingüística crítica. En S. Frisancho, M.T. Moreno, P. Ruiz Bravo y V. Zavala (Eds.), *Aprendizaje cultural y desarrollo*. Pontificia Universidad Católica del Perú, 179-196.
- Zavala, V. (2020). Hacia una apuesta etnográfica para la glotopolítica. *Caracol*, 20, 203-229.