



EL LUGAR HABITADO POR LAS PARINAS: LA EXPERIENCIA EDUCATIVA COMPRENDIDA COMO EXPERIENCIA DEL ESPACIO

Marcelo Garrido Pereira⁶⁶

RESUMEN

El presente ejercicio narrativo evidencia la relación que hay entre la configuración de los procesos informales de enseñanza-aprendizaje y los espacios que son construidos y producidos por los habitantes de Parinacota, utilizando como práctica social indicativa el pastoreo. Mientras el espacio tiende a construirse en relación a los procesos de deslocalización, muchos de los habitantes persisten en la defensa de una matriz originaria que debe permear tanto las lógicas de subjetivación como de socialización de quienes son incorporados al acto educativo. Se asiste a un proceso de definición de una identidad inestable del ser allí, parinacoteño, que tiende a expresarse en una lucha permanente por el mantenimiento de las relaciones con el entorno vital.

Palabras clave: Educación informal, espacialidad, lugar.

ABSTRACT

This narrative exercise demonstrates the relationship between the configuration of the informal processes of learning and teaching, and the spaces that are constructed and produced by the inhabitants of Parinacota, through the use of grazing as indicative social practice. While space tends to be constructed in relation to the relocation process, many residents persist in defending the original matrix that should permeate both the logic of subjectivity and socialization of those who are incorporated into the educational act. We are witnessing a process of definition of an unstable identity of being there, parinacoteño, which tends to express itself in an ongoing struggle to maintain relationships with the living environment.

Keywords: Informal education, spatiality, place.

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como objetivo presentar parte de los resultados de una investigación que indagó en las configuraciones diferenciales del proceso educativo que devienen de los modos particulares de construir-producir y habitar un espacio.

66 Docente Universidad Academia de Humanismo Cristiano-Chile.

Considerando un abordaje teórico basado en los presupuestos humanísticos de la Geografía y en elementos de la Sociología de la Experiencia Social, se intentó recomponer, a través de situaciones clave, algunos procesos educativos informales que operan en directa relación con las vivencias del espacio propias de quienes habitan-pastorean la localidad de Parinacota, Chile.

De modo específico, este artículo trata de la presentación de una narrativa que sistematiza los resultados de un trabajo etnográfico realizado con miembros del pueblo indígena Aymará y que implicó el levantamiento de información a través de las técnicas de observación participante, entrevistas en profundidad y construcción de cartografías cognitivas.

PARINACOTA

Esta es la laguna habitada por las parinas. El “topos” que se vive y el espacio desde el cual se emprende el vuelo. Parinacota es ante todo emplazamiento⁶⁷ para el encuentro y para la utopía. Lugar de aguas estancadas y de oxígeno mezquino. El habitante mora en el conflicto identitario que se define por la necesidad, tanto de romper con la tradición, como de permanecer en ella, a tal punto de reconocerla como una espacialidad para el progreso.⁶⁸

La construcción de un espacio llamado Parinacota

El pastoreo, en el mundo Aymará es una actividad que sobrevive a las dinámicas de transformación económica-territorial más genéricas que son propias del modelo de desarrollo del país. Se trata de economías que transitan entre el autoconsumo y formas básicas de intercambios comerciales de excedentes. El pastoreo⁶⁹ en el altiplano es una actividad que sobrecoge por sus manifestaciones. La rotura del sistema de complementariedad andina en los últimos 50 años, y profundizada, en los últimos 20 por la producción de ocio, ha hecho que se establezcan nuevas formas de subsistencia económica basadas en la lógica de actividades no tradicionales. La rotura del sistema de complementariedad es un asunto que está presente en la dinámica diaria de los habitantes de Parinacota. En primer lugar, asombra la escuálida representación etárea de los habitantes del poblado. Pocos niños, una cantidad limitada de habitantes adultos y una cantidad proporcional no despreciable de ancianos. Todo ellos más menos desesperanzados respecto de su situación. La restricciones desde el nivel central para comercializar libre y expeditamente su ganado los ha obligado a repensarse⁷⁰ des-

67 El emplazamiento es una de esas características que Foucault connota como las grandes preocupaciones espaciales que los pensadores han tenido. Remite a una herencia donde resultaría muy fácil significar el habitar sólo como ocupación física y no como lugar de utopías.

68 Para Ricoeur (2000) *“La disfunción de la utopía puede comprenderse a partir de la patología de la imaginación. La utopía tiende a la esquizofrenia como la ideología tiende al disimulo y a la distorsión. Esta patología tiene sus raíces en la función excéntrica de la utopía. Desarrolla de manera caricaturesca la ambigüedad de un fenómeno que oscila entre el fantasma y la creatividad, la fuga y el retorno. Ningún lugar puede, o no, reorientar hacia aquí y ahora... la duda es si el cambio social pudiera ser animado por la enfermedad que es al mismo tiempo terapia”* (p. 217)

69 Resulta evidente que esta actividad configura en el ser parinacoteño un rasgo identitario, inclusive más allá que el de la pertenencia étnica. Esta idea es ampliamente trabajada por Van Kessel (1992) en el capítulo sobre etnicidad y re-etnificación en su obra *Holocausto al Progreso. Los Aymarás de Tarapacá* (Ver p.300)

70 A propósito de la necesidad de repensarse como ejercicio de construcción identitaria resulta sugerente cuestionarse la cada vez más fuerte tendencia a creer en el famoso presupuesto kantiano de la cosa en si que deja entrever la construcción por la vía de la asimilación y de la integración de “mundos-lugares-fantásticos”. Al respecto

de el tipo de actividad que deben desarrollar. Pocos son los que a sabiendas de que ha existido una transformación productiva, deben y pueden dedicarse a la actividad pastoril. Más aún esta actividad pastoril se plantea en términos de permanente conflicto, pese a que no se vislumbra como “lugar” para significar aquello que se ha decidido significar, menos aún aquello de lo que se tiene memoria como proceso de significación tradicional.

El pastoreo se constituye en una forma de vida, toda vez que impone itinerarios, trayectorias, desplazamientos, intercambios y modos de vida para quienes lo practican. El pastoreo es un rito característico de las zonas altiplánicas, al mismo tiempo es la posición de la existencia entendida como la condición de ser en potencia. Dicho escenario se constituye como una condición de espacialidad que es necesaria de describir.

Espacialidad: Deslocalización y Permanencia

La actividad se asocia sin duda alguna a la colectivación del trabajo. Desde la acción comunitaria cuya base primaria es la familia, se proyecta la defensa de un proyecto colectivo sobre el cual se establecen sistemas de significado y simbolismos que hace que cada sujeto se constituya además en relación a un “otro” como actor:

“Yo pasteaba oveja y llamo-llamo- ¡Eh! (...), hay que rodear a los llamos, a las ovejas pa’ que no se escapen, hay que llevar a una parte pa’ darle pasto, y después en la tarde hay que recogerlo y dejarlo en el corral. (...) por allá no ma’...como mi papá que ahora trabaja en artesanía para turismo” (Pa.E.1.134, Pa.E.1.136, Pa.E.1.138)

La socialización primaria impone cuadros rígidos de comportamiento, y los miembros de una familia deben reproducir a las futuras generaciones estos mismos. Pese a que esta pareciera ser una norma, las propias familias imponen proyecciones que siempre implican la rotura de lo tradicional y el escape⁷¹ al progreso:

“¡Eh!...nosotros ante vendíamos ahí. (...), nuestras mamás vendían pero ahora no. Ahora ya no, ya. Lo dejaron ahí abandona’o. (...). Igual se puede acortar por el camino –Ya- Sí, pero hay que tener cuidado solamente (...), porque hay unos fondos de agua se hunden y los animales se mueren...una alpaca se estaba hundiendo en un lago, se está hundiendo (...). ‘taba caí’o en el fango. El llamito estaba llorando, ya le salía la lágrima” (Pa.E.1.276, Pa.E.1.278, Pa.E.1.280, Pa.E.1.282, Pa.E.1.284)

“O sea cuando niño nos crecimos 12 hermanos- Ya- Así que con ellos siempre pastoreo y después crecimos cuando fuimos grande nos fuimos a estudiar lejos y por ultimo por motivo de trabajo ya uno sale a buscar o sale a otras parte ‘onde uno puede ganarse algo para vivir, para tener algo uno que sea” (Pa.E.3.144)

Heidegger (2001) nos dice: “*supongamos por un instante que las cosas que tenemos en torno a nosotros, todos nosotros la viésemos o las oyésemos, o tuviésemos experiencia de ellas, por vía de que esas cosas nos ofreciesen a todos un aspecto completamente igual. Esto daría lugar a un mundo realmente fantástico, que al cabo no sería mundo ninguno...*” (p.103)

71 Como ya se enunciara, la matriz cultural, puede ser definida como el resultado del permanente escape que los individuos desarrollan. Se vive-se habita- en un producto escapista (un lugar que emerge desde la tierra incógnita, pero que nunca es tal), y se fabrica desde allí nuevos escapes (muchas de las motivaciones que generan estos escapes son educados, de modo informal, en contextos de socialización primaria). Ver para mayor detalle el relato del escape que desarrolla Tuan (1998).

La educación formal y las ciudades intermedias son polos de atracción que nuclea dicho progreso y activan dichos escapes. Parinacota aparece como una espacialidad periférica, como reducto senil. En dicho contexto, son pocas las actividades que si bien permanecen reproduciendo formas de subjetivación y de socialización de lo tradicional, se vislumbran como elementos identificatorios de un “ser” parinacoteño.

En dicho sentido, la actividad pastoril se ve enfrentada quizás a una de sus rupturas más importantes, básicamente por las condiciones de intercambio socio-productivo con las tierras medias. Esta se expresa en la casi nula participación de nuevas generaciones en el desarrollo de esta actividad.⁷²

(Sobre pastear) “Sí pero o sea así pastear no, no lo pasteamos, o sea en la mañana lo sacamos del corral, lo mandamos, lo arriamos y lo mandan y ahí están todo el día comiendo, como hasta las seis, de las seis ya me toca ir a buscarlo -A buscarlo- y los traigo y en un corral lo encierro y así” (Pa.E.2.36)

La esencia colaborativa de la actividad ganadera pierde su condición a primera vista, pues se vislumbra bastante autonomía y soledad de los pastores en los múltiples desplazamientos y cuidados del ganado. Sin embargo, y si se mira transversalmente esta actividad, se evidencia la presencia permanente de varios miembros que participan de la producción asociada (carne, lana, etc.). En este caso, se dificulta mucho mantener la tradicional forma de estructuración social del trabajo donde el componente familiar es inherente al mismo.⁷³ Gran parte de la población joven y adulta ha migrado y los pocos adultos que permanecen han tenido que, rápidamente, reconvertirse a la provisión-comercialización de artefactos artesanales (muy pocos de los cuales son realizados en la propia localidad):

“...sí ahí, ya más que acá -Más que acá- sí, allá me tocaba estar con el ganado, irme en la mañana con el ganado y estar como hasta las doce. (...), allá resulta que hay así como unos pozos hondos -Ya-, entonces, los animales están comiendo, ‘tan comiendo entonces se ponen en la orilla, en la orilla donde el pozo, así como unos pozos así, -Ya- de repente ‘ta comiendo así, en la orilla, resfalan las patas y caen dentro del agua -¡Ah!- y son como fango (...) sí, entonces’ hay que estar viéndolo po’”. (Pa.E.2.70, Pa.E.2.72, Pa.E.2.74)

“Alpaca le da puro cada tres años, ¡pucha! muy difícil la lana, la alpaca (...) buen precio y ahora ya no vale na’ ah no conviene venderla. Así que ‘tamos viendo algunos animales vivos (...) pero no compran acá compran en otra parte en Bolivia, pero le engañaba a los estos como se les dice que cuida ganado...S.A.G⁷⁴. la gente trae de Bolivia de noche y pasa por Parinacota, un contrabando grande aquí (...), pero el S.A.G., dice no estoy durmiendo esta noche el (...) con ganado, esta gente de acá, pero con ganado de acá” (Pa.E.4.74, Pa.E.4.80, Pa.E.4.82, Pa.E.4.84)

72 Los Aymará que permanecen desarrollando esta actividad constituyen una espacialidad que es condición de su ser sin otros, lo que nunca podría implicar la negación del ser de otros ahí en Parinacota: “Estar solo no puede considerarse de ninguna manera sinónimo de un fáctico no-ser-ahí-otros, no existir otros. Estar solo significa siempre ser sin otros” (Heidegger, 2001, p.126-127)

73 A estas alturas del relato, convendría señalar que la teoría soporte de la presente investigación no siempre resolvió con claves interpretativas claras y pertinentes, la gran cantidad de acontecimientos que se catastraron en terreno. Especial énfasis merece la idea de que fue posible en la reconstrucción de la experiencia Aymará develar cómo las relaciones sociales, que emergen de las relaciones productivas, tienen siempre una espacialidad y que al mismo tiempo la espacialidad de un sujeto condiciona sus relaciones sociales y productivas. Esta idea tímidamente emerge en teorías humanísticas, pero se encuentra mucho más desarrolladas en geografías críticas (Santos, Harvey, Peet, Smith, Gregory, Moreira) y post-críticas (Jackson, Cosgrove, Massey, Soja, McDowell y Haesbaert).

74 Servicio Agrícola Ganadero de Chile.

Pese a ello, los habitantes que pueblan Parinacota reconocen la transformación y procuran revertir “resilientemente” las condiciones actuales para el desarrollo de la vida socio-comunitaria. Sus flujos productivos se reactivan desde la oferta hacia una población ansiosa de ocio⁷⁵ y uno que otro demandante de conocimiento nativo.⁷⁶

En la propia actividad pastoril es posible ir reconociendo ciertas características de la espacialidad que configura a los parinacoteños, más aún las espacialidades que se ofrecen como escenarios de enseñanza y aprendizaje. Un caso de saber en uso que sorprende es el relatado por uno de los informantes cuando a propósito de las trayectorias que definen la espacialidad del “ser pastor”, caracteriza al contexto desde la sonoridad presente. “Los gritos” configurantes de la escena del pastoreo (se oyen a menudo) han permitido enunciar e incluso “trasladar al investigador” a un mundo que sugiere la rotura del silencio característico del altiplano. La ruptura de una espacialidad sin sonoridad, es indicación efectiva de la activación de un proceso natural:

“Hace mas frío...a veces se revientan las piedras... (...) en la noche-En la noche- Si, en la noche, por el frío. A veces hay silencio, como todo callado, como si no hubiera nadie, y ahí con el frío las piedras hacen ruido (...) Si camino (...) directo, pero es más largo, o sea hay que subir ahí... ese piedregal hay que subir mucho” (Pa.E.2.120, Pa.E.2.122, Pa.E.2.124)

La sonoridad característica (aquella expresada por el grito) es expresión material de la termoclastia y de la gelifracción (esta última acentuada cuando se producen las precipitaciones estivales altiplánicas), que consisten en procesos de fragmentación de la roca producidas por los cambios de temperatura o por el aumento de volumen del agua al congelarse en fisuras de la roca, respectivamente. Esta sonoridad es expresión de un contexto en el que ocurren normalmente procesos de enseñanza-aprendizaje no intencionados e incluso intencionados, pero que al mismo tiempo se transforman en posibilidad de contenido para quienes intentan provocar encuentro e interacción entre enseñantes y aprendices. Los escasos pastores, te envuelven en el relato descriptivo de su trayectoria, pero también te invitan a re-inventarlo a medida que asumen que es posible transmitir su saber. En este caso, una orientación efectiva por el sitio del pastoreo, reafirma en la especialidad del ruido. Por supuesto, el saber de experiencia hecho, no está adscrito, en el relato del pastor a un conocimiento disciplinar de los procesos de morfogénesis, sino que a casos de conocimiento profundo de las condiciones naturales que posibilitan la actividad pastoril:

“Si la lluvia -Ya-, de ahí empiezan, de esa fecha empieza hasta marzo. Enero, febrero, marzo, hasta mediados de abril -Mediados de abril- (...) hasta marzo no ma’ llovió, depende de los años, hay años que llueve (...) pero este año no ha llovido mucho (...), es malo porque en Chungará está más seco el pasto que acá -¡Ah ‘ta mas seco!- Sí, por el hecho que no ha llovido mucho, (...) de algo no ma’ el pasto que esta seco (...) El año pasado hizo un frío, un viento con nevadas llegó a congelar” (Pa.E.2.174, Pa.E.2.176, Pa.E.2.178)

“Del lado de Bolivia. -¿Ah de allá?- Se empiezan a juntar, -Ya-, se empieza a nublar. Así que desde la mañana ya está casi todo nublado, y ya se sabe que va a llover al otro día en la noche. Las nubes mismas avisan” (Pa.E.2.184)

75 El ocio como producto cultural mercantil, es una manifestación espacial de las relaciones productivas ya señaladas. Se encuentra como siendo la única forma de salida a la imposición de ciertas normativas estaduales-nacionales que van en desmedro de las labores productivas más tradicionales.

76 Existen las suficientes evidencias en el registro de campo, acerca de la importancia de los inmigrantes bolivianos para conservar elementos de una matriz cultural más identificatoriamente Aymará.

Las referencias ocupadas en los relatos sobre espacialidad sorprenden porque no hacen alusión a hitos (elementos frecuentemente señalados para describir los espacios) sino que más bien a “situaciones dinámicas”. Esto permite señalar que todo ejercicio de localización se realiza a propósito de un concierto de flujos⁷⁷. Lo anterior, pone de manifiesto que muchas de las espacialidades pudieran no estar definiéndose en base a elementos fijados materialmente y que tienen una denominación lingüística tradicional. La espacialidad en el sentido del flujo es difícil de capturar a través de un diálogo con el informante. Muchas veces ocurre que es necesario leer en profundidad un texto para descubrir su textualidad y su performance⁷⁸:

“Es lo mismo-Es lo mismo- el bofedal es de pastizales como, por ejemplo generalmente acá hay “paco”, que es un pasto muy espinoso también allá hay otros pastizales que se llaman “paje”, pero ese no... pero todos los cerros todo es lo mismo...” (Pa.E.3.140)

Esta espacialidad definida y representada por el relato de uno de los informantes no es una situación generalizada. Pese a que se sostiene la experiencia en sí misma, no es una situación proyectable del todo al resto de quienes habitan la localidad o de quienes se reconocen parinacoteños. Al igual que en los casos anteriores, quienes han llegado a vivir, pero por sobre todo quienes se han ido definitivamente, han configurado un escenario de rotura efectiva de instancias de transmisión del saber. Incluso hay evidencia que en el ámbito formal, existe una tendencia a anular estas formas de expresión experiencial que están contenidas en saberes informales (pero que frecuentemente han sido confundidos con saberes menos válidos):

“Este sector es pastizal y también por los cerros, estos son cerros que son especialmente que pa’ comer los ganados de llama. Generalmente, las llamas se alimentan de puro seco y generalmente las alpacas de puro pasto...la diferencia del animal que se alimenta. Entonces por aquí también hay muchos bofedales, y bueno en este lago de Parinacota hay bastante Parina, animales como la fauna por ejemplo, Parina después pueden ser unos patos. (...). Bueno este es el que van bajando del río Lauca, -ya-, hacia el lago de Parinacota, entonces se ven bastante flamenco y entre pato -¡Pato!- Por acá también hay igual bastante parinas, guallata, -¡Ah!- patos. El animal de la zona altiplánica son bastante ya conocidos como aves en su hábitat que son, todo el año, ‘tonces no se puede, no cambian de hábitat mucho, porque están acostumbra’o al frío, también en el hielo, y hay bastante guallata y parina o flamencos como se le llama patos” (Pa.E.3.187, Pa.E.3.189)

Son las mismas familias, espacialidades fragmentadas, quienes han optado por definir campos de proyección de sus miembros descolocándolos de la actividad pastoril, o descolocándolos simplemente de su rol de re-productores de una cierta cultura local-tradicional. El pastoreo es una buena indicación de cómo la continuidad experiencial espacial tiene que ver más bien con la llegada de inmigrantes con una férrea estructura socio-lingüística aymará anclada a su vivencia en localidades Aymará. Hay un fenómeno de re-culturización y por tanto de una espacialidad en transición que se define menos por lo que queda de lo denominado “tradicional”, y mucho más por aquello que proviene “de una matriz tradicional”:

77 La geografía humanística lo define como campo de movimiento y Anne Buttimer es una de las geógrafas que ha dedicado años de estudio a esta forma en la que se da la espacialidad.

78 Cabe destacar que el lenguaje usado comúnmente para establecer un diálogo con los informantes impide la captura de la complejidad de los significados asociados a una experiencia espacial. Los términos “espacio” y “localización” frecuentemente connotan semánticas que inducen a errores interpretativos. De todas formas, conviene señalar que palabras sin aparente contenido espacial, generan cuando son actos, espacialidades.

(Tiempo en la actividad de pastoreo) “Yo desde niño chico, antiguamente no había escuela, todos quedamos aislado. Así que por eso no sabemos nada, ahora si que hay en Parinacota. Antes no había escuela”. (Pa.E.4.14)

“Los animales se vienen solo a ponerse al corral. (...) se guardan solos, hay que encerrarlo, cierran en la mañana(...) en la mañana a las ocho, según la temperatura si hay güen tiempo se botan a las ocho. Si está muy helado se bota las nueve. (...)Sí. El tiempo enero y febrero, se acuestan más temprano ya no hay frío. Menos hielo ya. Buen clima que les dicen (...), se caen al agua hay que pastorear, porque hay muchos cortes grandes, se caen por comer se resbalan al río, ya no sale (...), ya no sale hay que hacer (...) si no la encontramos’ a tiempo se hela, no se levanta por lo que abrigar con paja, con lo que sea, bien abriga’o. Ahí recupera. (...) atento, atento hay que estar. Si falta ese rato (...) se va no más” (Pa.E.4.50, Pa.E.4.52, Pa.E.4.58, Pa.E.4.62, Pa.E.4.64, Pa.E.4.66)

Las temporalidades se asocian a la dinámica natural. Es impensable que un discurso sobre la propia trayectoria productiva aisle las nociones temporales de aquellas ligadas al comportamiento de cada uno de los componentes del medio que permite el desarrollo de tales trayectorias. El medio natural aparece como generando circunstancias posibilitadoras de la vida y su descripción obedece a un intento permanente por reconstituir una realidad que no queda totalmente graficada en un discurso hablado.

Lugar Tiempo e Identidad Inestable

Una buena parte de las proyecciones religiosas de la actividad pastoril-ganadera, en lo referente al papel del trabajo colectivo, se encuentran en tensión, pues existen rivalidades y posiciones en permanente conflicto por el usufructo de la base material para potenciar el mercado del turismo. La celebración no se constituye como un escenario de experiencia espacial que posibilite una enseñanza y un aprendizaje significativo para la constitución de un sujeto-actor y que al mismo tiempo goce de una estabilidad identificatoria:

(Frente a la pregunta si se consideran Aymará) “Ah sí. (...) Es que quiero aprender después para, algunas personas quieren saber en Aymará y yo para contarle a ellos” (Pa.E.1.307 Pa.E.1.309)

A propósito de lo anterior, una lucha por el mantenimiento de la lengua genera una espacialidad híbrida donde convergen tanto el proyecto de re-inserción laboral para fortalecer el cambio productivo hacia actividades de ocio, con el proyecto de reconocerse y ser en la enunciación (acto performativo⁷⁹):

“Yo creo que sí, me considero Aymará por el hecho de vivir acá (...) Si en este lugar (...) La mayoría que viven acá son Aymará” (Pa.E.2.311, Pa.E.2.313)

Existe una alta varianza en la definición del ser Aymará, que deja entrever reconocimiento en el “ser parinacoteño” y lucha por recuperar un origen que aparece como una realidad externa y pura.

79 Cabría al menos preguntarse si el reconocimiento identitario es enunciado performativamente. Según Benveniste (1974) *“los enunciados performativos son enunciados en los que un verbo declarativo-yusivo en primera persona del presente es construido con un dictum. Así: ordeno (o mando, decreto, etc.) que la población sea movilizad, donde el dictum es representado por: que la población es movilizad. Es por cierto un dictum, en vista de que su enunciación expresa es indispensable para que el texto tenga calidad de preformativo. Otra variedad de tales enunciados es dada por la construcción del verbo con un complemento directo y un término predicativo: lo proclamo electo-declaramos a usted culpable-nombro a x director-diseño a usted mi sucesor-os hacemos caballero...”* (p.193).

La matriz cultural emerge como un injerto de subculturas, más o menos dominantes, más o menos tradicionales, sin embargo, la enunciación sobre el ser Aymará no pierde validez en si misma, sino en relación a lo que se ha dicho que “es” un Aymará. La diferencia reconocida y la identidad enunciada a propósito de ella, no sólo connotan la adhesión a un colectivo, sino que lo constituye en el habla:

“Bueno sí, Aymará yo... mi madre mi padre son Aymará siguen vistiendo, y hablo el Aymará bastante Bueno, generalmente, por la emigración de la juventud hacia Arica se pierden pero algunos son que reconocen las raíces de nuestros padres no se puede olvidar, bueno no tampoco se puede perder porque, por ejemplo el idioma, a lengua Aymará es un idioma no puede ser solamente...eh... una, un dialecto, solamente muchas veces dicen que el Aymará es un dialecto pero no es. Aymará es un idioma generalmente está conocido a nivel mundial...eh...como el castellano el inglés, francés igualmente la palabra Aymará es conocida como un idioma, no es un dialecto, que muchos dicen un dialecto es bastante conocido por esta zona y más que nada como indígenas de la zona altiplánica” (Pa.E.3.213, Pa.E.3.218)

Muchas de las fortalezas de mantenerse en el campo de lo tradicional, se visualizan en la apropiación de la experiencia que tienen los habitantes de Parinacota. Muchos de los informantes evidenciaron conflictos profundos por reconocerse desde una sola y única identidad⁸⁰. Las orientaciones producto de la gran cantidad de marcos comportamentales ofertados terminan por despojar al sujeto de su posición en el continuo temporal⁸¹. La experiencia se instala como un devenir donde cada uno de los habitantes transcurre “continuamente” como si no vivenciara las rupturas o ni siquiera estuviera dispuesto a aceptarlas:

“Aymara Aymará –Sí, usted se considera Aymará- Aymará claro -Aymará- Aymará(...), puro Aymará. Puro antiguo estamos siendo Aymará. La gente ya no ahora en la escuela se está perdiendo el Aymará. (...), claro, los antiguos estamos hablando-ya-pero no la juventud ya está. De poco tiempo se está perdiendo el Aymará (...), tendría que estudiar una profesora Aymará po’...estudiarán profesores Aymará. (Pa.E.4.298, Pa.E.4.300, Pa.E.4.302, Pa.E.4.304)

Las identidades son reconocidas la mayor parte de las veces como asociadas a las referencias lingüísticas, productivas, institucionales⁸². Sin perjuicio de ello, es menester señalar que siempre se configuran desde la inestabilidad y la necesidad de integrarse respecto de la estructura social a la que declaran pertenecer. Un ejemplo de esta forma de autodefinirse, autodelimitarse, y autoidenti-

80 No olvidar que desde las aportaciones de Dübét y Martucelli (1999): “*La construcción imaginaria de la identidad proviene de la distancia entre la integración social y la asimilación cultural, distancia que no tiene otra explicación para los actores que la de los prejuicios raciales*” (p. 276)

81 Los mismos Dübét y Martucelli señalan que “Cada uno de nosotros actúa en función de un principio de integración definido como la interiorización de lo social (...) nuestra personalidad está fuertemente constituida por nuestra adhesión subjetiva a las expectativas sociales adquiridas en el curso de las fases de socialización primaria... nuestra historia construyó una segunda naturaleza que está tan arraigada en nosotros como una primera (...) pero esa segunda naturaleza no es solamente un ser dado una vez por todas, es además una actividad ya que la actuamos y la actualizamos permanentemente en el curso de los encuentros y de los desafíos de nuestra vida”. (Ibid, p. 77 y 78)

82 El reconocimiento de un otro cultural, de otro étnico y de cuántos otros constituyen los planos de la experiencia es siempre un ejercicio polémico. La búsqueda de un otro espacial confirma la complejidad del ejercicio. Sobre ello no podemos dejar pasar la palabras de Dübét y Martucelli (1999) quienes señalan que cuando la diferencia es demanda por un grupo como un rasgo de construcción identitaria, muchas veces “*Estamos en presencia finalmente del invento social y cultural de las minorías; se habla a menudo de comunidades a pesar de que la mayoría de las mismas no existen o no son más que agregados heterogéneos...*” (p.276-277)

ficarse ocurre a través de relatos míticos que tienen la doble función, una, la más mágica, asociada al retorno a tiempos originarios; y la otra, la más narrativa, que constituye escenario conjunto, integrado, significado por quien escucha. Este espacio, el del relato mítico, es normalmente marginal y no logra ser ofertado como una posibilidad de conjunción de proyectos individuales:

“Ese cerro tiene nombre ma’ antiguo, otro nombre tiene (...). Nombre tiene, Pedro Ancarape⁸³, el hombre- Ya- La mujeres se llaman María Anselma. Ese es nombre ma’ antiguo. (...), claro eso -¡Ah!- ahí están los dos cerros. ¡Ah! (...) Pedro Ancarape-Pedro Ancarape-Chileno (...), la boliviana es María Anselma. María Anselma (...)¡buh!... esos nombre son antiguo. Antiguamente esos cerros peleaban dicen-ya- por eso está sin cabeza. Lo volaron con el cerro Sajama-ya-pelean entre cerros y cerro por las mujeres, por esa mujeres pelearon (...), claro...que imposible es eso -¡ah!- (...) le voló la cabeza, llegó la cabeza hasta Arica. (...), quedó en Arica, unido con un cerrito blanco antiguamente -ya- y ahora está unido con eso que hay ahí -¡Ah!- con que no vuela esa cabeza-ya- hubieran sido inteligente los de acá: ¡Sí!, el hombre sería inteligente” (Pa.E.4.356, Pa.E.4.358, Pa.E.4.362, Pa.E.4.364, Pa.E.4.366, Pa.E.4.368, Pa.E.4.372, Pa.E.4.374)

Existe la necesidad de acudir a la antropomorfización de lo natural. Pero no hay evidencias de que la asignación de cualidades humanas a lo natural ocurra desde los sujetos “como ocurriendo hacia fuera” del mismo. Se trata más bien de la creencia más o menos arraigada de que es “cualidad de sujeto”, vale decir, ontológicamente “lo natural” pareciera compartir las características que uno podría atribuir como inherentes a “lo humano”. La antropomorfización acude al relato como una excusa explicativa que es constituyente y normadora de la experiencia espacial y como evidencia de significados compartidos. El relato enunciado sobre lo natural es propuesto en situaciones de enseñanza y quien escucha se conmueve, no por la coherencia del mismo, sino porque el habla es configurante de escenarios de actuación. Luego de lo relatado, el aprendiz es invitado a pensarse sólo desde esa otra espacialidad que desafía al pensamiento moderno (cabe destacar, que esa otra espacialidad no se encuentra necesariamente cargada de misticismo sagrado⁸⁴).

Configuración del Proceso Educativo

Muchas de las re-constituciones de las estructuras productivas perdidas se asocian al papel de los inmigrantes, tanto bolivianos como de otros poblados del altiplano chileno. Son ellos, quienes se disponen a movilizar parte de sus saberes configurados en base a una matriz cultural que presentan marcadas diferencias. Por ejemplo el manejo de la lengua Aymará en las prácticas productivas, se explica más por la difusión desde “los otros” inmigrantes, que por cultivo eficiente de mecanismos de comunicación al interior del poblado. El inmigrante permite fortalecer el medio de autoidentificación étnica por excelencia que han utilizado los Aymará del altiplano chileno:

“Sí ma’ vicuña que acá -¡ah!- allá uno los puede ver más agrupa’o. (...) , no con los papás, me acompañaban, íbamos junto, entonces de ahí, -ya-, aprendí, como hay que pastear (...), si no quería ir...¡mm!...claro, depende, pero me gustaba hacerlo (...), si -Si- lo encontraba ma’ mejor que estar en la casa aburrido, pero... entretenido así.... (...), no hay, entonce’ que por eso uno lo bota tranquilo no ma’, -¿Y no pasa na’?, digamos...allá sí, en Chungará sí, hay muchos pozos entonce’ hay que estar

83 Hermano de Pomerape. Juntos forman las famosas cumbres llamadas Payachatas.

84 En la lógica de Eliade (1991) el “*espacio sagrado, consagrado por una hierofanía es ritualmente construido, y no un espacio profano, homogéneo, geométrico. Lo que tenemos aquí es una geografía mítica sagrada, la única especie efectivamente real, en oposición a la geografía profana, objetiva, de cierta forma abstracta y no esencial*” (p. 35). Por tanto, se podría afirmar que la tendencia a la abstracción espacial podría ser la causa de la pérdida de la condición sagrada.

viéndolo...hasta las doce hay que estar después hay que sacarlo hay que arrearlo ma' pa la casa, entonces' de ahí a las doce hay que venirse a la casa a almorzar, tranquilamente" (Pa.E.2.94 Pa.E.2.96 Pa.E.2.98 Pa.E.2.100 Pa.E.2.104)

Si bien las migraciones y las movilizaciones de población desde sectores altioplánicos y pre-cordilleranos se presentan como una tendencia relativamente consolidada en los pueblos estudiados, no todas ellas han generado una igualdad espacial (ni tampoco todas han sido generadas por una misma experiencia espacial). En Parinacota en especial, los migrantes han permitido consolidar un proyecto de identidad Aymará que busca trasladar la experiencia "pura" de un ser "indígena" que predomina al otro lado de la cordillera, conservando el idioma, aunque introduciendo nuevas variantes socio-lingüísticas que muchas veces permiten la persistencia del idioma (experiencia de continuidad) en condiciones de adversidad socio-comunitaria:

"Si hay poca gente. Hay gente pero la gente que vive acá ya vive en Arica al mes sube, o sea su ganado lo dejan con pastores. (...), güe no son de ellos, pastores pasteante...y los dueños se van a Arica, allá⁸⁵ tienen casa, vienen después, de un mes sube se llevan una alpaquita. (...), a veces' también unos dos, tres días estarán viendo como están los ganados, si están enfermo -¡Ah!- lo abuelito no. Son los que están permanente" (Pa.E.2.250, Pa.E.2.252, Pa.E.2.254)

Al mismo tiempo que la dinámica migratoria permite comprender profundamente como se constituye la espacialidad y cómo esta se dispone como medio de interacción educativa, es necesario señalar que la exigua labor pastoril que continúa desarrollándose es el mejor vestigio de las prácticas espaciales. La especialidad que deviene dichas prácticas (presente en el pastoreo) sigue siendo espacio para el aprendizaje:

"Esta es la chachacoma⁸⁶ la que se utiliza pa'l aire -¡Ah esa e'!- Esa es diferente se da cuenta. Ahí esta el otro - ¡Ah!-, viéndolo bien..." (Pa.E.2.256)

En el trazado del pastoreo, el sujeto intenta fortalecer su proyecto de vida entendido como vinculado con ese estar allí. Se trata de una función del espacio, pero también del tiempo. Espacialidad y temporalidad se funden para generar una realidad momentánea de proyección, a sabiendas que la migración es inminente. La actividad ha sido configurada desde siempre en el seno de la familia, pero es la propia familia la que renuncia a ella. Todo conocimiento informalmente generado será puesto a prueba como capital para insumar prácticas espaciales alejadas, descontextualizadas, desarraigadas y formalizadas.

El pastoreo, para el caso de los jóvenes y niños, que se practica en esta localidad se circunscribe a los tiempos y disponibilidades que da la educación formal. El tiempo para el pastoreo "es el tiempo sobrante" y por tanto se encuentra confinado al remplazo de actividades de descanso y ocio por la de trabajo y apoyo familiar-comunitario. En este sentido, la experiencia del pastoreo se estructura en la lógica de trazar rutas de alimentación y descanso del ganado que son establecidas por ellos en un

85 *"El más acá y el más allá repiten sordamente la dialéctica de lo dentro y de los fuera: todo se dibuja, incluso lo infinito. Se quiere fijar el ser y al fijarlo se quiere trascender todas las situaciones para dar una situación de todas las situaciones. Se enfrenta entonces el ser del hombre con el ser del mundo, como si se tocaran fácilmente las primitividades. Se hace pasar a la categoría de absoluto la dialéctica del aquí y del allá. Se da a esos pobres adverbios de lugar poderes de determinación ontológica mal vigilados. Muchos metafísicos exigirían una cartografía. Pero en filosofía todas las facilidades se pagan y el saber filosófico se inicia mal a partir de experiencias esquematizadas"* (Bachelard, 1965, p. 251)

86 *Senecio Eriophyton Remy*

enmarcamiento más general posibilitado por el pastor desde la movilización de sus conocimientos sobre el área de desarrollo pastoril.

Un buen ejemplo de conocimiento “del” y “en” queda reflejado cuando uno de los informantes se dispone a caracterizar su trayectoria cotidiana, en donde él se constituye como movimiento y como materia fija en el continuo de la vida. Invita permanentemente a compartir su saber que está movilizado para la actividad, y desarrolla con precisión una exhaustiva descripción de las circunstancias que rodean su actividad. El fenómeno del grito y del ruido como interrupción del movimiento del silencio y como ruptura de una continuidad, ya descrito, o la forma en que los relatos orientan escenarios de actuación no tradicionales, reflejan la dinámica propia de los sistemas de alta montaña (el conocimiento está dispuesto al aprendiz como una ventana a la comprensión profunda del medio que recepciona las acciones del sujeto, casi como si tuviera acción propia). Además de todo ello, los fenómenos de antropomorfización se convierten en contenido, una vez más, al mismo tiempo que se constituye como una espacialidad en la ocurren/concurren procesos de socialización y de subjetivación⁸⁷ :

“¡No! o sea, solamente aprendí como o sea viendo las marcas, y viendo los nombres, bueno, siempre preguntando a las personas que conocen ya, las personas con bastante que están...o sea los que han vivido, los que viven acá siempre los abuelitos ya conocen bien, y la consulta a ellos ya es... una consulta, o sea decir algún nombre con que ellos digan algo y ya, basta una palabra y grabarse y no olvidarse” (Pa.E.3.211)

Por su parte las celebraciones religiosas tienen como centro el templo que alberga, en gran medida, rasgos de la identidad material de Parinacota (y por tanto de los parinacoteños) ya que en él se vislumbra parte de su historicidad perdida. Estas celebraciones son las que conectan (o debieran conectar) al mundo de la vida, expresado entre otras cosas en la actividad pastoril, con la trascendencia. Los continuos conflictos por el control de la iglesia, mantienen al pueblo dividido en torno a dos líderes indígenas, ambos reclaman desde la propiedad que les confiere su identificación con el pueblo originario. En ese contexto muchas de las celebraciones se han estancado y los servicios religiosos no son considerados por las planificaciones eclesiales. Se segmenta la vida del habitante y su condición trascendental queda capturada en la imposibilidad del conflicto. La re-constitución de las relaciones sociales permanece en esta lógica anclada sólo en referencia a la actividad productiva, y que si se hace potencia en el conflicto. Al momento del estudio no hay un espacio para la socialización ni menos para la subjetivación de elementos propios del habitar Socoroma, que se definen (expresan) en la práctica religiosa de comienzo de año. En la memoria de los habitantes se encuentran experiencias de interacción social que fueron configuradas en escenarios de celebración religiosas, más a ellas se acude con nostalgia y desde una posición de pérdida. Muchas de estas memorias emergen desde el relato, convirtiendo a estos mismos en el espacio textual de las nuevas significaciones:

“Esas casas chiquitas.... son cuando hacen fiesta así (...), ahí cuando celebran fiesta. Ahí colocan un pijo y después botan a veces pastilla, ...chayan⁸⁸ esa casita. (...), no, no, chayan significa cuando uno esta... chayan es cuando... es decir que... chayan...bendice (...) chayan es cuando está celebrando

87 Como dijera Husserl (1967) en la misma interpretación se construyen paralelamente lo propio y lo ajeno.

88 Chayar (Quechua) o Chaltar (Aymará) corresponde al acto de rendir honores o agradecer a la Pachamama, usando generalmente en este último caso algún alcohol y procurando una cobertura geométrica representativa de lo bendecido.

la fiesta y lo está, chayar es cuando uno quiere sacar bien la fiesta y uno quiere salir adelante en la fiesta” (Pa.E.1.27, Pa.E.1.29, Pa.E.1.34)

El templo es vivido como siendo un circuito espacial abierto caracterizado por expresiones de religiosidad externa. Resulta paradójico que siendo las condiciones tan extremas (condiciones de cordillera) los feligreses tiendan a desarrollar una gran cantidad de ritos en torno a la edificación, ocupando el poblado, como si el mismo fuera la proyección del carácter sagrado del templo. Es como si además de la vivencia de lo sagrado en las dependencias internas, se quisiera ampliar el carácter de difusión del mensaje divino. Al mismo tiempo, los habitantes de Parinacota demuestran efectivamente que gran parte de los conflictos mundanos pueden traspasar su ocupación característica y hasta ser trasladada a los pies del altar:

(¿Esta es la torre tiene un cuento?) “(...) se sube arriba, no se va a poder casar, y si no sube se puede casar (...), no, no se puede -¡Ah!- digamos que usted sube y ya no se puede casar ya...es verdad (...), no, si en la iglesia nos dicen -¡Ah en la iglesia!-según la fe...esta es la escuela -esta es la escuelita- acá hay una ventana de acá miramos tele... (Pa.E.1.94, Pa.E.1.96, Pa.E.1.98, Pa.E.1.100)

Cabe destacar que en dicho sentido, los procesos educativos operan inclusive cuando la espacialidad de los sujetos se desarrolla vislumbrando un utopos lejano e inmaterial que sólo tiene posibilidad de concreción en la lejanía física. Sin embargo, los procesos de enseñanza-aprendizaje difícilmente serán una oportunidad de encuentro para quienes participan del mismo, sobre todo si se concreta una experiencia de construcción efectiva de si mismo. Cabría preguntarse ¿qué ocurre entonces, cuando esta espacialidad que condiciona un tipo de relaciones educativas se transforma en contenido, vale decir, en posibilidad interrelacional? o dicho de otra forma, ¿qué ocurre cuando el proceso educativo, recoge el contexto, lo materializa y lo define, como depositario de un encuentro entre enseñantes y aprendizaje?. Al parecer cuando ello ocurre (tal y como se constató de un modo más certero en otra localidad llamada Socoroma), los procesos se vuelven efectivos, inclusivos y significativos para todos quienes participan de la enseñanza-aprendizaje⁸⁹. Más aún ¿qué pasa cuando una experiencia espacial se encuentra dinamizada por desplazamientos, huidas, escapes y todo tipo de formas migratorias?:

“Por la ciudad, por el hecho que se van, -¡Ah!- emigran a la ciudad, o sea terminan su estudio acá y ya después, se van a Arica, a otro estudios mejores y ya de ahí cambian ya no son... a uno le gusta estar acá, le gusta el ganado (...) si, me gusta estar acá, irme allá a Chungara, lo encuentro ma’ entretenido. (...)si voy a tener que ir -Sí- Sí. A Putre si Dios quiere. Voy a irme a Putre a estudiar o Arica” (Pa.E.2.212 Pa.E.2.214 Pa.E.2.216)

“No los jóvenes se van pa’ la ciudad, aquí no hay pega así que (...) la juventud. No hay pega. Están quedando poca gente aquí. La juventud se va para siempre...antiguamente había mas gente la vida era más barata, claro. Así que estaba lleno de gente, había harta gente, claro (...) no hay pega y listo, la juventud busca su vida pa’ bajo (...) Tal vez se irán mas tarde pa’ a Arica también porque no hay pega acá po’ ” (Pa.E.4.90 Pa.E.4.98)

Una última pregunta al respecto, ¿existe posibilidad de educar en el desgarró y en el tránsito, sin con ello, desconocer la necesidad del encuentro entre educadores y aprendices?. La respuesta pareciera ser difícil de hallar.

89 “Los actores se socializan a través de estos aprendizajes y se constituyen como sujetos en su capacidad de manejar su experiencia, de devenir, por una parte, en autores de su educación”. (Dübet y Martucelli, 1998, p. 14)

IDEAS FINALES

Uno de los hechos que pueden ser destacados a propósito de la realización de este ejercicio etnográfico, es que los procesos educativos sólo pueden ser entendidos en la lógica de promoción del encuentro de proyectos de cognición, comprensión y actuación para la vida. Todo intento por aproximarse a las formas variantes de experiencia, implica la necesaria búsqueda de lógicas existenciales sobre las que opera la vida. Indicación específica de ello, es el fenómeno de la deslugarización. La deslugarización presente como forma espacial de los parinacoteños atenta contra la configuración de un escenario educativo que dote de valor a los saberes cotidianos de los protagonistas educativos, que releve el papel de la experiencia compleja y que permita la construcción de mecanismos efectivos de socialización “en el contexto” y de subjetivación “de elementos presentes en dichos contextos”. Más aún, la deslugarización no ingresa como experiencia formalizada, lo que pudiera estar repercutiendo en la consolidación de una educación “sin contenido espacial”, algo así como una educación a-espacializada, una educación que niega la conciencia de las particulares formas que los seres humanos tienen para relacionarse con el medio. Los habitantes, en este sentido, han construido un tipo de espacialidad que pone énfasis en la permanencia de su ethos socio-cultural, a pesar que existen evidencias de procesos de deslocalización que, de modo intenso, socavan la experiencia de habitar en la propia identidad. Esta permanencia es fortalecida por una vivencia de lugares-tiempo, en donde la figura del migrante (más del que llega, y menos del que se va) es preponderante y fundamental para consolidar una experiencia específica de espacio. Esta última, es propiciada por procesos educativos sin una intencionalidad explícita, que potencia el modelo identificatorio dual y que se constituye por la simple agregación de los proyectos individuales y colectivos de socialización y subjetivación.

BIBLIOGRAFÍA

- Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Benveniste, E. (1974). *El hombre en la lengua. Problemas de Lingüística general*. México D. F.: Editorial Siglo XXI.
- Bolívar, A.; Domingo, J.; Fernández, M. (2001). *La Investigación Biográfica-Narrativa en Educación*. Madrid: Editorial La Muralla, S.A.
- Buttimer, A. (1978). Hogar, Campo de Movimiento y Sentido de Lugar. En H. Croom, A. Buttimer; D. Seamon (eds.). *The Human Experience of Space and Place*. (166-187) New York: St. Martin Press.
- Callai, H. (2003). O Estudo do Lugar e a Pesquisa como Princípio da Aprendizagem. En *Ponencias del 9no EGAL*. Mérida, México.
- Calcavanti, L. (2003). *Geografia, Escola e Construção de Conhecimentos*. São Paulo: Papirus Editora.
- Castrogiovanni, A., org (2000). *Ensino de Geografia. Práticas e Textualizações no cotidiano*. Porto Alegre: Editora Mediação.
- Connelly, M.; Clandinin, J. (1995). Relatos de Experiencia e Investigación Narrativa. En J. Larrosa et al, *Déjame que te Cuente. Ensayos sobre Narrativa y Educación* (11-59). Barcelona: Laertes.

- Dübet, F. (1994). *Sociologie de l'expérience*. París: Editorial Seuil.
- Dübet, F.; Martucelli, D. (1997). *Sociología de la Experiencia Escolar*. París: Editorial Seuil.
- Dübet, F.; Wieviorka, M. et al. (1996). *Société Fragmentée: le multiculturalisme en débat*. París: La Découverte.
- Dübet, F.; Martucelli, D. (1999). *¿En qué Sociedad Vivimos?*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Eliade, M. (1991). *Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1984). "Des espaces autres". Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales-1967. En *Architecture, Mouvement, Continuité*, N°5, 1-6.
- Grebe, M. (1986). Migración, Identidad y Cultura Aymara: puntos de vista del actor. En *Revista Chungará*, N°16-17, 205-223.
- Gündermann, H.; Chipana, C. (1986). *Antecedentes sobre la familia Aymara y su rol de socialización en un proceso de aculturación. Documento de Uso Restringido. Proyecto de Investigación: Percepción de la Escuela en la Sociedad Andina*. Arica: Universidad de Tarapacá y Fundación Interamericana.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la postmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Frónesis Cátedra. Universitat de València. (tercera edición).
- Husserl, E. (1967). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.
- Mamani, M. (1982). *Bilingüismo y su problemática educacional en la Provincia de Parinacota*. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- Monast, J. E. (1972). *Los Indios Aimaraes. ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Montes, F. (1987). *La Mascara de Piedra: Simbolismo y Personalidad Aymaras en la Historia*. Editorial Quipus.

- Relph, E. (1976). *Place and Placelessness*. Londres: Pion.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rosendahl, Z. (1999). *Hierópolis: O Sagrado e o Urbano*. Río de Janeiro: Editora UERJ.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio geográfico. Técnica y Tiempo; Razón y Emoción*. Barcelona: Ariel Geografía.
- Santos, M. (2002). *El presente como espacio*. México D.F.: UNAM.
- Saviani, D. (1980). *Educação: Do senso comum à consciência filosófica*. São Paulo: Cortez Editora, Autores Associados.
- Seamon, D.(1979). *A Geography of the life world*. New York: St. Martin's.
- Taylor, Ch. (1993). *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Touriñan, J. (1983). Análisis teórico del carácter formal, no formal e informal de la educación. En *Paper d'Educació*, N°1, 105-127.
- Tuan, Y. (1975). Images and mental maps. En *Annals of the Association of American Geographers* (65) 205-213.
- Tuan, Y. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Tuan , Y. (1980). *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel.
- Tuan, Y. (1998). *Escapism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Tuan, Y. (2004). *Cosmos y Hogar. Un punto de vista cosmopolita*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Van Kessel, J. (1988). *Los Aymaras Contemporáneos de Chile (1879-1985)*. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
- Van Kessel, J. (1992a). *Cuando Arde el Tiempo Sagrado*. La Paz: HISBOL.
- Van Kessel, J. (1992b). *Del Holocausto al Progreso*. La Paz: HISBOL.
- Van Kessel, J.; Condori, D. (1992). *Criar la Vida. Trabajo y Tecnología en el Mundo Andino*. Santiago de Chile: Vivarium.

Artículo recibido 21 - 09 - 10. Aprobado 26 - 11 - 10.