

Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina

LETICIA KATZER
HORACIO CHIAVAZZA
(EDS.)

Instituto de Arqueología y Etnología de la FFYL UNCUYO
Edición en conmemoración a los 80 años
de la fundación del Instituto de Arqueología y Etnología
como Instituto de Etnografía Americana en 1940



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

80 años



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

80 años
1959 - 2019

Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina

LETICIA KATZER

HORACIO CHIAVAZZA

(EDS.)



Instituto de Arqueología y Etnología de la FFFL UNCuyo

Edición en conmemoración a los 80 años
de la fundación del Instituto de Arqueología y Etnología
como Instituto de Etnografía Americana en 1940



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500)

Tel: (261) 4135000 Interno Editorial: 2240 - editorial@ffyl.uncu.edu.ar

Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina / Leticia Katzer ... [et al.] ; editado por Leticia Katzer ; Horacio Chiavazza. - 1a edición para el profesor - Mendoza : Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2019.

375 p. ; 21 x 17 cm.

ISBN 978-950-774-371-9

1. Etnografía. 2. Antropología. I. Katzer, Leticia II. Katzer, Leticia, ed. III. Chiavazza, Horacio, ed.

CDD 305.8

Diseño gráfico y maquetación: Clara Luz Muñiz

Versión impresa: Talleres Gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUIYO, Argentina - Printed in Argentina



Se permite la reproducción de los textos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir

a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Este libro se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar>

Nuestro Repositorio Digital Institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gov.ar/>, enmarcado en las leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

EVALUADORES DE LOS ARTÍCULOS DE ESTA EDICIÓN¹

Dra Janett Segovia. Centro de Investigaciones Penales y Criminológicas -CENIPEC-.Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes

Dra Patricia Fasano. Universidad Nacional de Entre Ríos.

Dra Paula Ripamonti. Facultad de Filosofía y letras, Universidad Nacional de Cuyo

Dr Juan Carlos Radovich. Facultad de Filosofía y letras.UBA-CONICET

Dra Belén Levatino. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

Dr César Ceriani Cernadas. Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales (FLACSO - CONICET)

Dr Hilderman Cardona Rodas. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín

Dra Maria Carman. Instituto de Investigaciones Gino Germani. UBA-CONICET.

¹ Agradecemos a los evaluadores por su aporte en la revisión de los textos

INDICE

Una Introducción a las perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina

AN INTRODUCTION TO CONTEMPORARY ETHNOGRAPHIC PERSPECTIVES IN ARGENTINA

Leticia Katzery Horacio Chiavazza 7

¿Cómo analizar una situación de campo? Avatares de la reflexividad cuando se la toma en serio

HOW DO WE ANALYZE A FIELD SITUATION? THE WHEREABOUTS OF REFLEXIVITY TAKEN SERIOUSLY

Rosana Guber 21

La etnografía como modo de producción de saber colaborativo. Reflexiones epistemológicas y metodológicas

ETHNOGRAPHY AS A MODE OF PRODUCTION OF COLLABORATIVE KNOWLEDGE. EPISTEMOLOGICAL AND METHODOLOGICAL REFLECTIONS

Leticia Katzer 49

Compromiso para investigar. Memorias para producir. Sobre el encuentro entre la etnografía y la gestión de políticas públicas

COMMITMENT TO RESEARCH. MEMORIES TO PRODUCE. ON THE ENCOUNTER BETWEEN THE ETHNOGRAPHY AND POLICY MANAGEMENT PUBLIC

Ludmila da Silva Catela 85

Las corporalidades de la etnografía: de la participación observante a la performance-investigación colaborativa

EMBODIMENT AND PERFORMANCES IN PARTICIPATORY RESEARCH METHODOLOGIES. THE ETHNOGRAPHY BODIES : FROM THE OBSERVANT PARTICIPATION TO THE COLLABORATIVE PERFORMANCE-RESEARCH

Silvia V. Citro, Lucrecia R. Greco y Soledad Torres Agüero 103

Antropología vial: símbolos, metáforas y prácticas en las calles de Buenos Aires

ROAD ANTHROPOLOGY: SYMBOLS, METAPHORS AND PRACTICES IN THE STREETS OF BUENOS AIRES

Pablo Wright, M.Verónica Moreira y Darío Soich 173

El lado B de la innovación social: etnografía de prácticas de experimentación cartonera en torno al reciclado de residuos

SIDE "B" OF SOCIAL INNOVATION: AN ETHNOGRAPHY OF THE WASTE PICKER'S EXPERIMENTAL PRACTICE TOWARDS WASTE RECYCLING

Sebastián Careno..... 229

Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización?

ADJECTIVATED ETHNOGRAPHY: ANTIDOTE AGAINST SUBALTERNISATION?

Mariela Eva Rodríguez 274

Lof Kintupuray del lago Correntoso, departamento Los Lagos, provincia de Neuquén: reafirmación sobre el territorio ancestral, su identidad y experiencias de trabajo colaborativo

LOF KINTUPURAY OF THE CORRENTOSO LAKE, THE LAKES, PROVINCE OF NEUQUÉN: ETHNOGRAPHY AND WORK ARTICULATED IN THE REAFFIRMATION ON THE ANCESTRAL TERRITORY AND ITS IDENTITY

Sebastián Valverde, Gabriel Stecher y Adriano Arach..... 333

Una Introducción a las perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina

AN INTRODUCTION TO CONTEMPORARY
ETHNOGRAPHIC PERSPECTIVES IN ARGENTINA

Leticia Katzer¹ y Horacio Chiavazza²

El trabajo etnográfico, en tanto asunto de reflexión teórico-empírica, viene siendo un tema de debate en la producción transdisciplinar que nuclea las ciencias sociales y humanas. En este campo de reflexión, se han reconocido dimensiones múltiples: el texto (en tanto que la etnografía se considera un género de escritura que produce un relato sobre el otro), el proceso (en tanto la etnografía se considera una articulación específica de prácticas sociales situadas históricamente) y la experiencia (en tanto la

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Interdisciplinario de Ciencias Básicas, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Proyecto de Investigación PICT 2015-3011.

² Director del Instituto de Arqueología y Etnología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Director del Área Fundacional, Sec. Turismo, Cultura y Desarrollo Económico. Municipalidad de Mendoza.

etnografía se considera una vivencia singular subjetiva y colectiva) (Katzer, 2018).

En cualquiera de las dimensiones desde las cuales reflexionemos sobre la etnografía, podemos sostener que el etnógrafo/a no investiga ni se conecta con un grupo o un individuo sino con un determinado estado o situación de relación entre ese grupo y el medio social (circuito o red social) en el que llevan a cabo determinadas prácticas así como con un determinado estado o situación de relación entre ese grupo/medio (circuito o red social) y el propio etnógrafo/a. Si la especificidad de la etnografía es la de ser una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (Guber 1991, 2001) ésta sólo es posible cuando se establece auténticamente una relación entre el etnógrafo/a y esos otros. Esta apreciación pasaba inadvertida en el momento fundante de la etnografía, la cual se percibía como una relación cognoscitiva, neutral y dicotómica investigador/comunidad, instaurada en la “observación participante” de una tribu o comunidad de pequeña escala, siendo entendida ésta como una totalidad cerrada y autónoma. Así, *Argonauts of the Western Pacific* (1922) de Bronislaw Malinowski y *Le manuel d’ethnographie* (1926) de Marcel Mauss, son obras que sistematizan principios de observación, técnicas, recursos y positividad, y que consagran a la etnografía como “método” científico de la Antropología social y cultural. Esta dicotomía se reformula posteriormente en la distinción de aspectos “emic” (perspectiva de los informantes) y “etic” (perspectiva del investigador) de la investigación antropológica (Marvin Harris, 1985) así como en la noción de “comunidad de argumentación

dialógica” (Cardoso de Oliveira, 1996). En esta versión reformulada el “diálogo” aparece como un principio central de investigación. Hay una insistencia en la noción de matriz dialógica de la mano de la idea de un “entendimiento intercultural”, de un “diálogo cultural”, de un “intercambio dialógico”.

Con todo, a casi un siglo de los manuales y monografías etnográficas fundantes, la etnografía como propuesta metodológica y arena de reflexión sobre lo humano, ha ido protagonizando profundas transformaciones respecto a su marco teórico, a sus procedimientos y a sus positividads. En este proceso, la crítica anticolonial de los 50'-60' y la crítica poscolonial de los 70'-80' son radicalmente definitorios. Diversas lecturas han dado cuenta de los límites del modelo etnográfico clásico para problematizar las mismas relaciones coloniales en las que se han visto imbricados los grupos étnicos respecto de las administraciones y de la misma academia, analizándolas como constitutivas de la textualidad colonial y como agentes decisivos en el proceso de colonización imperialista. (Asad, 1973; Godelier, 1974; Wolf, 1982; Amselle, 1999[1985]; Bazin 1999[1985; Clifford y Marcus, 1986). En el marco de una crítica a la relación entre antropología y colonialismo (Leclerc, 1972, Asad, 1973, Wolf, 1982, Stocking, 1991), se ubica la estructura del poder colonial como constitutiva del objeto de estudio antropológico (Asad, 1973), emergiendo el género de la noción de «colonial ethnography» para dar cuenta del condicionamiento de la especificidad de la producción de conocimiento y práctica etnográfica por parte de las interacciones situacionales coloniales (Stocking, 1991; Wright, 1995; Pacheco de Oliveira, 1999). Con la noción de “social situation” de Gluckman (1958), “situacion colonial” de Balandier

(1963), y “colonial encounter” de Talal Asad (1973) la etnografía como “método” inicia su camino de deconstrucción gradual quitándosele su léxico positivista y su estatus de neutralidad. Ya no se lee el trabajo de campo en términos de una operación de observación (la “observación participante”) sino de una “objetivación participante” (Bourdieu, 1973), una “investigación participativa” (Fals Borda, 1986). En este marco nace también la crítica de writing culture (Clifford y Marcus, 1986) y la Anthropology as cultural Critique (Marcus & Fischer (1986) donde la etnografía deja de definirse como mera fuente transparente de datos para pasar a entenderse como "textos", como narrativas. Leídas en estos términos, las etnografías se construyen como el soporte de una forma específica de producción del "otro", siendo situadas en complejos contextos de relaciones de poder, de dominación y colonización. Esta línea tendrá continuidad en las producciones de Fabian (1991), Thomas (1991), Rapport y Overing (2000), Trouillot (1995, 2003); Spencer (2001). Para la crítica cultural en su conjunto, L'archéologie du savoir (1969) de Foucault y Orientalism (1978) de Said son obras llave.

Pese a las transformaciones históricas propias de la práctica científica que han obligado a reformular ciertos principios epistemológicos de investigación que parecían irrefutables, aún prevalece cierta herencia normativa disciplinar que desde un “síndrome oposicional y dicotómico” sesga las formas dinámicas con que los etnógrafos/as construimos e intervenimos el espacio de producción de saber. Pareciera seguir latente cierta polaridad emic/etic esencializada, cuando en realidad estas categorías se mezclan y confunden. Por el contrario, el esfuerzo de esta compilación se orienta a dinamizar los conceptos de “emic” y

“etic”, las cuales se muestran en realidad como categorías para nada rígidas. “Emic” y “etic” no son definibles por separado y en sentido absoluto como formas de saber puras y globales, sino como formas híbridas, como dos aspectos complementarios de una relación ambigua. En esta perspectiva se considera el espacio etnográfico como un espacio de producción de conocimiento conjunto (Tamagno, 2001), siendo definido como una “co-teorización” académica-indígena (Rappaport, 2005) y un proceso colaborativo (Lassiter, 2005) y las relaciones entre los interlocutores como relaciones simultáneamente balanceadas y mutables, con alteraciones y ajustes en redes. En este sentido, más que pensar en “comunidades de saber” dialógicas pensamos en “circuitos colaborativos” en los que se articulan actores sociales provenientes de distintos marcos culturales y sociales (Katzer, 2018).

La etnografía define maneras de pensar y estar en-común, de acuerdo a cómo se ordenan las matrices y estilos de los actores que forman el circuito etnográfico. Y estas maneras son las que determinan el alcance, la legitimidad y las formas de visibilidad pública del universo sociocultural en cuestión. En el trabajo etnográfico se ponen en circulación léxicos, es decir, categorías y vocabularios nativos, académicos y jurídicos que habilitan, abren u ocuyen, según los casos, formas en que lo común puede expresarse. De modo que nos encontramos con léxicos y prácticas específicas, políticas de relación, que dan cuenta de esa apertura o de ese cierre. Lo que abre o cierra una etnografía depende del marco cultural y de teorización sobre la cultura del cual es expresión, puesto que es ese marco el que define los criterios de registro y relevamiento etnográfico. Cada cultura estructura los

modos de interpretar, percibir e intervenir el mundo físico. Y en esta estructuración se conecta de un modo particular la dimensión de la “representación” y la dimensión de la “vivencia”. Creemos que esta articulación es fundamental para pensar sobre los procesos humanos; cierta herencia normativa disciplinar ha sobrevalorado el aspecto “representacional” en el análisis de la vida indígena. Nosotros creemos que tiene igual o más importancia el aspecto experiencial, vivencial, el sentir de la gente.

George Marcus y Michael Fischer (2000 [1986]) han sostenido que hay dos sentidos y dos técnicas de la antropología en tanto crítica cultural. Por un lado, una expresión más filosófica, que se ha planteado como una crítica epistemológica de la razón analítica, de la creencia en el progreso de una racionalidad universal. Por otro, una expresión más empírica consistente en el análisis directo de instituciones sociales, formas culturales y marcos de la vida cotidiana. A la primera le corresponde como técnica la crítica epistemológica; a la segunda, la yuxtaposición intercultural. En esta compilación intentamos plasmar estos dos sentidos de manera indisociada,

- La propuesta del libro es presentar un enfoque teórico-metodológico de la etnografía contemporánea a partir de la compilación y sistematización de trabajos antropológicos con perspectiva etnográfica. Una especie de “muestra” de modos actuales de pensar y hacer etnografía que refieren a experiencias participativas vividas en situaciones de campo singulares.
- La línea de análisis que recorre los trabajos se estructura en tres ejes centrales, los cuales a su vez responden a la pregunta del “qué”, el “cómo” y el “para qué”. Cabe señalar que los

diferenciamos a los fines de análisis pero entendemos que son aspectos indisolubles del trabajo etnográfico.

1) Enfoque teórico de la etnografía. Se apunta a reflexionar sobre qué preguntas teóricas han sido elaboradas para arribar a las etnografías en contextos específicos y que sustentan el trabajo etnográfico. Aquí conceptos como “Cultura”, “sujeto”, “comunidad” y “política” adquieren centralidad.

2) Enfoque metodológico. Se apunta a reflexionar sobre cómo se desarrolla el trabajo etnográfico, cómo se van construyendo las relaciones etnográficas a lo largo del proceso del trabajo de campo, cuáles son las técnicas, y qué complejidades suscitan las redes de relaciones que tejen el trabajo territorial.

3) Relación entre etnografía y vinculación. Se focaliza en el análisis de los nexos entre el trabajo etnográfico y lo que se denomina como “innovación” y “vinculación” tecnológica/social; de cómo se traducen los relevamientos etnográficos en el marco de las políticas públicas, cuáles son los puentes que se construyen entre la información relevada en campo y las instituciones estatales en materia de gestión.

El interés analítico de este libro reside entonces en dos aspectos centrales. Por un lado, una discusión epistemológica/metodológica, respecto a los modos en que la etnografía se construye en tanto “dominios de saber” sobre geopolíticas definidas; respecto a cómo producimos conocimiento (mediante qué esquema y práctica de relación con el otro). Por otro, y en articulación con aquél, cómo se ve expresada concretamente en

las formas de reconocimiento y expresión pública de la diversidad construida en la relación etnográfica. En este sentido se reúnen investigaciones que, en el ámbito de registros empíricos en espacios sociales concretos, aportan a la teorización epistemológica desde la reflexividad, en el sentido de las formas de producción de saber y de los modos de relación etnográfica.

Rosana Guber desarrolla como idea central que el trabajo de campo etnográfico no se hace para obtener información sino que se hace para aprender a investigar a gente específica en determinada temática y atravesando cierta realidad, explicitando cómo entiende prácticamente la noción de reflexividad a partir de un incidente de su propia experiencia de campo. Así convierte un incidente etnográfico ligado a su actividad de investigadora académica, en un punto revelador del objeto de investigación, proponiendo que es inconducente escindir lo que pertenece al orden de la persona de lo que pertenece al trabajo profesional, puesto que el trabajo de campo compromete toda la persona como una unidad.

Leticia Katzer presenta un enfoque teórico-metodológico de la etnografía desde una perspectiva procesual, poniendo como foco de atención la dimensión de la sensibilidad así como la dimensión política del trabajo de campo en la construcción de lo que se entiende como “etnografía colaborativa”. Desde esta doble dimensión, y a partir de lo que se le revela en su propia experiencia etnográfica con nativos de la provincia de Mendoza, muestra el potencial de la etnografía como espacio de construcción política y de vinculación a la vez que recupera los aportes de la “espectrografía” como potencial de registro de prácticas, saberes

y rutinas “desérticas” que pondera el valor epistémico del “rastros” y la “huella”.

Ludmila da Silva Catela propone tres ejercicios etnográficos y reflexivos en torno a las nociones de nosotros-otros, compromiso y acción política, refiriéndose al “compromiso del antropólogo” como la intervención en el mundo de la política, de la gestión y de sus agendas públicas, a partir de su propia experiencia de gestión de un espacio de memoria en la provincia de Córdoba. Desde allí sostiene la necesidad de plantear el debate sobre el lugar de la gestión y la extensión en la escala de valoración científica y en la redefinición de las múltiples nociones de compromiso así como la necesidad de rescatar las emociones como interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio particular donde la etnografía se abre a diferentes diálogos y riesgos.

Silvia Citro, Lucrecia Greco y Soledad Torres Agüero reseñan un proceso de investigación participativa que incluyó talleres performáticos sobre las memorias de las danzas, músicas y juegos de los pueblos originarios tobas o qom de la provincia de Formosa, presentando reflexiones sobre los usos y potencialidades de la corporalidad y la performance en las investigaciones etnográficas como modo de vivenciar otros modos de recordar y pensar la “cultura” desde las sensaciones y experiencias de movimiento de la propia infancia y de las generaciones pasadas. Con ello remarcan y valoran el potencial epistemológico y político que poseen las metodologías que incorporan talleres performáticos en las investigaciones colaborativas.

Pablo Wright, María Verónica Moreira y Darío Soich exploran los sentidos de la conducta vial y sus tensiones con la normativa legal a través principalmente de auto-etnografía y observación participante, identificando maniobras clave y los valores sociales que se observan en el "juego de la calle" en la ciudad de Buenos Aires. Es decir que alude a la propia experiencia, a ámbitos de registro y reflexión que incluye habitus y rutinas de la propia biografía del investigador/etnógrafo.

Mariela Rodríguez reflexiona sobre un campo al que refiere como "etnografía adjetivada" a partir de su propia experiencia de investigación con pueblos indígenas que participan en lo que entiende como doble proceso de reemergencia y de resurgimiento, en la Patagonia austral y en Uruguay. Argumenta que los abordajes que desafían al positivismo científico y que apuntan a horizontalizar conocimientos así como a acompañar personas y organizaciones, operan como herramienta para el cambio social. Sostiene que al combinar reflexión y acción, se convierten en un tipo de práctica científica desde la que podemos aprender a pensar y a actuar a partir de conceptos y posicionamientos que los grupos subalternizados nos proponen.

Sebastián Careno presenta avances de una investigación etnográfica colaborativa en curso desarrollada con una cooperativa de cartoneros localizada en el Gran Buenos Aires. El autor muestra cómo esta experiencia colectiva, que desarrolla habilidades de experimentación para reciclar materiales recuperados de residuos provenientes de hogares e industrias, se le revela como un campo de acción que pone en cuestión tanto el concepto como el modo de aplicación de la noción de innovación social y tecnológica.

Sebastián Valverde y Gabriel Stecher presentan resultados del trabajo participativo conjunto de recuperación, sistematización de los recuerdos de los integrantes del Lof Kintupuray, visualizando cómo estos resultados podrán ser utilizados para políticas públicas en pos del reconocimiento de la comunidad y su formalización ante diversos organismos para sostener sus reivindicaciones. Así se busca dar cuenta del potencial de la etnografía como parte fundamental de la articulación entre ámbitos académicos y sociales, y la posibilidad de utilizar estos resultados para la aplicación de políticas para estos sectores.

Más allá de las especificidades teóricas y contextuales de cada etnografía presentada, la reflexividad y el énfasis en el carácter pluri-institucional del trabajo de campo constituyen el denominador común de esta edición, desarrollando perspectivas críticas que dan cuenta de que el trabajo etnográfico no se reduce a una mera actividad cognitiva unilateral sino que nos articula territorialmente con actores y agencias de marcos institucionales/referenciales de los más diversos a la vez que nos reordena como personas con una impronta y estilo propios. Lejos de escindirnos como investigadores/ ciudadanos/personas, la etnografía nos rearticula subjetiva y colectivamente de una manera específica, desafiando nuestro compromiso ético-político, nuestro potencial creativo y nuestra vitalidad.

BIBLIOGRAFIA

- Amselle, J.-L. 1999) [1985. "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique", en J.-L. Amselle y E. M'Bokolo (eds.), *Au coeur de l'ethnie*, París, La Découverte, pp. 7-45.
- Asad, T. 1973. "Introduction", en *Anthropology & the Colonial Encounter*, Nueva York, Humanities Press.

- Balandier, G. 1963. "La situation coloniale: approche théorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI: 44-79.
- Bazin, J. 1999[1985]. "A chacun son Bambara", en J.-L. Amselle y E. M'Bokolo (eds.), *Au cœur de l'ethnie*, París, La Découverte, pp. 87-127.
- Fals Borda, O. 1992 [1980]. "La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones", en M.C. Salazar (ed.), *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollo*, Madrid, Consejo de Educación de Adultos de América Latina-Universidad Nacional de Colombi-Editorial Popular-OEI-Quinto Centenario.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. -C. y Passeron, J.-C. 2008 [1973]. *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Cardoso de Oliveira, R. 1996. *Ensaio antropológicos sobre moral y ética*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Clifford, J. y Marcus, F. 1986. *Writing Culture: The poetics and politics of the ethnography. Literature and art*, Harvard University Press.
- Fabian, J. 1991. "Presence and representation", en *Time and the Work of Anthropology: The key concepts*, Londres-Nova Iroque, Routledge, pp. 236-245.
- Foucault 1969L'archéologie du savoir
- Gluckman, M. 1987) [1958]. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna", en B. Feldman-Bianco, Bela *Antropologia das sociedades contemporâneas*, San Pablo, Pesser & Bertelli, pp. 227-344.
- Godelier, M. 1974. *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama
- Guber, R. 2004. [1991]. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.
- 2001. *La etnografía. Método, campo, reflexividad*, Buenos Aires, Norma.
- Harris, M. 1985. *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza Editorial.
- Katzer, L. 2018. *Hacia una antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico desde una etnografía de la gubernamentalidad provincial*. Mendoza, editorial de la Universidad del Aconcagua
- Lassiter, L. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, The University of Chicago Prees.
- Leclerc, G. 1972. *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, París, Fayard.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Geo.
- Marcus, G. y Fischer, M. 2000 [1986]. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Mauss, M. 1926. *Le manuel d'ethnographie*. Disponible en http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- Pacheco de Oliveira, J. 1999. "Uma etnologia dos «indios misturados». Situação colonial, territorialização e fluxos culturais", en J. Pacheco de Oliveira (org.), *A viagem da volta. Etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*, Río de Janeiro, Contracapa.

Introducción

- Rappaport, J. y Ramos Pacho, A. 2005. "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico", *Historia Crítica*, 29: 39-62.
- Rappaport, N y Overing, J. 2000. *Social and Cultural Anthropology: The key concepts*, Londres-NuevaYork, Routledge.
- Said, E. 1978. *Orientalism*, Nueva York, Pantheon.
- Spencer, J. 2001. "Post-colonialism and the political imagination", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3: 1-19.
- Stocking, G. 1991. "Colonial situation" y "Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the dreamtimes of Anthropology", en *Colonial Situations. Essays on the contextualization of ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp 3-67.
- Tamagno, L. 2001. *Los tobas en la casa del hombre blanco*, La Plata, Al Margen.
- Thomas, N. 1991. "Against ethnography", en *Cultural Anthropology*, 6 (3): 306-322.
- Trouillot, M.-R. 1995. *Silencing the Past: Power and the production of history*, Boston, Beacon press.
- 2003. "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness", en *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 7-28.
- Wolf, E. 1982. *Europe and the People Without History*, University of California Press.
- Wright, P. 1995. "Un espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 16: 191-204.

¿Cómo analizar una situación de campo? Avatares de la reflexividad cuando se la toma en serio

HOW DO WE ANALYZE A FIELD SITUATION? THE WHEREABOUTS OF REFLEXIVITY TAKEN SERIOUSLY

Rosana Guber¹

RESUMEN

Este capítulo re-analiza una difícil situación atravesada por la autora durante su primer trabajo de campo con veteranos de la guerra de Malvinas/Falklands. Aquí sostiene que el trabajo de campo etnográfico no sirve para recolectar información, ni para ganar nuevas experiencias “estando ahí”. El trabajo de campo etnográfico es la investigación misma y una dimensión clave de todo el proceso de conocimiento. Por eso, la autora revela qué hizo con su expulsión del campo cuatro años después de haberlo iniciado, y pone en claro que los antropólogos hacen trabajo de campo para aprender cómo conocer a cierto tipo de gente acerca de cierto tema, en determinadas circunstancias. Para ello, los investigadores necesitan reconocer su propia reflexividad y la de sus interlocutores. Al hacerlo, aprenden a trabajar con, a describir y a conocerlos mejor, mientras sus interlocutores aprenden cómo

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/CIS-IDES.

comunicarle sus perspectivas a estos seres extraños, los antropólogos.

PALABRAS CLAVE: Trabajo de campo – Etnografía – Malvinas/Falklands - Reflexividad

ABSTRACT

This chapter re-analyzes a harsh situation undergone by the author in her earliest fieldwork with Malvinas/Falklands war vets. Here she maintains that ethnographic fieldwork is neither a means to collect information, nor a way to get more experience by “being there”. Rather, ethnographic fieldwork is research itself and a key dimension of the entire process. Therefore, the author reveals how she dealt with her expulsion four years after she started fieldwork, and makes clear that anthropologists do fieldwork in order to learn how can a certain kind of people on a specific topic and under certain circumstances be known. To do this, researchers need to acknowledge both their own reflexivity and that of their interlocutors. In so doing, researchers learn how to work with, how to describe and how to know them better, while interlocutors learn how to communicate their own perspectives to this strange kind of being, anthropologists.

KEYWORD: Fieldwork – Ethnography – Malvinas/Falklands – Reflexivity

En 1994 redacté un artículo que exponía un incidente que había atravesado en mi trabajo de campo el año anterior. Ese artículo proponía un modo de análisis de situaciones de campo. El impulso que me llevó a escribirlo, sin embargo, no fue exactamente ese. En realidad, fue una forma de “hacer algo” con mi expulsión de la ceremonia anual más importante del

movimiento de ex soldados de la Guerra de Malvinas, ocurrida entre la Argentina y Gran Bretaña entre el 2 de abril y el 14 de junio de 1982. En 1993 la ceremonia se realizó el 6 de abril, para lograr reunir a la mayor cantidad de centros de ex soldados del país y respetar las ceremonias que cada centro llevaba a cabo en sus respectivas localidades el día 2. La segunda razón que me llevó a escribir fue que hacía tres años (1991) había logrado publicar *El Salvaje Metropolitano*, una especie de manual/anti-manual de trabajo de campo etnográfico que terminé de redactar en 1988, antes de ir a cursar mi doctorado en EE.UU. El concepto nuclear de la anti-manualidad de *El Salvaje* era que cuando hacemos trabajo de campo en antropología, no recolectamos información o datos, ni nos limitamos a tener experiencias “estando ahí”. Cuando hacemos trabajo de campo hacemos la investigación misma o, en verdad, una dimensión tremendamente sustantiva y crucial de dicho proceso. Lo que quiero decir, y es el objetivo principal de estas páginas, es que no hacemos trabajo de campo etnográfico para obtener información; **hacemos trabajo de campo para aprender a investigar a gente específica en determinada temática y atravesando cierta realidad.** Para lograr este aprendizaje y su conocimiento resultante es nuclear la reflexividad, noción acuñada por la etno-metodología norteamericana (de la costa oeste, es decir, de la nueva academia sociológica de EE.UU.) en los años 1950. Algunas décadas más tarde ese concepto fue siendo reflatado, reelaborado y reutilizado con distintos contornos, requerimientos y efectos, principalmente en los EE.UU. de fines de los '80 y la década de los '90 del siglo pasado, pero también en Francia (Pierre Bourdieu y Wacquant 1992) y en la Argentina (ver referencias en Guber 2014). En mi desarrollo retomo particularmente la contribución de Charles Briggs en su magnífico

libro *Learning how to ask* (1986) donde muestra cómo operamos nuestras reflexividades en contextos de entrevista.

Ahora bien, pese a que *El salvaje* está repleto de situaciones de campo, éstas son presentadas de manera puntual, a modo de ejemplos, y no como parte de sus respectivas investigaciones. De manera que sustentar el análisis de una situación de campo como parte de un proceso de investigación utilizando el (algún) concepto de reflexividad seguía pendiente para mí. En los tres años que residí en los EE.UU. me encontré con una profusión de textos metodológicos, algunos de ellos clásicos (Wax 1970, J.Briggs 1970, Powdermaker 1966) y otros más recientes (Agar 1980) algunos nacidos al compás del giro posmoderno, que analizaban las situaciones de trabajo de campo (Rabinow 1977, Crapanzano 1980, Clifford & Marcus 1986, etc.). Esos análisis a veces servían para mostrar algún aspecto de la persona del investigador, o para mostrar la superación de un obstáculo, o para tratar dilemas éticos, o para introducir un aspecto oculto o silenciado hasta entonces. En estos análisis las investigadoras, que superaban históricamente a los investigadores, aparecían a menudo como seres externos a los mundos que estudiaban, y sobre todo como decidiendo unilateralmente qué de sus personas era relevante para sus informantes. La edad y el género eran los rasgos más importantes, a los que seguían su procedencia occidental, universitaria y académica (Golde 1970). Sin embargo, lo que no terminaba de comprenderse, ni de analizarse era cómo una situación de campo generada, acaso, por la juventud blanca y femenina de la etnógrafa podía decir algo sobre el objetivo de la investigación y llegar a cuestionar no sólo a la persona de la investigadora sino también, y fundamentalmente, cuestionar algo

del marco referencial habitual de la investigadora en tanto académica y en tanto ciudadana. Lo que más me llamaba la atención era que los escritos sobre situaciones de trabajo de campo no eran descripciones sistemáticas, etnográficas, holísticas de dichas situaciones, sino dictadas por la agenda moral-política de la investigadora, más que por el mundo al que la investigadora quería conocer. Me parece que la diferencia radicaba en una noción errática, fuese o no explícita, de la reflexividad. Con el tiempo esta noción ganó fama y presencia en paralelo con el *boom* etnográfico, pero no por ello ganó claridad o especificidad. Quisiera aprovechar este espacio para explicitar cómo entiendo, prácticamente, la noción de reflexividad y por qué sigo creyendo que esta concepción puede ayudarnos a iluminar nuestros propios procesos de investigación.

UNA SITUACIÓN DE CAMPO

Una de las particularidades del trabajo de campo con personas—e incluyo aquí a las cualitativas y cuantitativas—es su capacidad de sorprendernos. Esa sorpresa puede ser interpretada por el investigador de varias maneras: como la puesta a prueba del instrumento de recolección de datos, como un error cometido por la débil formación teórica y/o metodológica del investigador, como la expresión de una dificultad que corresponde a la idiosincrasia del investigador; como aspecto o dimensión desconocida; etc. Lo cierto es que el trabajo de campo con personas vivas siempre tiene sus vueltas y los equipos de investigadores y de evaluación de investigaciones lo saben. Precisamente por las demandas de previsibilidad, confiabilidad y validez de los conocimientos

producidos bajo el rótulo de “científicos”, los equipos de investigación y los docentes de metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales han intentado una y otra vez domesticar nuestros campos y cuanto ocurre en ellos, especialmente ante nuestra presencia. Claro que, independientemente de los deseos imaginarios de la academia, esa domesticación jamás es completa, lo cual no impide que sigamos imaginándola como posible. Que así lo creamos es bueno en algunos momentos del proceso y es malo en otros. Cuando echamos a andar una investigación debemos comunicarle a otros colegas (tribunales, jurados, directores de tesis, entidades financiadoras) qué queremos saber, sobre qué líneas pensamos sería más fructífero saberlo y en qué estaríamos contribuyendo a los saberes existentes, etc. Por el momento, sólo importa que la agenda, la perspectiva y los objetivos del equipo de investigación puedan sostenerse al principio y hasta que arranquemos. Varias son las expresiones de nuestros esfuerzos para controlar lo que ocurra en el campo: la hipótesis; la pregunta de investigación; el problema planteado; el marco teórico; los métodos. Estos preceptos y acápites que pueblan los proyectos de investigación están dictados desde la perspectiva y el interés académicos y, por lo tanto, deben cumplir con ciertos requisitos, el principal de los cuales es ser comprendido por otros académicos. Pero la cosa cambia cuando se interponen otros interlocutores que, por lo general, no comparten nuestra profesión ni nuestros objetivos (y si los comparten producen un giro fenomenal, como sucede con otros grupos sociales. Este punto será objeto de otro artículo donde intentaré comparar el trabajo de campo etnográfico con veteranos de guerra de profesión militar y veteranos de las ciencias sociales de profesión antropológica).

Ahora bien: ¿por qué digo “la cosa cambia cuando emergen otros interlocutores”? ¿Acaso porque nos cuentan cosas que desconocíamos? ¿Porque nos mienten sistemáticamente y debemos bucear en la verdad, a través de alguna vigilancia? Veamos.

Habiendo transcurrido 2 años de trabajo de campo continuo más dos años y medio previos de idas y vueltas al y en el campo, fui expulsada de una ceremonia en la 11^ª recordación del 2 de abril (1993) por la esposa de un dirigente del movimiento de ex soldados auto-denominados “veteranos de guerra” de la Guerra de Malvinas, dirigente que yo conocía desde el mismísimo comienzo de mi trabajo, es decir, desde el 8 de julio de 1989. Lo bueno, creí, es que él participaba del mismo espacio político que un connotado colega que me conocía desde hacía varios años. Pero la expulsión, realizada con la anuencia del mismo dirigente, fue pronunciada con la acusación a mi persona, de pertenecer a los Servicios de Inteligencia del Estado argentino, entonces llamada SIDE. Yo tenía, por entonces, 31 años de edad y empezaba a elaborar mi tesis doctoral sobre la conformación de una nueva identidad social en la Argentina, la de aquellos connacionales que habían participado en el conflicto anglo-argentino de 1982 como soldados conscriptos, en su mayoría clase (nacidos en los años) 1962 y 1963. Cuando empecé no tenía muy claro si trabajaría con ex soldados o también con oficiales y suboficiales que fueran, como ellos se auto-denominan, “veteranos de guerra”², pero

² Fui aprendiendo rápidamente que algunos centros de ex soldados no admitían la expresión “veterano de guerra” por estar asociada con los militares

ciertamente los ex soldados civiles conscriptos tendrían un lugar muy especial. En 1993 ya tenía un poco más claro el panorama y pensaba cerrar pronto mi trabajo de campo. Mi idea ya era trabajar con los modos en que ex soldados y militares recordaban la guerra, en contraposición al arco político y a la población civil que se esmeraba en “recordar” Malvinas como la extensión de los campos clandestinos de detención. No era esto lo que yo escuchaba ni de los militares (lo cual era previsible) ni de la mayoría de los ex soldados (algunas agrupaciones realizaban denuncias por malos tratos en las Islas y no admitían en su seno a suboficiales y oficiales, aunque estuvieran retirados).

Mi tesis inicial era la continuación de una idea que yo misma había expresado en un artículo redactado en 1989 sobre el secuestro y desaparición de las manos del Teniente General Juan D. Perón (publicado en 1996 como “Las manos de la memoria”). Pensaba (y todavía pienso) que la memoria social en la Argentina procede como la sucesión de capas geológicas al modo en que las postulaba George Cuvier a comienzos del siglo XIX. Pero en vez de capas geológicas, en la Argentina cada período político es concebido como una capa precedida y sucedida por una catástrofe. Tiempo después encontré que el politólogo Guillermo O’Donnell se refería a los procesos de apertura democrática en la Argentina como “democratización por colapso”, lo cual me

profesionales. Entonces se auto-denominaban “ex soldados combatientes” o “ex combatientes” y, de hecho, cuando la sociedad se refiere a quienes fueron soldados en las islas en el 82, habla de ex combatientes. Otras agrupaciones, en cambio, prefieren la denominación usual de “veteranos de guerra”, en parte porque los identifica con las FF.AA. (ver Guber 2004/2012).

convencía aún más de mi intuición. Así, cuando yo hablaba de memoria social (y por lo tanto, política), no me refería a la identidad entre el momento del recuerdo (presente) y el momento recordado (pasado). Tampoco me refería a una memoria social pre-definida como “en disputa” o “inherentemente política”, sino como un modo específicamente argentino, acorde con su historia político-social, de recordar y, por consiguiente, de hacer política con la memoria. La remanida frase de “memorias en disputa”, que comenzaba a circular por nuestro medio académico, me parecía adecuada pero insuficiente. No en todas partes el pasado está tan presente ni de la misma manera ni con los mismos efectos. Por eso, siempre creí que hablar de “historia reciente” era, cuanto menos, una expresión sesgada por el gremio de los historiadores que, en otras épocas, preferían trabajar sobre el pasado distante. Cuando empecé a trabajar en una villa miseria en 1982 (el año de la guerra) buena parte de los niños y los jóvenes se llamaba Juan Manuel. En muchos casos, sus padres eran confesos peronistas y habían elegido el nombre por Juan Manuel de Rosas, que gobernó la Provincia de Buenos Aires a mediados del siglo XIX. En tiempos de proscripción peronista (1955-1973), hablar de Rosas era lo mismo que hablar de Perón (en una línea histórica anti-liberal que unía a San Martín, a Rosas y a Perón) y, para el anti-peronismo, era igualmente reprochable. En suma: mi tesis inicial se refería al modo que teníamos en la Argentina de concebir el pasado e imbuirlo de una extraordinaria vigencia. En eso estaba cuando la esposa del dirigente me echó de la Plaza de Mayo, afuera de la Catedral Metropolitana, cuando estaba por comenzar las misa por los 11 años de la “ocupación”/“recuperación”/“invasión” argentina de las Islas Malvinas.

Acusaciones como la que recibí de manera directísima aquel 6 de abril eran bastante corrientes en aquellos tiempos en y entre las organizaciones de ex soldados (como lo habían sido en el medio académico especialmente en los años '70). Sin embargo, y salvo una que otra insinuación o sospecha que se desvanecían con el tiempo y con mis propias actividades de investigación—conversar, estar, acompañar, marchar, leer—nunca me habían dicho en la cara que yo fuera “Servicio”. Ante la bofetada inesperada en el escenario de una conmemoración pública, sólo atiné a distanciarme y acompañar desde la periferia la misa, luego una marcha hacia el Cenotafio de la Plaza San Martín³, y finalmente el acto de cierre. Llegada a mi casa me dispuse a escribir para entender, para verme, para ver mi trabajo de campo, para comprender mis ansiedades y con una mínima ilusión de que todo esto sirviera para mi tesis doctoral. ¿Cómo, habiendo sido expulsada del campo, podría yo argumentar que lo conocía y que tenía la autoridad suficiente para escribir sobre ellos, si acababan de echarme con una acusación que, yo sabía, era falsa? Habiendo escrito y publicado una especie de manual de método etnográfico, ¿cómo había incurrido en tamaño error? ¿Cuál era ese error? Es verdad que podría haberme callado el incidente y nadie se hubiese enterado del asunto. Sin embargo, intuí que el incidente me presentaba una gran oportunidad.

³ Cenotafio significa “tumba vacía”. El de Plaza San Martín, distrito ferro-portuario de la ciudad de Buenos Aires, consiste en una serie de placas de mármol con los nombres de los 649 muertos en 1982 dispuestos en un orden aleatorio (ver Guber 2001).

Eso que empecé a escribir la noche del 6 de abril del '93, que redacté como ponencia para las I Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos (1994) que organizamos hasta la actualidad y cada tres años en el IDES, y que publiqué en 1995 como "Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo" en la revista de antropología *Publicar en antropología y ciencias sociales* del Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas, significó para mí una elaboración que daba continuidad a *El salvaje*, pero esta vez de manera más concreta y etnográfica. En ese volumen intentaba no sólo comunicarle a mis colegas y estudiantes de antropología y ciencias sociales en qué consistía el trabajo de campo etnográfico, sino también demostrar que las instancias de trabajo de campo son mucho más que la "recolección de datos"; son las situaciones en las cuales los investigadores aprendemos a entender formas específicas de vivir y de pensar. Ese aprendizaje no se limita a la lectura de teóricos ni a la realización de X horas de entrevistas, sino que se extiende a todas las situaciones de interacción posibles que involucran, en tensión constante, a la persona íntegra del investigador: la disciplina en la que se formó y entrenó, sus concepciones políticas y sociales, sus temores, repulsiones y encantos, sus historias y condiciones personales, su lugar en la sociedad como académico, estudiante, científico social, antropólogo, universitario, etc. Esta persona íntegra, que comparece también íntegramente ante sus interlocutores, se pone en juego de maneras inesperadas porque sus interlocutores destacan algunos aspectos y permanecen indiferentes ante otros. No fue mi carácter de investigadora, ni mi carga teórica lo que observaron mis detractores, sino mi posición en el Estado (aunque debo admitir que formaba parte de la *intelligentsia* estatal en mi carácter de investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Tecnológicas CONICET, desde 1985). Desde entonces y hasta la actualidad, hice varios ejercicios analizando situaciones de campo. En estas páginas me gustaría mostrar cómo hice esos ejercicios, es decir, cómo el análisis sobre algunas instancias en mi trabajo de campo fue parte de mi investigación conceptual y teórica, no un medio para llegar a ella.

Entonces: ¿qué hice con el incidente de manera práctica y conceptual? Cronológicamente volví a mi casa y empecé a escribir todo lo que recordaba que acababa de pasar, del mismo modo que procedía con las notas de campo. Al día siguiente por la mañana recorrí varias organizaciones de ex soldados de Buenos Aires y Gran Buenos Aires ligadas con este dirigente, para decirles que él y su esposa me habían acusado de ser Servicio. Las respuestas fueron de dos tipos: algunos me respondieron –A nosotros no nos importa, no tenemos nada que esconder, mientras otros me dijeron –Lo que pasa es que el que es de Inteligencia es él. Estas respuestas, inmersas en una conversación que derivaba naturalmente hacia otros temas, me demostró que la acusación original no tenía el peso que yo podía atribuirle desde mi “ética absoluta de la investigación científica”, una especie de *códice* sobre lo que está bien y lo que está mal y que, como todo *códice*, jamás puede traducirse a la vida real y a la dinámica cotidiana. A los pocos días me fui a la sede de la organización del dirigente para hablar con él, no con su mujer. Me recibió de pie en un pasillo y me dijo que no sería la primera vez en antropología que se hace inteligencia, apoyándose (o tratando de apoyarse) en el desempeño de Ruth Benedict durante la Segunda Guerra Mundial. La situación fue bastante graciosa porque él intentaba dar con el nombre sin recordarlo, y yo lo miraba, sin ayudarlo, sabiendo a

quién se refería. El dato él lo había aprendido cursando Introducción a la Antropología en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires, en una cátedra que hacía mucho (¿demasiado?) hincapié en que la antropología había nacido como sirvienta del colonialismo. Tras algunas disquisiciones y como él no mostraba suavizar ni fundamentar la acusación de su mujer hacia mí, me retiré cerrando el asunto y dispuesta a pasar las últimas notas de campo. Al año siguiente decidí hacer de todo esto un artículo, claro que alterando el nombre de la entidad y de mis expulsores.

EN BUSCA DE UNA INTERPRETACIÓN

En EE.UU. ya era habitual este tipo de reflexiones sobre incidentes de campo, pero no en la Argentina ni tampoco—que yo supiera—en América Latina. Me interesaban sobre todo los desarrollos del libro de Judith Okely y Helen Callaway (1992), y también el artículo de la hija obediente, de Lila Abu-Lughod (1988). Sin embargo, la mayoría de estos escritos trataban de campos lejanos a la propia casa. Aunque yo había transcurrido un tiempo fuera del país, en 1993 ya estaba de vuelta trabajando para el CONICET y dando clases. ¿Cómo sería reflexionar sobre lo ocurrido, en mi propio país y ante mis propios colegas?

Releí la descripción del incidente y volví a reparar en algo que ya me había llamado la atención al momento de suceder: la mujer del dirigente me expulsaba por yo ser Servicio y, a renglón seguido, me amenazaba, ella y la organización de su marido, con perder mi “trabajo en Inteligencia” si no me alejaba de ellos.

¿Cómo podía ser tanta repulsión a los Servicios y tanto dominio de sus resortes para hacerme perder “mi trabajo”? Esta ambivalencia que hoy podríamos interpretar rápidamente dentro del campo de estudios antropológicos del Estado y sus bordes (por ejemplo, el dossier compilado por Balbi y Boivin (1998) no era habitual a comienzos de los '90. Sin embargo, para mí era muy clara debido a la coyuntura: el movimiento de ex soldados estaba atravesado, todavía, por las sublevaciones-motines-rebeliones (según la orientación y postura del hablante) de oficiales y suboficiales ante la eclosión de los juicios por crímenes de lesa humanidad cometidos durante el gobierno de facto del auto-denominado “Proceso de Reorganización Nacional” (1976-1983). Cuatro sublevaciones, conducidas por dos veteranos de Malvinas, las dos primeras por un Mayor y las dos siguientes por un Teniente Coronel, se sucedieron entre la Semana Santa de 1987 y el 3 de diciembre de 1990, y los procesos judiciales hacia el último dirigente y sus camaradas sublevados estaban en pleno desarrollo. Los movimientos de ex soldados se alineaban variablemente con y en contra de estas figuras que, sin duda, tenían un gran prestigio castrense debido a sus desempeños profesionales en el campo de batalla internacional. Quienes me habían expulsado podían estarme acusando de agente del SIDE desde el conflicto con el Teniente Coronel (a quien yo no conocía y sobre quien jamás me había pronunciado ni en privado ni públicamente) que ya estaba preso y se mantendría en esa condición hasta su muerte. En suma: las organizaciones de ex soldados se mostraban, a la vez, como parte del Estado (como veteranos de guerra) y como sus demandantes (reclamando pensiones de guerra, tratamiento médico, viviendas, reconocimiento público). Estos términos tan vivaces en semejante coyuntura eran fundamentales para

entender qué había sucedido conmigo. Por eso no importaba ni cómo me había presentado a ellos, ni mi pertenencia al CONICET, ni el hecho de que muchos me conocieran hacía tiempo. La enunciación de la mujer del dirigente del movimiento de ex soldados creaba el primer marco para la interpretación de la expulsión. La ambigüedad de los límites del Estado argentino me comprendía a mí misma.

Así las cosas, que yo me dispusiera a interpretar qué había sucedido en el incidente al pie de la Catedral y en los días subsiguientes, dependía en buena medida de mi formación y entrenamiento académico: la antropología social y el trabajo de campo etnográfico. ¿Cómo podría esto ayudarme para entender qué había pasado?

El primer desafío fue decidir bajo qué paraguas me disponía a analizar la situación. Podía haberlo hecho desde los estudios sobre el Estado, los estudios de stress post-traumático, la antropología de la jefatura política o el estudio de los movimientos sociales, muy en boga por entonces. Pero mi decisión fue analizar el incidente desde la literatura del trabajo de campo porque me seguía interesando probar que el método etnográfico no es un medio para investigar sino la investigación misma. Pensé, creí, y sostuve que avanzar en ese sentido (el incidente leído como un tramo del trabajo de campo) me permitiría identificar algunas de las tensiones centrales de mi trabajo final. Ahora bien. La literatura sobre trabajo de campo es vastísima. ¿Qué de toda ella? ¿Buscar situaciones análogas a las mías? ¿Revisar textos sobre las “técnicas” que yo había utilizado, a ver si las había aplicado correctamente? Ante la enormidad de opciones, releí mi descripción “en caliente” de los hechos de aquel 6 de abril. Al

revisar la acusación y la amenaza de la mujer del dirigente me di cuenta que estaban planteadas como dirigidas a una persona que, supuestamente, decía hacer antropología pero hacía otra cosa, y todo esto en el mismo país de la nacionalidad de esa persona y de quienes la expulsaban. Esto sumado a mi visita al dirigente y su recuerdo de Benedict como colaboradora del Departamento de Estado de los Estados Unidos me hicieron preguntarme por algo tan sorprendente como obvio en la Argentina. Es que la academia universitaria nacional parece entender *por default* que el espionaje y la investigación científica son opuestos irreconciliables. Esto claramente no siempre fue así, y los antropólogos y sociólogos involucrados en la acción política, explícita o no, son legiones. De hecho, el recurso al compromiso con tal o cual sector es casi una constante en los escritos y presentaciones de nuestros investigadores. Llevando esta lógica al campo opuesto, ¿qué tendría de reprochable poner mis conocimientos al servicio de un gobierno o una causa nacional que yo compartiera? Esto, que tanta reacción negativa podría provocar, no es ni más ni menos que la brega abierta de algunos antropólogos argentinos autoadscriptos como sociales que en los '70s afirmaban que la antropología debía tomar partido y hasta convertirse en partisana, una ciencia anti-sistema (Menéndez 1970:123). Es verdad que ese compromiso puede plantearse de muchas maneras, pero en los '70s estaba demasiado cerca de uno de los polos ideológico-político-militares en que se organizaba el país. De lo cual resultaba, para mí, una nueva pregunta: los antropólogos pertenecemos a la academia internacional de La Ciencia pero, además, somos nativos de cierto país y participamos de trayectorias que tienen un comienzo y un fin.

Una nutrida literatura de entonces se refería a los antropólogos nativos, y discutía las bondades y contrariedades de hacer antropología en el propio país del investigador. Por supuesto que los antropólogos del Tercer Mundo abogaban por las enormes ventajas de ser antropólogo nativo, mientras que los metropolitanos entendían que trabajar lejos de casa contribuía a la objetividad del conocimiento (Jackson 1987; Messerschmidt 1981). Mi impresión era que ambos polos compartían un acuerdo básico: la natividad del investigador se definía por su credencial oficial. Por eso la británica Marilyn Strathern (1987) advertía en un artículo en la compilación de Jackson que no era nativo quien compartía la nacionalidad con sus informantes, sino aquél que era reconocido como tal por sus sujetos de estudio. Esta observación plantaba la “natividad” del antropólogo en el seno mismo de la relación con nuestros interlocutores, cosa que me sonaba muy similar a mi forma de entender y de usar la “reflexividad”: no como reflexión; no como identificación de un rasgo diacrítico de mi persona en el campo; sí como un modo de proyectarnos unos a otros la definición de qué estamos haciendo allí. Claro que esa proyección puede no ser recíproca, como suele sucedernos al principio de nuestros trabajos. Por eso solemos tolerar a nuestros interlocutores cuando nos identifican con servicios de inteligencia, suponiendo que al vernos con asiduidad, cambiarán su forma de pensar. Este supuesto es muy discutible, pero para no desviarme del incidente del '93, y al cabo de mis lecturas, no podía evitar preguntarme: ¿Cuatro años después? Se supone que en ese lapso ya les había transmitido de muchas maneras que yo era inofensiva, discreta, ética y todo lo demás. Y sin embargo, ahí estaba la acusación. ¿En aras de qué se esgrimía? ¿Con qué finalidad?

Supuestamente, la acusación me estaba expulsando (“mantenete lejos”). Sin embargo, si uno leyera atentamente la sugerencia de Strathern y también los contradictorios términos de la acusación, surgiría que la expulsión podía coexistir con el reconocimiento de la común pertenencia a la misma nación. En efecto, no se me acusaba de trabajar para la CIA ni el Pentágono, para el Mossad o la KGB. La esposa del dirigente me acusaba de pertenecer al servicio de inteligencia del Estado Argentino⁴. Por mi parte yo debía pasar de la lógica ideológico-política a la antropológica, es decir, de la caza de brujas (quién es verdaderamente de un Servicio de Inteligencia) al análisis de las acusaciones de brujería como constructoras y viabilizadoras de relaciones sociales, tal como han hecho E.E.Evans-Pritchard con los Azande (1937), Esther Hermitte con los pinoltecos de los Altos de Chiapas, México (1970), más recientemente Jeanne Favret-Saada con los franceses del Loire, Francia (1977), y visto desde el trabajo de campo, Laura Colabella con mujeres de una organización piquetera del Gran Buenos Aires (2014).

Ahora bien: habida cuenta de mi probada natividad (pertenecer a un servicio de inteligencia nacional), quedaban dos cuestiones pendientes: una, quién me expulsaba y otra, si se me

⁴ Ni siquiera el dirigente lo hizo cuando trataba de recordar el nombre de Benedict. Por mi parte, la acusación de colaborar con la CIA o con alguien que trabajara para la CIA no me hubiera sorprendido, porque fueron los términos que tantas veces se plantearon al interior de la academia argentina de los años '60 y '70, generalmente sin ningún fundamento sustantivo y demasiado fundamento político.

expulsaba. Los pongo en este orden porque es el que corresponde por lo siguiente.

La primera cuestión es que yo fuera expulsada por ser “servicio”, por parte de gente que dice tener resortes dentro del Servicio estatal de inteligencia, es algo contradictorio que muestra no sólo nuestra ambigua membresía del Estado, sino también el carácter ambiguo de la expulsión misma. Esto quedó muy claro con la respuesta de la mayoría de los centros de ex soldados que visité al día siguiente del incidente. Quedaba claro, pues, que ese era un lenguaje interno, un instrumento de la lucha política dentro mismo del movimiento de ex soldados. La segunda cuestión es que el dirigente, cuando me recibió, me dijo que la suya no era una organización de mujeres de veteranos de guerra, sino de veteranos de guerra, con lo cual ponía él mismo de relieve algo que yo había notado en el incidente: no me echaba él sino ella, su mujer. En el artículo que escribí en 1994 a raíz de lo sucedido en 1993 y que saldría publicado en 1995, hice algunas disquisiciones al respecto, de las que hoy no estoy tan segura; decía entonces que una mujer suelta y joven en un mundo de hombres puede ser vista como peligrosa (y de hecho, uno de los ex soldados con los que conversé en los días siguientes me dijo que si él tuviera que poner un agente de inteligencia en el movimiento, elegiría una mujer!). Este argumento iba en cierta sintonía con la primera interpretación que me dio la mayoría de mis colegas cuando les conté lo ocurrido: ella estaba celosa de mí como mujer. Desmerecí el asunto porque nada podía hacer sospechar una relación confusa con su marido, a quien hacía años que no veía. Sin embargo, hoy y al cabo de mis investigaciones siguientes, puedo admitir que la presencia de una mujer sola en un mundo de hombres, alerta a las mujeres de esos

hombres. Aún así, en mi interpretación de aquel incidente la lógica de la competencia femenina estaba, pero subordinada a la lógica de la acción político-estatal (agente del SIDE).

ENSEÑANZAS DE UN INCIDENTE DE CAMPO

Hasta ahora se me podría objetar que todo cuanto escribo está estrechamente referido a un “caso” particular, a aquel incidente del 6 de abril de 1993 protagonizado por esa mujer de ese dirigente (quien tuvo otras esposas antes y después de ella) y esta antropóloga. Sin embargo, mi propósito aquí fue mostrar cómo traté de convertir un incidente etnográfico ligado a mi actividad de investigadora académica, en un punto revelador de mi objeto de investigación. Pero ¿no es que hacemos ciencia para tender a la generalización? ¿A quién le importa qué le pasó a Rosana si, finalmente, pudo reponerse y escribir su tesis? En todo caso, la respuesta más valiosa emerge del valor de tratar con personas individualizadas a lo largo de nuestros trabajos de campo. Es bastante habitual escuchar en cursos de metodología y talleres en ciencias sociales que, con unos pocos casos no se puede hacer una tesis. Desde la extraordinaria obra *Mozart, sociología de un genio*, de Norbert Elias (1994), hasta la profundamente humana y antropológica *El por qué de los que van*, de Julieta Quirós (2011), las individualidades pueden ser comprendidas como partes de tramas sociales. Lo mismo sucede con las situaciones que atravesamos los investigadores y las decisiones que tomamos constantemente a lo largo de nuestros estudios. Escindir, escolásticamente, qué de lo ocurrido me perteneció como persona no-profesional y qué como persona profesional, me parece una

tarea vana e inconducente debido, entre otras razones, a que el trabajo de campo compromete toda nuestra persona como una unidad y su elaboración sucede dentro nuestro. Sólo una mínima parte—pero una parte imprescindible—se elabora y muestra en las notas de campo, en los informes, y en los sucesivos borradores hasta la instancia final. Fue leyendo y re-leyendo esas notas expuestas como una descripción etnográfica preliminar, como un espejo en el que podía verme, que conecté el incidente con un debate vigente en la literatura sobre trabajo de campo: el de los antropólogos nativos. Pero ¿por qué fui a la literatura sobre trabajo de campo y no, por ejemplo, a la de antropología política? Porque me interesaba tratar el incidente como parte del trabajo de campo etnográfico, habida cuenta que tres años antes se había publicado *El Salvaje Metropolitano* donde postulaba cierto uso del concepto de reflexividad. La idea subyacente en mi decisión de “hacer algo con” el incidente era que analizar las “reflexividades en juego” (la mía y las de mis interlocutores) debía enseñarme sobre mi propia investigación (la sustantiva). Así, abonando los debates sobre trabajo de campo, podría acercarme o ir proyectando algo de las conclusiones de mi tesis doctoral (para lo relativo al concepto de reflexividad y sus usos en nuestro país ver introducción y artículos contenidos en Guber 2014).

Leer el incidente desde las discusiones sobre los antropólogos nativos fue acertado porque el campo que yo estudiaba no dejaba de referirse a la Nación, la Patria y su defensa. Cuando lo conocí en Buenos Aires haciendo investigación sobre la guerra sucia/antisubversiva/terrorismo de Estado, el antropólogo holandés Antonius ‘Tony’ Robben me dijo sueltamente que le parecía adecuado que un antropólogo extranjero acometiera el

tema que él trataba, y que una antropóloga nacional encarara Malvinas. No puedo juzgar si era exactamente así, y hay hechos que prueban lo contrario, aunque la observación de Robben iba precisamente por la línea de corte entre nativos y extranjeros. Ahora bien: siguiendo con la sugerencia de Strathern, conviene preguntarse por los matices de ser nativo/nacional. Aplicado a mi incidente ¿es que se me expulsaba por estar ligada con intereses anti-argentinos, como una especie de traidora de los intereses nacionales? No lo creo, porque la de Servicio era una acusación demasiado corriente entre ellos mismos. Por eso, si yo hubiera comprendido la amonestación de la mujer del dirigente como una expulsión lisa y llana, cosa que bien parecía, hubiera cometido un error. Creo que me estaban tratando de sacar del juego, asustándome más bien. Tal era su reflexividad: ella y su marido (mediando, claro, algún matiz de género) creaban el marco en que yo debía comprender lo que sucedía como un caso de traición a la Patria pero dentro de la Nación. Decididamente esta no era mi reflexividad (ni siquiera a los cuatro años de haber comenzado). ¿Cómo definía yo la situación? Como la de una investigadora en ciencias sociales que va con la verdad de la ciencia para conocer intersubjetiva pero objetivamente la perspectiva de los ex soldados del '82 y vincularla con las problemáticas teóricas de mi disciplina.

¿Por qué son estas consideraciones importantes si las investigaciones sociales están repletas de “malentendidos”, “pasos en falso” y “metidas de pata”? Porque sólo es posible continuar la investigación con personas si ellas nos lo permiten, y si ambas partes trabajamos para superar los malentendidos, haciendo las debidas aclaraciones y apostando a continuar.

Después del incidente y mi visita al centro de ex soldados del dirigente, ya no volví a trabajar con él. Pero en el período siguiente, y como vecina de la misma ciudad, tuve incontables encuentros casuales con gente de su entorno, con quienes conversé sobre distintas cuestiones. También seguí consultando a otros ex soldados, y así concluí mi investigación.

¿Cuál era su tesis principal? Que quienes habían sido soldados en 1982 participaban de un status liminal (es decir, intermedio, ambiguo) en la sociedad argentina. Ese status se establecía, en primer lugar, por su carácter no definido entre la adolescencia y la adultez masculinas. Los ex soldados no habían pasado a la mayoría de edad pese a transitar un rito de paso fundamental en la Argentina del siglo XX como fue la conscripción universal masculina y obligatoria, el Servicio Militar instaurado en 1901 para los argentinos civiles. Y pese a haberlo transitado con una guerra a cuestas. Esto, obviamente, se expresa en un lenguaje metafórico porque los ex soldados están hoy muy cerca de los 60 años de edad y ciertamente son adultos masculinos. Pero no es este el punto (incomprendido por algunos de mis lectores, p.ej., Lorenz 2006) que deseo hacer aquí. El punto es que la sociedad civil y política los ha tratado como “chicos” y congelado en ese estado, que es el que tenían cuando partieron al Sur. Los ex soldados llevan consigo la distinción, que es también la mancha, de haber participado con las FF.AA. argentinas en un escenario bélico internacional, en condiciones sumamente difíciles en términos logísticos, climáticos y tácticos. Congelados en el imaginario argentino como “los chicos de la guerra”, ellos regresaron al continente con 19 y 20 años de edad, es decir, entre la edad de la conscripción y la de la mayoría de edad (21, en aquel

entonces; hoy 18), con lo cual estaban impedidos de tomar por sí mismos algunas decisiones (p.ej., tipo de tratamiento médico, administración de una indemnización, compra de un arma de fuego). Hemos aquí la ambigüedad de los ex soldados que habían nacido como tales durante un régimen político-militar ya sumamente impopular, pero que desarrollarían la mayor parte de su vida adulta bajo un régimen democrático. Ni plenamente civiles ni plenamente militares; ni plenamente menores ni plenamente adultos, los ex soldados desafiaban el sistema político-clasificadorio de la época, es decir, el de la transición a la democracia que se abrió apenas después de la conclusión de la guerra.

Tal como pude descifrarla, aquella ambigüedad dentro/fuera del Estado de mi expulsión en 1993 era análoga a dentro/fuera de la ciudadanía de los ex soldados, la misma ciudadanía que había acordado enviar a sus hijos a una guerra, obedeciendo a la normativa vigente del Servicio Militar, que el progresismo de izquierda siempre apoyó por tratarse, potencialmente al menos, como “el pueblo en armas”. El status ambiguo o liminal que no terminaba de pasar de chico a adulto, convertía a los ex soldados en seres liminales de por vida, igual que otros personajes también masculinos que encarnan distintos ambientes, status, etapas de la vida, que han hecho famosa a la Argentina, tal como mostrara Eduardo Archetti en *Masculinidades* (2006 cast. 1999 ingl.) con el futbolista, el polista y el bailarín de tango. Estos personajes encarnan seres que habitan espacios vacíos, periféricos, y que nunca llegan a integrarse plenamente al *establishment*. A diferencia del padre de familia burguesa, estos otros hombres son inciertos, ubicuos, irresponsables y, sobre todo,

creativos. El “pibe del potrero”, “el gaucho de las pampas, a campo traviesa”, y “el compadrito de los arrabales” reviven una y otra vez en el futbolista, el polista y el bailarín, sin avenirse a las normas. Con los ex soldados sucedió algo semejante, salvo que su origen no ocurrió en los intersticios de la sociedad ni en sus pliegues informales, sino en las entrañas mismas del Estado, en su brazo armado, en las Fuerzas Armadas (Guber 1999, 2004, 2011). En suma: si a algo se resistió la mayoría de los ex soldados durante la posguerra fue a ser identificados con otra categoría existente (desaparecidos, militares, niños) y a ser encasillados en alguna categoría de pertenencia que no fuera la propia (p.ej., en los espacios de algún oficialismo, como de izquierda o de derecha, etc.). En su totalidad, el movimiento de ex soldados siguió pensando y actuando desde los márgenes e intersticios, porque su valor para la sociedad civil y política argentina siempre fue el de desafiar lo establecido, el de “ir con lo puesto”, el de “entregar todo sin pedir nada a cambio”, el de ser mandados en representación del pueblo argentino, aunque después el pueblo argentino los recibiera en silencio, menos por indiferencia que por vergüenza, acaso por arrepentimiento.

Pasaron los años y yo seguí viviendo en mi país y en mi ciudad, Buenos Aires. El mismo país que el del dirigente y su entonces esposa. Los tres fuimos atravesando los avatares nacionales, las crisis económicas, las elecciones, y cada 2 de abril. Con el tiempo, supe que el dirigente había sido separado de su organización por un exceso de celo que tendía a expulsar a la gente bajo el mismo cargo o uno parecido al que había esgrimido conmigo, y entiendo que la gran organización que él dirigía ya no existe. Sin embargo, fue en 2007 cuando volví a encontrarlo en una

ceremonia en el Congreso de la Nación Argentina. Se levantó de su asiento y se dirigió al mío, me abrazó calurosamente y me presentó a otra persona que estaba con él como “una gran antropóloga” de la cuestión Malvinas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu Lughod, Lila. 1988. "Fieldwork of a Dutiful Daughter" en *Arab Women in the Field. Studying your own Society*. Soraya Altorki y Camillia Fauzi El-Solh (eds.). Syracuse, Syracuse University Press, 139-161.
- Agar, Michael. 1980. *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. New York, Academic Press.
- Archetti, Eduardo P. 1999. *Masculinities*. London, Berg.
- Boivin, Mauricio; Ana Rosato y Victoria Arribas (orgs.) 1998. *Constructores de Otriedad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Bourdieu, Pierre y Loic J.D. Wacquant. 1992. *An invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, Chicago University Press.
- Briggs, Charles L. 1986. *Learning how to Ask*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Briggs, Jean L. 1970. *Never in Anger*. Cambridge US, Harvard University Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Colabella, Laura. 2014. “Te vamos a ir a buscar.... Un caso de brujería en los límites de la observación participante” en Rosana Guber (comp.) *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues. Anthropology in question*. Illinois, Waveland Press.
- Elias, Norbert. 1994/1991. *Mozart. Sociología de um génio*. Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Evans-Pritchard, E.E. 1976/1937. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, Anagrama.
- Golde, Peggy (ed.) 1970. *Women in the Field*. Chicago, Aldine Publishers. Introduction by P. Golde.
- Guber, Rosana. 1991/2004. *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Ediciones Legasa/Editorial Paidós.

- 1995. "Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. IV(5):25-46. Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas de la República Argentina.
- 1999. From chicos to veteranos. Argentine memories of the Malvinas War (1982). Rochester, UMI Ph.D. Thesis.
- 2004/2012. *De chicos a veteranos. Memorias argentinas de la guerra de Malvinas (1982)*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia/ La Plata, Ediciones al Margen.
- (comp.) 2014. *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Hermitte, Esther. 1970. *Poder sobrenatural y control social*. México DF, Instituto Interamericano Indigenista.
- Jackson, Anthony (ed.) 1987. *Anthropology at Home*. London and New York, Tavistock Publications.
- Lorenz, Federico. 2006. *Las guerras por Malvinas*. Buenos Aires, Edhasa.
- Menéndez, Eduardo. 1970. "Ideología, ciencia y práctica profesional" en Autores Varios, *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo: 101-124.
- Messerschmidt, Donald A. (ed) 1981. *Anthropologists at Home in North America*. Cambridge University Press.
- Okely, Judith y Helen Callaway (eds.) 1992. *Anthropology & Autobiography*. London, Routledge, ASA Monographs 29.
- Powdermaker, Hortense. 1966. *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*. New York, W.W.Norton & Company.
- Quirós, Julieta. 2011. El por qué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida). Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 1987. "The limits of auto-anthropology" en Anthony Jackson (ed.) *Anthropology at Home*. London, Tavistock Publications, 16-37.
- Wax, Rosalie H. 1971. *Doing Fieldwork. Warnings and Advice*. Chicago, The University of Chicago Press.

La etnografía como modo de producción de saber colaborativo. Reflexiones epistemológicas y metodológicas

ETHNOGRAPHY AS A MODE OF PRODUCTION OF
COLLABORATIVE KNOWLEDGE.
EPISTEMOLOGICAL AND METHODOLOGICAL
REFLECTIONS

Leticia Katzer¹

RESUMEN

En este capítulo presentamos un enfoque teórico-metodológico de la etnografía colaborativa a partir de reflexiones elaboradas desde nuestra propia experiencia de campo entre los años 2004 y 2018 con adscriptos Huarpes de la zona del “desierto” del NE y conurbano de la provincia de Mendoza. Remarcamos la etnografía como “dominio de saber” (en sentido foucaultiano) desde tres dimensiones: a) texto, b) proceso y c) experiencia y a la luz de una mirada conceptual transdisciplinar que incorpora los aportes de la

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Cuyo. Instituto Interdisciplinario de Ciencias Básicas-Instituto de Arqueología y Etnología, Facultad de Filosofía y Letras. Proyecto de Investigación PICT 2015-3011.

espectrografía y del pensamiento nómada/desértico a la reflexión antropológica convencional. Nos focalizamos en lo que entendemos como dos dimensiones políticas del trabajo etnográfico: la sensibilidad y la colaboración.

PALABRAS CLAVE: metodología, etnografía colaborativa, espectrografía, pensamiento nómada/desértico

ABSTRACT

In this chapter we present a theoretical-methodological approach to collaborative ethnography, based on reflections developed from our own field experience between 2004 and 2018 with Huarpes people ascribed to the "desert" area of the NE and the suburbs of the province of Mendoza. We emphasize the concept of ethnography as "domain of knowledge" (in the Foucaultian sense) from three dimensions: a) text, b) process and c) experience and within a transdisciplinary conceptual framework that incorporates the contributions of spectrography and nomadic / desert thinking to conventional anthropological reflection. We focus on what we understand as two political dimensions of ethnographic work: sensitivity and collaboration.

KEYWORDS: methodology, collaborative ethnography, spectrography, nomad/desert thought

PRESENTACIÓN

La etnografía ha sido definida como la descripción del sentido común (Geertz 1973) como la descripción de la vida cotidiana de una cultura, de las rutinas (Clifford & Marcus 1986), como una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus

miembros, de sus marcos compartidos de referencia (Guber 1991[2004], como la interpretación de un marco de referencia compartido (ídem 2001). En cualquiera de estas acepciones, la etnografía implica el trabajo de campo, de terreno así como la interlocución con los actores que allí tienen lugar, lo que Bronislaw Malinowski (1922) llamara fundacionalmente hace un siglo atrás, la “observación participante”. Nosotros remarcamos la etnografía como “dominio de saber” (en sentido foucaultiano) desde tres dimensiones: a) texto, b) proceso y c) experiencia (Katzner 2018). En estas tres dimensiones señaladas, la noción de “dominio de saber” nos permite pensar en una etnografía que no es sólo cartografía de un grupo o colectividad, sino también de los itinerarios propios de la práctica científica respecto a axiomas teóricos, lógica institucional, lógica de articulación interinstitucional y lógicas de relación con los sujetos de estudio.

Nuestro objetivo es presentar un enfoque teórico-metodológico de la etnografía, a partir de reflexiones elaboradas desde nuestra propia experiencia de campo entre los años 2004 y 2018 con adscriptos Huarpes de la zona del “desierto” del NE y conurbano de la provincia de Mendoza² (es decir que nos

² “Desierto” o “Secano” constituye la “zona no irrigada” de la provincia, aquella que carece de sistema de riego artificial, que no se destina a explotaciones agrarias intensivas y que se consigna preferentemente para la actividad pecuaria extensiva; actividad que se inicia a partir de la reducción de los indígenas. La población general se halla heterogéneamente dispersa, es decir en los puestos, que constituyen unidades productivas y residenciales de familias nucleares con una distancia promedio entre de 10 Km. aproximadamente entre sí, unas 3 horas a pie si las condiciones climáticas y los accidentes del terreno lo permiten (guadales, médanos, montes, etc.). Existen además pequeños poblados/parajes–

referimos empíricamente a un universo social marcado por la etnicidad) y a la luz de una mirada conceptual transdisciplinar que incorpora los aportes de la espectrografía y del pensamiento nómada/desértico a la reflexión antropológica convencional. Dentro de las distintas dimensiones culturales, ideológicas, cognitivas, psicológicas y estilísticas que comporta el trabajo de campo atendemos a lo que entendemos como dos dimensiones políticas del trabajo etnográfico: el análisis de las micropolíticas de la sensibilidad, traducido en nuestro trabajo en una espectrografía³, es decir, la cartografía de las huellas y de los registros espectrales (Katzer 2015, 2018) así como en el análisis de la etnografía en tanto proceso colaborativo articulado con la gestión, en palabras de Lassiter (2005), “etnografía colaborativa”.

La propuesta de análisis se estructura en tres ejes centrales, que diferenciamos a los fines de análisis pero que entendemos son aspectos indisociables del trabajo etnográfico:

1) *Enfoque teórico de la etnografía*: reflexiones sobre qué preguntas teóricas sustentan el trabajo etnográfico. Aquí

caseríos de no más de 30 viviendas- entre los que se destacan Lagunas del Rosario, Asunción, San José y San Miguel (antiguas reducciones). Sumado a esta área, estamos en con la comunidad Huarpe de Uspallata y las organizaciones urbanas. Cabe señalar que registramos dos grandes dinámicas: por un lado las “comunidades indígenas” y organizaciones, formadas jurídicamente, y por otro lado, redes de familias relativamente aisladas campo dentro, ajenas o no involucradas de manera activa con la “organización formal”.

³ Noción derridiana que alude a una forma de saber y una forma de ontología referente a la huella o marca presente de la ausencia en tanto carente de objeto individualizado o representación. Para más detalles véase Katzer (2016).

conceptos como “cultura”, “sujeto”, “comunidad” y “política” adquieren centralidad.

2) *Enfoque metodológico de la etnografía*: reflexiones sobre cómo se desarrolla el trabajo etnográfico, cómo se van construyendo las relaciones etnográficas a lo largo del proceso del trabajo de campo, cuáles son las técnicas, y qué complejidades suscitan las redes de relaciones que tejen el trabajo territorial.

3) *Relación entre etnografía y gestión/vinculación*: análisis de los nexos entre el trabajo etnográfico y la vinculación tecnológica/social; de cómo se traducen los relevamientos etnográficos en el marco de las políticas públicas, cuáles son los puentes que se construyen entre la información relevada en campo y las instituciones estatales y/o multilaterales en materia de gestión de intervenciones concretas.

En diálogo con la línea de pensamiento que entiende a la etnografía como un estilo de producción de conocimiento social (Lassiter 2005; Marcus 2008) y que indaga sobre las condiciones de producción, circulación y recepción de las etnografías, nosotros puntualizamos en las conexiones entre el aspecto sensitivo, vivencial, experiencial, el aspecto textual/narrativo, teórico/normativo y el aspecto organizacional; sobre cómo se construye la relación con el otro, cómo se siente y se elabora esa relación y lo que de ella resulta en tanto trabajo colectivo. En cada uno de los aspectos así como en su conexión no dejamos de retomar el valor fundante de la conexión de la etnografía con la filosofía; conexión que actualizamos desde el pensamiento nómada, la semántica desértica y al espectrología derridiana. Desde ese lugar buscamos

contribuir a desnaturalizar y visibilizar la complejidad de los contextos de interacción en situaciones etnográficas, siguiendo pistas de deconstrucción de las epistemologías y metodologías coloniales de la etnografía.

DIMENSIONES DE LA ETNOGRAFÍA: “TEXTO”, “PROCESO” Y “EXPERIENCIA”

Todo trabajo etnográfico tiene una dimensión textual, procesual y experiencial. En tanto texto, la crítica de *Writing Culture* ha definido a la etnografía como un género distintivo de escritura y de producción de conocimiento, y situando como objeto de indagación la escritura etnográfica en sí misma en sus contextos de producción/circulación/recepción, se busca analizar los modos de presentación de la alteridad que operan y definen al saber producido. La etnografía constituye un acto de poder; es un dispositivo de saber-poder. El dispositivo de saber-poder etnográfico puede adquirir un sentido negativo o un sentido positivo según los casos. Es decir puede orientarse hacia a la vida, colocando el discurso histórico, la política y el saber al servicio de la vida, de su diversificación, de su potenciación, de su intensificación (lo que hemos entendido como una práctica “colaborativa”) o puede orientarse hacia su dominio y control, colocando la vida al servicio, a disposición y manipulación del saber, la política y el discurso histórico (lo que hemos entendido como un modelo biopolítico de la etnografía” (Katzer 2011, 2016).

En tanto “proceso” -propuesta de una “multi-sited ethnography” de Marcus (1995) y de una “etnografía situacional”

de Pacheco de Oliveira (2006)- implica entender la etnografía como una red multisituada de relaciones configuradas históricamente cuya matriz demarca una macrohistoricidad (relaciones coloniales previas occidental/nativo en general y con los etnógrafos en particular) y una microhistoricidad (historicidad de la propia relación con los sujetos de estudio en el ámbito etnográfico concreto (Katzner 2018). En esta dimensión se demarca como unidad de exploración una cadena de agencias que articula la propia academia, organismos gubernamentales, organismos religiosos, ONGs, empresas y diversas referencias indígenas (líderes y no líderes). Como todo campo histórico constituido, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación. El “grupo étnico” no funciona como un “bloque”, más bien individuos con posicionamientos diferenciados conforman redes con actores provenientes de diversas agencias constituyendo circuitos colaborativos diferenciados. De lo que se trata es de relaciones agónicas entre circuitos adversarios dado que los acuerdos y desacuerdos se dan no tanto con actores aislados, ni grupos cerrados, sino al interior de los circuitos. Los circuitos, en términos de redes de actores-agencias en interacción, se van redefiniendo coyunturalmente según sean las movilizaciones de actores, posiciones y alianzas dentro del conjunto y según se reconfiguren los marcos sociales y jurídico-políticos globales a escala provincial, nacional e internacional. No se trata entonces de recortar un supuesto “universo indígena” expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco, sino más bien de localizar una red de actores y agencias diversificadas que conforman circuitos en contextos de producción de relaciones de alianza y negociación con distintas agencias: academia, agentes estatales, instituciones

religiosas, Ongs, empresas, atendiendo a lo que cada una de estas agencias produce textualmente (por ejemplo respecto a legislación, normativas y saberes científicos) como organizacionalmente (mediante observación y entrevistas sobre prácticas concretas). Así, cada red, cada circuito lleva consigo un sistema de representación, un esquema de poder, un conjunto de estrategias y un conjunto de tácticas específicas. En este sentido, se identifican distintas trayectorias que abarcan diferentes posiciones subjetivas (actores, roles y redes sociales), expresan distintas memorias y formas de vida-en-común y conforman distintos circuitos colaborativos. Así, más que recortar un “grupo”, el “grupo étnico”, se diferencian circuitos y redes que lo cortan transversalmente. La etnografía conforma así una red de trayectorias, itinerarios y circuitos colaborativos diferenciados.

En tanto “experiencia” la etnografía implica pensarse como una forma específica de estar-en-común. Por ello también, la etnografía es en términos teóricos, indisociable de la cuestión de la comunidad: es una experiencia comunitaria. La experiencia refiere a cómo se vivencia el trabajo de campo de manera interna y colectiva, respecto a las modalidades e implicancias afectivas y políticas de las relaciones que se tejen, las identificaciones y oposiciones o tensiones que se generan, las preocupaciones y expectativas comunes, las sensibilidades, las racionalidades, los estilos de vida, las búsquedas compartidas.

ENFOQUE TEÓRICO DE LA ETNOGRAFÍA

La etnografía constituye una manera de producir saber de acuerdo a un criterio y principio fundamental: la diversidad. Es decir es una manera de producir saber sobre la diversidad con la que la especie humana piensa, siente y hace su vida, en contextos situados. En este sentido también, cada manera de hacer etnografía responde a un marco cultural y a un marco de teorización sobre la cultura, que es el que define los criterios de registro y relevamiento etnográfico. Porque la cultura es por un lado un sistema de objetivación del mundo, de la vida (definición de Lévi-Strauss, Descola y Latour) a la vez que una configuración histórica, una configuración de poder (definición de Said y Foucault) que diseña programas, mecanismos de gobierno del comportamiento (Gueertz). La cultura es una configuración epistemológica, ontológica y política que marca a la vez una forma de experiencia, de memoria y una política de relación.

La cultura es cierta unanimidad entre vivir, pensar, sentir y querer, ha señalado Friedrich Nietzsche (1998[1844-1900]). Cada forma cultural, siguiendo a Michel Foucault (1964)⁴, ha tenido su sistema de interpretación, con técnicas específicas de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas de rastrear el lenguaje. Cada cultura implica una actitud y una forma de pensar, historizar, sentir, vivir y estar en el mundo. Articula modos de estructurar, organizar, ordenar, percibir, interpretar, intervenir el mundo físico. Por ello mismo tiene un aspecto representacional

⁴ Conferencia pronunciada en 1964 y publicada en 1967 en *Dits et Ecrits*, tome I, texto n° 46

y otro vivencial. Cuestión que reafirman las propias voces de referentes indígenas locales con quienes hemos conversado, quienes insisten en la idea de una “cosmovencia” (a la par de “cosmovisión”) y en que son “indios no sólo por las creencias sino también por las vivencias” (entrevista de campo, 2008). Asimismo hay dimensiones de la vivencia indescifrables e indecibles en el orden de la representación y sólo referenciables como “marcas” o “huellas”. Lo espectrográfico no satura en lo visible y en la palabra sino que incluye otros registros como lo gestual. Ya Mauss (1926) advirtió de esta diferencia proponiendo lo que él llamó el “método fonográfico”, haciendo hincapié en la importancia de grabar no sólo la voz, sino también de registrar golpes de pies y manos y gestos; todo lo que tiene que ver con la oralidad y los sonidos. Esta condición de “resto”, de “huella”, como veremos más adelante, lo hace difícilmente asimilable a una representación unívoca, una institución, una categoría, término, concepto y cuerpo individual.

Como modo de vida, la cultura es un modelo de subjetividad y de vida-en-común; no es sólo un esquema de clasificación sino también un modo de relación, que implica formas de sociabilidad, de trabajo, de utilización de los recursos y residencia. Es a la vez estructura, patrón, institución y relación. Así cultura, sujeto y comunidad están intrínsecamente conectados, por lo cual una teoría de la cultura, o una teoría de la etnografía es una teoría política de la cultura. Así entendida, la reflexión sobre el quehacer etnográfico envía a la cuestión de la comunidad. La etnografía es en términos teóricos, indisociable de la cuestión de la comunidad, porque el espacio etnográfico configura un modo de estar-en-común particular, un espacio comunitario muy particular.

En la actualidad se le atribuye el éxito a la trascendencia de los límites de la disciplina de la etnografía. Cabe recordar que ésta nace en diálogo transdisciplinario fundamentalmente con la filosofía y el psicoanálisis (Katzer 2016). En su momento fundante la asociación de la etnografía con la filosofía y con el psicoanálisis es explícita. Ruth Benedict, en *Patterns of culture* (1934) traduce las formas de valores de existencia expresados en la tragedia griega estudiados por Nietzsche (apolíneos y dionisíacos) al análisis de los pueblos indígenas por ella etnografiados (1934: 72-73). La idea de “plasticidad” que hallamos tanto en la obra de Benedict como en Mead es una noción nietzscheana. Para Evans-Pritchard (1962) la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía, en el sentido de que no estudia sistemas naturales sino sistemas éticos, diseños y patrones. Bronislaw Malinowski en *Argonauts of the Western Pacific* (1922), en *Myth in primitive psychology* (1926) y en *The father in primitive psychology* (1927) manifiesta un lenguaje psicoanalítico y una explícita adherencia a su vocabulario. El mismo Sigmund Freud en *Totem y tabú* (1913) nota al pie, expone reflexiones sobre la cultura “primitiva” a partir de las lecturas que hizo de la obra de J. G. Frazer (Freud 2012 [1913-14]: 105)

Más allá de los aportes filosóficos que pueda importar el etnógrafo/a, la etnografía constituye en sí misma un horizonte de reflexión filosófica (Katzer 2016). Porque es un lugar de reflexión sobre la teoría de la cultura y la concepción de lo humano, sobre la diversidad de formas de vivir y sentir nuestra condición de vivientes. La práctica etnográfica se alimenta de la filosofía y ésta a su vez de aquélla. Los registros y experiencias etnográficas constituyen materiales de reflexión filosófica sobre la vida

humana, sobre la vida en común. Por ello mismo al conectar “vida” y “política”, la etnografía nos introduce en el mundo de la crítica biopolítica (idem).

Pensar etnográficamente la vida, hace de ésta el horizonte de pertinencia de la antropología a la vez que convierte a la etnografía en horizonte de reflexión filosófica. El modelo epistemológico biopolítico coloca la vida, lo viviente al servicio de la política y el saber (Katzer 2016). Un posicionamiento coherente con una relación colonial de dominación en la que la agenticidad del otro se reduce a su disponibilidad para la experimentación, la observación y la indagación en tanto fuente de información. A la inversa, una epistemología colaborativa, coloca el saber y la política al servicio de la vida, siguiendo el itinerario de toda la extensión e intensidad de lo viviente.

En cualquiera de las orientaciones que tome el trabajo de campo, sea en un modelo biopolítico sea en un modelo colaborativo, las etnografías constituyen dispositivos de saber-poder a la vez que actitudes. La práctica científica, y en ella la práctica etnográfica, implican también actitudes. Podemos ser indiferentes, atropelladores o tener la actitud de compartir y disfrutar del encuentro sensible con el otro así como de lo que de ese encuentro resulte⁵.

⁵ Eduardo Restrepo (2016) ha realizado una clasificación de prácticas etnográficas muy sugerente, distinguiendo entre "etnógrafos asaltantes", "etnógrafos indiferentes" y "etnógrafos comprometidos".

ENFOQUE METODOLÓGICO DE LA ETNOGRAFÍA

En términos metodológicos, la etnografía se expresa procesualmente y experiencialmente. Según las diferentes coyunturas del proceso varían los modos de relaciones, las técnicas y las dinámicas.

En nuestro caso, el primer año de trabajo de campo se desarrolló en un contexto de distancia, cierta desconfianza y en ocasiones ciertos prejuicios. Hay una mutua categorización que en gran parte se halla condicionada por las experiencias previas con otros académicos y/o agentes externos a la comunidad local y a partir de la cual se van desprendiendo problemáticas, intereses, desconfianzas como expectativas sobre la investigación etnográfica. En general, frente al universo de la universidad y de la academia hay mucho recelo y desconfianza. Costó mucho trabajo, mucho tiempo la aceptación, la incorporación, la valoración. En los primeros momentos era así una mirada muy fría, muy desconfiada, lo primero que me preguntaban era qué quería yo hacer, cuál era mi interés, cuánta plata había, que seguramente yo me iba a ir y no iba a volver, que había plata de por medio, que yo los estaba usando para ganar plata. No todos, sino aquellos que eligen establecer un diálogo, hay otros que directamente no abrían la ventana.

En este contexto, buena parte de los encuentros constaron de conversaciones breves alternadas con mates, grandes silencios y sobre todo mucha discreción, hasta el punto de ni siquiera hacer uso del cuaderno de notas, y menos aún de grabador y/o cámara

fotográfica⁶. Recuerdo esta etapa como un momento muy duro, difícil, de grandes esfuerzos por derribar barreras de comunicación.

Ya en una segunda etapa, al derribarse los prejuicios que se anteponeían a toda acción, e iniciarse un proceso de construcción de mutua confianza, se crean las condiciones para dar comienzo a un trabajo colectivo, posibilitando una mayor apertura al diálogo y a la circulación de relatos así como a la ampliación de recorridos y relaciones. Aquí el cuaderno de notas se pone sobre la mesa sin ningún recaudo ni discreción, se usa con toda soltura. Dada la confianza, está establecida la legitimidad para hacer uso de cualquier tipo de dispositivo de registro (cuaderno, grabador, cámara fotográfica, etc.). Este es el momento en que lo que al principio se mostraba como un grupo relativamente compacto- las “comunidades” y las “organizaciones” conformadas jurídicamente- se empieza a mostrar como un universo mucho más diverso. Nos referimos a individuos y familias residentes y en ocasiones “aisladas” campo adentro con estilos de vida muy disímiles al de los referentes de las comunidades formalizadas como tales.

Por último, un tercer momento está dado por la consolidación de las relaciones con los interlocutores y consultores claves así como por el inicio de relaciones afectivas; momento donde se pone en juego cada vez con mayor énfasis el compromiso con sus realidades, consolidándose una red y circuito de confianza

⁶ En este contexto, el recurso de registro era retener la información y luego plasmarla en el cuaderno de notas de manera privada, al momento de ir a dormir.

y colaboración. Aquí comienza en nuestro caso una articulación real y concreta con diferentes instituciones vinculadas a la gestión: empresas, Ongs y áreas gubernamentales con las cuales comenzamos a trabajar de manera conjunta, acercando la etnografía con la gestión. Y aquí también es donde se revela el trabajo colectivo en un doble sentido: en tanto resultante de un largo proceso de construcción de confianza, afecto y deseo de “hacer” algo con el otro (y no sólo “conocer al otro”) y en tanto estructurante de un intercambio real, concreto y auténtico de saberes. Podemos traer a colación tres experiencias referenciales de este trabajo: la realización de un documental⁷, la realización de una “minga” donde se conectaron los saberes nativos sobre la construcción tradicional indígena desde la técnica de la “quincha” con los saberes modernos de la bioarquitectura y la realización de un taller de trabajo artesanal en junquillo, donde se conectó el saber de la artesana nativa sobre el trabajo en junquillo, sus técnicas, su historia junto con el propósito académico de comunicar el valor cultural de este recurso.

Es decir que la experiencia etnográfica tiene temporalidad. Lo que se construye como espacio común y como código de relación varía en el tiempo dado que también la relación entre el etnógrafo/a y el etnografiado/a no es la misma siempre a lo largo del proceso etnográfico. También los cambios en mi vida privada han sido y son motivo de interrogación de la gente del lugar, como mi lugar de madre “sin marido”, “que anda sola para todos lados”.

⁷ El documental se titula “Nómadas. La búsqueda compartida”, se rodó en el año 2016 y contó con el apoyo del Instituto Nacional de Cine y Artes Visuales (INCAA), la Municipalidad de Lavalle y Canal Acequia.

En nuestro propio proceso, el trabajo etnográfico se fue orientando mucho menos de acuerdo a formatos técnicos y mucho más de acuerdo a contingencias de las propias dinámicas de las rutinas: compartir actividades, almuerzos, cenas, cumpleaños, eventos significativos para el lugar. La investigación etnográfica, que se inicia desde un inevitable lugar de mutua extrañeza, prejuicio, timidez, desconfianza y temor con los nativos, se convierte en el devenir etnográfico en un espacio deseado al que se extraña, quiere y se le deposita expectativas. Y también en un espacio placentero, en el sentido del disfrute de lo compartido, de que nos brinda orgullo y certeza a la vez. Ese es el espacio etnográfico, ese en el que la forma del “nosotros” excluyente se diluye para pasar a dar lugar a la exposición radical de los otros, entre los cuales el etnógrafo/a, es otro más. Así es como en nuestro caso la etnografía se fue convirtiendo en un estilo de vida, dentro del cual la vida familiar y el ejercicio de la maternidad fue anexada. En nuestro caso la familia nunca se escindió, sino todo lo contrario, pues incorporé a mi hija a la rutina etnográfica y ella ha sabido crear su espacio propio allí, estableciendo amistades y compartiendo juegos. Por otro lado, mi situación de “divorciada”, de mujer “sola”, “sin pareja” es motivo de inquietud e interrogación por parte de los nativos.



Figura 1. La autora junto con su hija en el puesto Cola Mora, mayo de 2014.



Figura 2. Visita a Don Matías Talquenca, en ocasión de su cumpleaños. Enero de 2018.

Con todo, la pluridiversidad del campo etnográfico revelado en diferentes trayectorias y modos de identificación, nos coloca a los etnógrafos/as en encrucijadas. En nuestro caso ello se ve expresado en la tensión que se genera en ocasiones entre “comunidad”, “familia” y/o “puesto” en tanto referentes de interlocución. Algunos defienden la idea de “tribu” y de “familia” y no de “comunidad”. En ocasiones ciertos individuos y familias nos han solicitado “colaboración” de manera a-orgánica, descomunalizada. En estos casos de la gente que no está articulada a la “organización” nos encontramos con el dilema de si responder o no a su demanda de manera personalizada, anticipándonos a los problemas que ello pudiera suscitar dentro de la “organización”. Otros dicen “nosotros no participamos de la comunidad”, pero ahí es donde se toman las decisiones y donde los investigadores/as estamos obligados de alguna manera a establecer acuerdos. Por otro lado, mostrar afinidad o empatía con un circuito nos ha colocado en discordancia con otro circuito. Esto conduce a un problema de tipo metodológico y ético: ¿cómo nos articulamos en esas dinámicas y cómo se legitima nuestra práctica científica? Para solicitar/recibir autorización, para colaborar con proyectos: ¿cuáles son los actores legítimos? La comunidad? La tribu? La familia? El circuito?

En nuestro contexto etnográfico registramos al menos cuatro circuitos colaborativos diferentes: el que ha resultado de la articulación de un conjunto de líderes con ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen), el que ha que nucleado a líderes de clusters, funcionarios del gobierno y empresas, el que resulta de la articulación de aquellos líderes con funcionarios del gobierno provincial y municipal; y el de las organizaciones indígenas de

alcance provincial y nacional, como son la ONPIA (Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina) y las organizaciones “Martina Chapanay”, “Identidad Territorial Malalweche” y “Pewel Katuwe”. Podríamos agregar un quinto circuito que es el que articula la Unión de Trabajadores sin Tierra (UST), quienes trabajan conjuntamente con el INTI y la Secretaría de Agricultura Familiar. Las áreas del gobierno implicadas con mayor presencia en las trayectorias étnicas del contexto etnográfico lavallino, son centralmente la Municipalidad y el IDR (Instituto de Desarrollo Rural, organismo público/privado de provincia), sumado a INTA, INTI, Dirección de Recursos Naturales Renovables, Secretaría de Agricultura Familiar, programa provincial de Chagas, con más o menos alcance según los casos. Como parte del escenario etnopolítico se anexan la Mesa caprina (Dirección de Ganadería de la Provincia), la Dirección General de Escuelas (DGE) con el programa de becas y organización de foros, la Mesa del agua, la Red Argentina de Turismo Rural Comunitario (RATURC), y el Arzobispado con diferentes formas de intervención y articulación con las comunidades indígenas.

Los circuitos y redes de las “comunidades” y de las organizaciones más amplias a escala provincial y nacional, como son las organizaciones sociales como la UST, la ONPIA y la organización de pueblos indígenas Martina Chapanay (OPIMC) (Mendoza) no necesariamente son coincidentes entre sí, registrándose casos de controversias; conforman circuitos diferentes, articulaciones y redes diferentes. En la conformación de consejos nacionales y provinciales muchos nativos quedan excluidos, no son convocados, y en ocasiones ni siquiera se encuentran al tanto de la información, de su existencia misma. Se

trata de circuitos cerrados, con sobreponderaciones individuales. Lo mismo ocurre con la participación en congresos y foros.

Internamente, cada “comunidad indígena” (en el sentido de la persona jurídica, registrada en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas –RENACI-) tiene una comisión directiva y una comisión de la capilla, cuyos puntos de vista tampoco son coincidentes necesariamente. Tomando la totalidad de comunidades en su conjunto, observamos que hay circuitos internos entre presidentes, redes, alianzas internas. Otros dicen “no participamos de la comunidad”, pero ahí se toman las decisiones y allí los investigadores debemos establecer acuerdos.

En nuestro caso, el actuar como etnógrafa en un circuito implicó en ciertas circunstancias entrar en tensión con otros circuitos; porque de lo que se trata es de relaciones agónicas entre circuitos adversarios, dado que los acuerdos y desacuerdos se dan no tanto con actores aislados ni grupos cerrados sino con circuitos/redes.

El trabajo de campo requiere generar ámbitos propicios para el intercambio de pensamientos, reflexiones, comentarios y sugerencias para incluir en futuros análisis como así también para la revisión social de la información, la evaluación conjunta acerca de las incidencias que pueda tener la investigación en materia de política pública y la comunicación pública de los productos de las documentaciones e investigaciones. La confianza del otro y el compromiso mutuo en el marco de la investigación no se logra de manera inmediata. La construcción de un patrón de interacción tiene historicidad. Por otro lado decir “acompañar” o “construir saberes conjuntamente” (algo que se escucha con frecuencia en

espacios de diálogo académicos) puede no significar nada, dado que primero debe ser “aprobado” por los sujetos y de por sí dicha aprobación no alcanza en muchos casos, en los cuales a partir de la identificación colectiva de problemas, se demanda la elaboración de propuestas concretas de intervención social y no sólo producción de conocimiento. Lo cual necesariamente conecta la etnografía con la gestión.

Con todo, las diversas trayectorias que registramos en nuestro trabajo etnográfico configuran expresiones diversas de estatalidad. La estatalidad, en tanto espacio creativo incluye la articulación de varios agentes, escalas, trayectorias y circuitos. La estatalidad es el espacio de la vida en común, la trama de formas en que se estructura la vida social; es un espacio creativo y no una alteridad lejana que nos somete, controla y administra. De ahí que nuestra posición busca revisar críticamente la suposición de un modelo indígena y un modelo académico único y a reemplazarla por el esfuerzo de captar las diversas orientaciones de conducta en los distintos actores que integran las redes y que componen mecanismos y proyectos políticos heterogéneos al interior del universo etnopolítico. El espacio del trabajo etnográfico es un espacio de recreación de la estatalidad.

RELACIÓN ENTRE ETNOGRAFÍA Y VINCULACIÓN/GESTIÓN

Cuando decimos que el espacio del trabajo etnográfico es un espacio de recreación de la estatalidad en modo alguno se trata de una discusión de “la relación con el Estado” o “la relación con la sociedad” al menos no así en esos términos, sino que el asunto es

la forma de ejercicio de nuestra posición social y estatal (en tanto académicos) a la vez en relación a la vinculación entre demandas e iniciativas cívicas (de los ciudadanos etnografiados/as) y los programas gubernamentales y multilaterales.

La propia historicidad del trabajo de campo va trazando una historicidad de redes y articulaciones que nos han ido colocado en una posición dentro de una matriz de relaciones políticas no sólo con referentes indígenas sino también con referentes del ámbito gubernamental y de organizaciones no gubernamentales. La persistencia, intensidad y permanencia en un campo semántico y organizacional propio del contexto de campo de terreno, nos van colocando como etnógrafos/as en un circuito de colaboración interinstitucional.

Construir una etnografía colaborativa implica necesariamente colaborar en la medida de lo posible, con aquello que nuestros interlocutores nos demandan o nos proponen, más allá de los fines estrictamente académicos. Como científicos se nos atribuye una autoridad; una autoridad científica por la que avalamos proyectos y legitimamos prácticas, las transformamos, junto con los sujetos de estudio, en prácticas públicamente autorizadas. En términos de MA (líder Huarpe) “si no vas de la mano de alguien, un profesional o un político, no te dan bola”. Así, la colaboración es selectiva; es acordada (propuesta y/o demandada según los casos) con ciertos actores y no con el grupo en su totalidad. En coyunturas críticas, acordar y colaborar con algunos actores puede implicar el distanciamiento de otros.

En nuestro caso, el propio proceso etnográfico fue orientando las acciones académicas y relaciones institucionales

hacia la gestión de proyectos comunitarios y la gestión cultural/turística en áreas claves como el hábitat y la energía (áreas donde se manifiesta la mayor demanda). Al contactarnos con mayor profundidad con las iniciativas y demandas nativas y fortalecer las relaciones interinstitucionales gubernamentales en distintas escalas de estatalidad, comenzamos a intentar vehicular los resultados de nuestra investigación en proyectos concretos, en acciones concretas para la gente. Nuestra etnografía colaborativa se conecta con la gestión en dos propuestas centrales que estamos trabajando, a saber: 1) Puesta en valor de la quincha y el junquillo (trabajado con la Dirección de Recurso Naturales Renovables del gobierno de la provincia de Mendoza; 2) Trabajo interinstitucional con ONGs para mejorar la calidad de vida local respecto a servicios básicos como la electricidad (lo cual estamos gestionando junto con la ONG Electriciens Sans Frontières y la Municipalidad de Lavalle). En cualquiera de estas propuestas, la relevancia y aporte de la tarea etnográfica reside en la formulación de un diagnóstico socio-cultural y definición de criterios específicos para el diseño, gestión y ejecución de proyectos culturales y sociales orientados a las comunidades indígenas así como en la coordinación de las relaciones institucionales, legitimada por la misma confianza que los referentes indígenas depositan en nosotros.



Figura 3. Taller de trabajo artesanal en junquillo. El Cavadito. Junio de 2018.

No hay que confundir ciencia aplicada con ciencia utilitarista, ni vinculación con utilitarismo o cálculo del interés. Se trata de contribuir a la identificación de problemas y solución de los mismos mediante la vinculación (convenios interinstitucionales), una figura con legislación propia dentro del sistema científico; de defender y extender derechos y de ser propositivos a la vez que plurales y no excluyentes, buscando formas de vehiculización para que todos los puntos de vista puedan expresarse, para que todas las expresiones de lo común puedan visibilizarse y legitimarse, lo cual depende del posicionamiento teórico, ideológico y afectivo que se asuma como investigador y como persona.

La etnografía es colaborativa cuando se consolida a través de la experiencia propia, la de los interlocutores y la de lo que en conjunto se construye. Implica una articulación y un compromiso sostenidos con la gestión, para ver traducidos los resultados de las

investigaciones en proyectos de desarrollo concretos respecto de la población con la cual se hace la etnografía. Es decir desde nuestra perspectiva, los consultores no son sólo “socios epistémicos” o “co-teorizadores” sino que en el proceso etnográfico colaborativo se vuelven también “socios políticos”, en el sentido de que se renegocia el lugar en el campo establecido por la gente del lugar, se fijan las coordenadas de un compromiso de acción colectiva compartida así como de definición conjunta de metas respecto a una “preocupación pública común”⁸. Se trata de asumir el posicionamiento que implica priorizar a los consultores y a la comunidad estudiada por encima de la etnografía. Esto es, practicando una etnografía que no solamente implique la lectura, edición y co-interpretación compartidas, sino también una acción colaborativa concreta, una intervención dirigida desde criterios compartidos, y conducente hacia una mejora. La etnografía con enfoque colaborativo se muestra como un modelo centrado en la práctica que proyecta superar la dicotomía entre el conocimiento científico y la práctica profesional entendida como intervención social/comunitaria.

EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA. ETNOGRAFÍA “DESÉRTICA”, PENSAMIENTO NÓMADE Y “ESPECTROGRAFÍA”

Al lado de los aspectos ideológicos y teóricos, la etnografía tiene un aspecto vivencial, subjetivo y colectivo a la vez. La orientación de la etnografía la da no sólo el posicionamiento

⁸ En el sentido que esta categoría le otorga Chantal Mouffe (1999).

teórico/ideológico del etnógrafo sino fundamentalmente su sensibilidad, su estilo de relación, su manera de conectarse sensiblemente y lograr empatía y afinidad con el entorno. Es decir, lo que compete al orden de la experiencia.

Hay quienes bajo los preceptos de la escritura etnológica obligan a silenciar toda la parte constitutiva de nuestro enfoque científico que tiene que ver con la intuición, las situaciones de azar, las ingenuidades y astucias, el papel que nos toca desempeñar en las estrategias y/ iniciativas locales, la amistad que nos vincula con el personaje que se convierte en nuestro principal interlocutor, sus reacciones de entusiasmo o de disgusto, todo el mosaico complejo de sentimientos, de cualidades y de oportunidades (Descola (2005 [1993]: 428). Nosotros más bien pensamos lo contrario: no hay escritura etnográfica sensata bajo la omisión de estos aspectos. Estamos convencidos de que estas vicisitudes del trabajo etnográfico no sólo no ponen en jaque el rigor y sistematicidad “científica” sino que precisamente es la reflexión sobre esta dinámica y estos componentes subjetivos y culturales lo que le da el rigor y la sistematicidad al saber producido, lo que le brinda la calidad, rigurosidad, serenidad, autenticidad así como también la sensatez al trabajo etnográfico. Entendemos que la cualidad y calidad de la experiencia etnográfica es la que posibilita que la pluralidad de rutinas se exprese en cuanto a formas y contenidos, lo cual a su vez, entendemos otorga la calidad de lo investigado.

En el proceso etnográfico se va modelando nuestra sensibilidad así como nuestras emociones. El ver, sentir y escuchar pertenecen al orden de la subjetividad y en el trabajo de campo se van modelando en el devenir de las relaciones con los otros: se puede mirar y no ver nada, o poco, o mucho; hay un proceso

selectivo que va definiendo qué vemos, cómo lo vemos y con qué intensidad. Lo que se ve, escucha y huele también implica un proceso, y en un espacio “desértico” como el nuestro, requiere de nuevos aprendizajes. Cuando comenzamos a trabajar en el campo no vimos ni escuchamos ni olfateamos muchas cosas que hace un año sí. Uno puede mirar y no ver. Por ejemplo lo que significa el rastro, la huella en el lugar, que es fundamental en la estructuración de las rutinas del lugar. Aprender a ver las huellas y reconocerlas fue posible luego de un largo proceso de estar, compartir, sentir, escuchar, aprender a “campear”⁹ con los nativos. Nuestra sensibilidad se fue transformando y empezamos a sentir, ver, escuchar, oler cosas que antes no. Se activan los sentidos de otra manera. Eso se aprende también etnográficamente. No se trata sólo de relevar los relatos, hacer entrevistas, observaciones, sino entender los sentidos y la intensidad con que aparecen, captar la intensidad de lo sensible; hay que aprender a sentir como siente la gente.

Además de orientada hacia la gestión, nuestra experiencia etnográfica es una experiencia de “desierto”, es una experiencia “desértica”. Nuestra experiencia de campo es una experiencia de “desierto”, en un sentido teórico y en un sentido empírico, sensible. La etnografía en el desierto es sobre todo una “espectrografía”, noción que propone Derrida en *Espectres de Marx* (1993) para dar cuenta de un léxico epistemológico que

⁹ Término utilizado por los nativos para hacer referencia fundamentalmente a la práctica de salir en búsqueda de los animales de pastoreo de caza siguiendo su rastro pero que denota cualquier forma de búsqueda en el campo (monte) a través de los rastros y huellas; también se le llama “salir a cortar el rastro”.

refiere a la presencia viva de la ausencia en el modo de marca o huella, es decir, una no-ontología: uno recorre esos lugares y parece que los antiguos estuvieran ahí, presentes, porque quedan sus objetos y la gente los recuerda. Están presentes porque la gente los recuerda a través de las crucecitas que se dejan, en las taperas o casas deshabitadas. Nos encontramos con taperas, vestigios de ranchos con objetos diversos, corrales, restos cerámicos, cadáveres y huellas de caminantes, difícilmente asimilables a una representación unívoca, a un cuerpo individualizado. Todos ellos con un fuerte sentido y valor de recuerdo y sentido pertenencia para los nativos. Campear en el desierto, salir a cortar el rastro es serpentear entre las ruinas, entre los restos. El andar en el desierto pone ante los ojos, huellas, el rastro de las personas y de los animales, pisadas, olores; también restos de todo tipo: esqueletos, vestimentas, cerámicas, objetos personales, ranchos, ramadas a los cuales se les asigna espiritualidad, vitalidad, se los marca con crucecitas, respetando su lugar. Lo que se toma se vuelve a dejar en el mismo lugar. Cada evento histórico deja su rastro en el campo: los nombres de los bordos, los acontecimientos, lugares donde se produjeron acontecimientos. La aguada de las Negras, la aguada de la India, donde se sentó la india a descansar. Muere una persona, y queda todo allí intacto, se dejan sus pertenencias como si siguieran viviendo, presentes-ausentes, muertos y vivos a la vez. “Los indios gritan”, nos cuenta TB diciendo que “cuando salgo a campear las cabras, el indio les grita”. Por eso uno recorre esos lugares y parece que los antiguos estuvieran ahí, presentes, porque quedan sus objetos y la gente los recuerda. Encontramos la tapera de Sayanca, con restos de corral, restos de paredes y cerámicas desparramadas. O las casas “deshabitadas” de Javier Azaguate y

Cipriano Fernandez, con todo el mobiliario. Están los vestigios de otro puesto en El Tupe, que también se llamaba “Los camperos”, porque allí se reunían, entre otros muchos. El rancho de la abuela Matilde Reta, mamá de Javier Azaguate, con vestimenta, zapatillas, una silla, y restos de una tinaja. También se encuentra el vestigio de rancho de Teodoro con zapatillas y funda de guitarra; el rancho de Lorenzo Perez con azucarera, tenedores, una botella de aceite, vestimentas, una damajuana, un arco; todo como si estuvieran viviendo aún allí. También encontramos vestigios de muchos “riales”¹⁰ en la zona de los bosques. A través de esos restos, su asedio espectral, sigue presente-ausente. La espectropoética es el centro de la vida en el campo; es todo lo que hace a la vida en común, a lo que vivimos, a lo que contamos y que remite a la huella, a algo que está presente pero ausente, o ausente pero con mucha presencia: los antiguos y la gente que anda en el campo y que después desaparece y queda su huella. Estos registros nativos son espectrografías en un doble sentido: porque se trata de registros de “restos” y porque se siguen las huellas para relevar los puestos (las unidades residenciales y productivas campo adentro). Así, las espectrografías hacen del etnógrafo/a un “recolector de harapos”¹¹, quien busca trozos y retazos que no están a la vista en tanto objetos acabados.

Además de la espectrología, nos hacen eco en estas estas experiencias y registros, las palabras derridianas y de Cacciari sobre la errancia y el desierto, también llamado “espacio liso”, en

¹⁰ “Rial” es una choza-campamento de palos de algarrobo y jarilla hecha durante la época de recolección de frutos de chañar y algarrobo.

¹¹ Con esta palabra se refiere Derrida al filósofo de los espectros.

el vocabulario de Guilles Deleuze y Felix Guattari. El desierto para Cacciari (2009 [1985]; (1999 [1997]) y para Deleuze & Guattari (1980) tiene una fisonomía, una microfísica específica: el desierto está hecho de materias diversas, móviles, fluctuantes, sin “forma orgánica”, desorganizadas, que deshacen la figura y trazan sendas de indeterminación. Carece de centro, de origen, de rutas principales, de propiedades y de género, de rumbos definidos; solo está atravesado de sendas y huellas, que se borran y se desplazan con las trayectorias y contingencias de quienes transitan. Desierto no es lugar de la diferencia, sino que es el espacio de lo diverso, de la singularidad de lo múltiple, de los agenciamientos, del devenir imprevisible de la alteridad, irreductible a individualidad presente. El pueblo desértico es un pueblo acósmico, sin paisaje definido, no arable, indivisible, ineducable, Como el Archipiélago, dice Cacciari (1999 [1997]) el desierto es intolerante a la subordinación y a la jerarquía. Todos los espacios, las singularidades –los parajes, los bordos, los puestos, las ramadas– se hallan dispersas y cohabitadas; se pertenecen entre sí, porque ninguna dispone de un centro. Liso quiere decir abierto, circulante, marcado por trazos y huellas. Para Deleuze y Guattari, es el trayecto de la “ciencia nómada”, el cual distribuye la vida en un espacio abierto, sin cálculo analítico que sólo está marcado por “trazos”, por huellas. Allí se da la reciprocidad hostis-hostes: como el peregrino al que se refiere Derrida (1996), el “campero” nativo, el que anda campeando animales, necesitado de hospedaje, lo cual lo convierte en huésped y el huésped que siempre se vuelve hostis, en condición de devenir caminante, necesitado de hospedaje.

El universo desértico y nómade carece de representación unívoca. Es un pluriverso. El universo desértico y nómade es a-

orgánico. Esta condición de “resto”, de “huella”, de “espectro” lo hace difícilmente asimilable a una representación unívoca, una institución, una categoría, un término, un concepto o cuerpo individualizado. Si bien esto está muy reconocido en ciertas filosofías, el nomadismo y el pensamiento de la huella no tienen el mismo eco en la producción antropológica hegemónica americana

Una antropología del nomadismo, una antropología del desierto debe contemplar el valor de la huella, del rastro. Porque “desierto” es un modo de vida. En los desiertos lo que toma valor no son las piernas de los caminantes, sino las huellas y rastros que dejan los caminantes en el andar (Katzner, 2019).

Nosotros apostamos a una etnografía que pone como eje de construcción a la sensibilidad y la creatividad, ponderando su valor caminante y nómada. La etnografía pone en circulación léxicos y prácticas de lo común que identifica u opone al etnógrafo/a con sus interlocutores en búsquedas compartidas, preocupaciones, sensibilidades, modos de vida, matrices ideológicas; e implica un andar diseñado por las trayectorias y contingencias de quienes transitan y comparten el recorrido etnográfico.

Alguien ha dicho que la serenidad es el goce más inmenso de no esperar ya nada. Sólo andar y andar y dejarse sorprender. Campear y aprender. Porque “campeando se aprende”. Y la etnografía se aprende “campeando”.

La etnografía no es un método. La etnografía es un modo de vida. Como lugar de lo compartido traduce trayectorias, esfuerzos, pasiones, deseos, fracasos, tristezas, alegrías; sin más, es un modo-de-vida-en común, **experiencia de lo compartido**. La etnografía es otro nombre de lo político.

A MODO DE CIERRE

A lo largo del trabajo hemos expuesto aspectos, dimensiones, componentes del trabajo etnográfico que dan cuenta de su configuración múltiple y móvil y que podemos resumir en los siguientes puntos:

- 1) La etnografía es un modo de producción de saber, y es una forma de saber en una doble dimensión: antropológica y filosófica.
- 2) La etnografía es una expresión de lo político
- 3) La etnografía es una configuración específica de vida-en-común. El trabajo etnográfico es un trabajo comunitario, que expone lo común y nos pone en conexión con la vida-en-común.
- 4) La etnografía es un modo de vida y una actitud
- 5) La etnografía no es bilateral o dialógica (en el sentido de una relación entre dos logos) sino que es un pluriverso, en dos aspectos: a) una red de circuitos y trayectorias colaborativas y adversarias según los casos; b) una articulación de saberes diversos.
- 6) La etnografía constituye un canal de vehiculización de gestión y vinculación social.
- 7) La etnografía es un espacio de recreación de la estatalidad.
- 9) La etnografía, más que una “herramienta” es un “modo” de ser, hacer, pensar, sentir y estar con el otro. Más que un

medio técnico es un modo, definido desde matrices culturales, ideológicas y estilos subjetivos, que hace que existan modos diferentes de hacer etnografía.

8) La etnografía desértica, nómada pondera el valor de la huella, del rastro.

Las etnografías son parte elemental del dominio etnopolítico y de la recreación de la estatalidad. Y, según sea el posicionamiento desde el cual se construyan, pueden convertirse en canales de deconstrucción de “régimenes de verdad” instalados como universales, brindando marcos de interacción social que contribuyen tanto a superar las evidencias del sentido común y la forma de gobierno que legitima como a acceder y mostrar los modos diversos en que la experiencia étnica (u otra) se organiza. O pueden convertirse en dispositivos biopolíticos de regulación de la vida social ocluyentes de las formas diversas de su expresión

La diversidad de trayectorias étnicas que componen nuestro universo etnográfico hace que nos movamos en dos dimensiones muy diferentes y ambiguas: por un lado el universo de la gubernamentalidad, que nos coloca en relación a criterios determinados por la lógica organizacional de las “comunidades”; por otro, y muy diferente de aquél, el universo desértico y nómada a-orgánico. Esta ambigüedad nos obliga a poner a prueba la flexibilidad de nuestras potencialidades creativas, de las cuales dependerá el acceso a modos diferentes de organizar/significar la experiencia humana, que es donde reside, a nuestro entender, el potencial de la etnografía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benedict, R. 1945. *Patterns of Culture*. New York, Mentor books.
- 1934. *Anthropology and the Abnormal*, *Journal of General Psychology*, 10.
- Boas, F. 1922 [1911]. *The mind of primitive man*. New York, The Macmillan Company.
- Cacciari, M. 2009 [1985]. *Iconos de la ley*. Buenos Aires, La cebra.
- Clifford, J. & Marcus, G. 1986. *Writting culture: the poetics and politics of the ethnography*. Literature and art. USA, Harvard University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1980. *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)*. Paris, Minuit.
- Derrida, J. 1996. *Le monoliguisme de l'autre*. Paris, Galilée.
- Derrida, J. 1996. *Résistances de la psychanalyse*. Paris, Galilée
- 1993. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée.
- Descola, P. 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard. DOI: 10.3917/deba.114.008
- Evans-Pritchard, E. 1990[1962]. *Ensayos de Antropología Social*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press.
- Foucault, M. 1971 *L'ordre du discours*". Leçon inaugurale du Collège de France, 1970, Paris, Gallimard.
- 1967. "Nietzsche, Marx, Freud" *Dits et Ecrits*, tome I, texto n° 46, Paris, Gallimard.
- Freud, S. 2012 [1913-14]. *Totem y tabú y otras obras. Obras completas. Tomo XIII*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books.
- Guber, R. 2001. *La etnografía. Método, campo, reflexividad*. Buenos Aires, Norma.
- 1991 [2004]. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Paidós.
- Katzer, L. 2018. *Hacia una Antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico Huarpe en Mendoza desde una Etnografía de la gubernamentalidad*. Mendoza, Editorial Universidad del Aconcagua.
- 2018. "Etnografías desérticas. Reflexiones desde una Antropología del nomadismo". *Revista Temas sociológicos* 23: 115-145.
- 2016. "Bio-poéticas coloniales. Una arqueología del saber etnológico/etnográfico". *Mutatis Mutandis. Revista internacional de filosofía* 8: 85-137.

- 2015. Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. *Tabula Rasa* 22: 31-51.
- 2011. "El trabajo de campo como proceso. La etnografía colaborativa como perspectiva analítica" *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* 2. Disponible en <http://www.relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/26/21>
- Lassiter, E. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Latour, B. 2007 [1991] *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Linton, R. 1959 [1945]. *Cultura y personalidad*. Buenos Aires, FCE.
- Malinowski, B. 1926. *Myth in primitive psychology*. London, Kegan Paul & Co.
1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London, Geo.
- 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.
- 1995. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Mauss, M. 1926.
- Mauss Marcel (1926). *Manuel d'ethnographie*. Disponible en http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- Mead, M. 1935. *Sex and temperament in three primitive societies*. New York, Morrow.
1926. *Coming of age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York, Morrow.
- Mouffe, CH. 1999[1993] *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós.
- Nietzsche, F. 1998[1844-1900] *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Córdoba, Alción.
- Pacheco de Oliveira, J. 2006. Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo". En P.O. *Hacia una Antropología del indigenismo: 181-200*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Said, E. 1993. *Culture and Imperialism*. Nueva York, Knopf.

**Compromiso para investigar.
Memorias para producir.
Sobre el encuentro entre la
etnografía y la gestión de políticas
públicas¹**

COMMITMENT TO RESEARCH. MEMORIES TO
PRODUCE. ON THE ENCOUNTER BETWEEN THE
ETHNOGRAPHY AND POLICY MANAGEMENT
PUBLIC

Ludmila da Silva Catela²

RESUMEN

Este texto es un ejercicio reflexivo sobre las posibilidades que la etnografía nos genera como herramienta reflexiva. Ya que en principio no hay ninguna imposibilidad para el antropólogo de intentar hacer un análisis de su alteridad mínima. Contamos con

¹ Este artículo, en su primera versión, fue presentado en las Primeras Jornadas de la Red para la articulación y el fortalecimiento de las investigaciones en Derechos Humanos en Argentina. Conocer y Hacer. Intersecciones entre la investigación y la gestión en materia de memoria, verdad y la justicia. CONICET/Secretaría de DDHH de la Nación. (Septiembre de 2016).

² IDACOR/MUSEO DE ATROPOLOGIA/UNC. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de Córdoba/Instituto de Antropología de Córdoba.

una caja de herramientas y una serie de reglas metodológicas aprendidas pacientemente, que nos permiten distanciarnos y poder interpretar el mundo que nos rodea críticamente. Sin embargo, estas reglas son más fáciles de enunciar que de poner en práctica y llevarlas adelante, hacia algún (buen) puerto. ¿Cómo desacralizar un espacio en el cual trabajé, compartí discusiones, accioné actividades, determiné que se incluía y que se excluía en las definiciones sobre la memoria? ¿Cómo tomar distancia, en y para la escritura de ejercicios constantes de reflexividad sobre la arbitrariedad de los mecanismos de la memoria en el espacio público? No es una tarea fácil, aunque, sin duda fascinante.

PALABRAS CLAVE: Alteridad. Etnografía. Memoria. Política

ABSTRACT

This text is a reflective exercise on the possibilities that ethnography generates for us as a reflective tool. Since in principle there is no impossibility for the anthropologist to try to make an analysis of its minimal alterity. We have a toolbox and a series of methodological rules patiently learned, which allow us to distance ourselves and be able to interpret the world that surrounds us critically. However, these rules are easier to enunciate than to put into practice and carry them forward, towards some (good) port: how to deconsecrate a space in which I worked, shared discussions, acted on activities, determined that it was included and that it was excluded in the definitions on memory? How to take distance, in and for the writing of constant exercises of reflexivity on the arbitrariness of the mechanisms of memory in public space? It is not an easy task, although it is undoubtedly fascinating.

KEYWORDS: Alterity. Ethnography. Memory. Politics

¿Cómo hacer una etnografía de algo tan cercano, para mí, como es la gestión de un sitio de memoria? Es ésta la pregunta inicial que me hago una y otra vez cuando debo reflexionar en relación a mi participación como directora del Archivo Provincial de la Memoria y Sitio de Memoria ex D2 en la provincia de Córdoba, Argentina, entre los años 2006 al 2015.

Este texto es un ejercicio reflexivo sobre las posibilidades que la etnografía nos genera como herramienta reflexiva. Ya que en principio no hay ninguna imposibilidad para el antropólogo de intentar hacer un análisis de su *alteridad mínima*, al decir de Marisa Peirano (1995). Contamos con una caja de herramientas y una serie de reglas metodológicas aprendidas pacientemente, que nos permiten distanciarnos y poder interpretar el mundo que nos rodea críticamente. Sin embargo, estas reglas son más fáciles de enunciar que de poner en práctica y llevarlas adelante, hacia algún (buen) puerto. ¿Cómo desacralizar un espacio en el cual trabajé, compartí discusiones, accioné actividades, determiné que se incluía y que se excluía en las definiciones sobre la memoria? ¿Cómo tomar distancia, en y para la escritura de ejercicios constantes de reflexividad sobre la arbitrariedad de los mecanismos de la memoria en el espacio público? No es una tarea fácil, aunque, sin duda fascinante.

Hasta el año 2006 me dedicaba enteramente a la investigación. Producía textos para congresos, escribía para revistas o capítulos de libros, daba cursos donde las etnografías a leer eran lo suficientemente distantes para aprender otros mundos o lo suficientemente cercanas para poder enseñar la reflexividad etnográfica. Pero el mundo académico trasborda sus límites y propone acciones no siempre esperadas o imaginadas.

Ese mismo año, durante el Congreso Nacional de Antropología, en la provincia de Salta, tuve que decidir si seguir en la “pureza” del mundo de las ciencias o embarcarme en un proyecto aún sin demasiada forma: dirigir el *Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba* (APM). Un archivo creado sin documentos que ocuparía el espacio de lo que había sido el ex centro clandestino de detención D2, en pleno centro de la ciudad de Córdoba.

Es interesante relatar que en ese momento, cuando contaba que tal vez iba a dirigir el APM, no recibía demasiadas aprobaciones entre mis pares y conocidos universitarios. Recuerdo, entre otros argumentos, dos que se repetían cada vez que yo consultaba que les parecía: “uh te vas a meter con el mundo de los organismos de derechos humanos... que complicado...”; el otro: “cuidado la política es una máquina de picar carne”. Dos ámbitos en el que como antropóloga venía trabajando desde mi oficio de etnógrafa, lo que supone que son territorios conocidos y analizados. Pero evidentemente una cuestión es la mirada etnográfica y otra la reconversión de lo etnográfico en el campo de la política.

Lo recuerdo porque en esa época para mí también era un tanto “exótica” la dicha propuesta, pero me debatía en una inquietante contradicción, ya que durante años había escuchado de boca de mis profesores (muchos retornados del exilio allá a mediados de los años ochenta), sobre la importancia del “compromiso del antropólogo”. Sin embargo, a la hora de debatir el traspaso de mis acciones desde el mundo académico al político, ese “compromiso” pasaba a constituir una “preocupación” más que una “oportunidad” de ensayo de acción etnográfica en el espacio público. Entonces me cuestionaba, ¿a qué se referían mis

pares cuando hablaban de compromiso? Simplemente a ¿escribir sobre ciertos temas? ¿tener una determinada ética en el trabajo de campo?”. La idea de compromiso ¿no incluía la intervención en el mundo de la política y de sus agendas públicas?

Estas preguntas contradictorias estaban basadas en mi propia trayectoria. Me había formado en Rosario, con una fuerte tendencia de mis profesores hacia el marxismo. Escuchaba cotidianamente en las clases que “había que comprometerse”, sin embargo eso siempre rondaba los discursos y raramente las acciones concretas. O mejor, el compromiso pasaba por la elección de ciertos temas, generalmente dedicados a los grupos más castigados económicamente. Dicho en otras palabras, trabajar sobre los “pobres” era estar comprometido.

Luego, me fui a estudiar a Brasil donde la intervención de los antropólogos en instituciones y en acciones políticas, las demandas del Estado para escuchar sus opiniones e intervenir en ciertos temas, era algo cotidiano, sin embargo en ese ámbito universitario poco se tematizaba el compromiso, sino que se lo practicaba.

Por otro lado, hacía exactamente diez años antes, en 1996, había iniciado mi trabajo de campo en relación a las experiencias de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos en La Plata³ y en 1999 había desarrollado una intensa investigación

³ El resultado de esa investigación se reflejó en el libro, “No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos”. Ediciones Al Margen. 2001. La Plata.

sobre los archivos de la represión en Brasil.⁴ Estas experiencias, muy iniciales en el campo de estudios sobre la memoria (las que comenzaron a ganar fuerza en Argentina a finales de los noventa e inicios del nuevo siglo, acompañando sin dudas la coyuntura política favorable post-2001), habían tenido un impacto relativamente sorprendente para mí en el mundo de los organismos de derechos humanos, me refiero a su uso en el proceso de creación y luego de consultoría sobre el archivo DIPBA, en la Comisión Provincial de la Memoria de La Plata. Fue tal vez ese fue el inicio de la excelente relación- no sin tensiones y dilemas- que hoy puedo observar entre la investigación y la acción política; entre el activismo de derechos humanos y la intervención de investigadores en la gestión de políticas públicas. Aceptar la dirección del APM implicó así por lo menos tres ejercicios etnográficos y reflexivos en torno a las nociones de *nosotros-otros*, *compromiso* y *acción política*.

LAS FRONTERAS DE LAS IDENTIDADES IMPURAS: NOSOTROS-OTROS

El trabajo en un sitio de memoria implica continuamente correr las fronteras de las categorías de alteridad. Sobre todo basadas en la relación inestable a los marcos de ampliación o restricción de la noción del *nosotros*. Esto genera entre los que estamos acostumbrados a observar esta *otredad* desde el campo

⁴ Dicha investigación se vio reflejada en artículos publicados en revistas y en el libro compilado junto a Elizabeth Jelin, "Los archivos de la represión en el Cono Sur". Editorial Siglo XXI. 2002.

de la investigación, la necesidad de traducción constante y continua para poder dar respuestas a estos límites difusos. Mientras que como antropóloga puedo comprender y relativizar la exclusión de ciertas “víctimas” de una lista, en función de las nociones nativas de quienes la construyen, cuando “formo” parte de una institución que está enunciando en nombre del Estado quienes son parte de ese colectivo y quienes no, no serán las reglas de la *distancia etnográfica* las que permitan comprenderla sino las *lógicas políticas* de inclusión o exclusión de acuerdo a nociones previas que no necesariamente podrán discutirse.

Y allí aparece un elemento conflictivo en relación a quienes desde el mundo de la investigación arribamos a los espacios de gestión de la memoria. La gestión es por sobre todas las cosas vivir en la frontera. Uno no es un “militante de derechos humanos” en el sentido puro del término y deja de ser un investigador puro, desde el momento en que decide participar de la administración del pasado en el espacio público. Es interesante esta impureza de identidad, ya que en la construcción del “nosotros” algunas veces esta impureza servirá como estrategia de exclusión y estigma y otras veces funcionará como legitimación de la pertenencia a dicho mundo. Lo que quiero decir con esto es que mientras uno como investigador se encuentra en el campo seguro de los “estudios sobre la memoria” corre riesgos en cuanto a la valoración de sus trabajos científicos, pueden ser estos malos, buenos, creativos, interesantes, aburridos, prestigiosos, superficiales. Sin embargo, arriesgar clasificaciones y pensamientos en el mundo de la gestión es poner en riesgo cada una de las categorías de pensamiento, es por sobre todas las cosas, negociar las ideas, estar dispuestos a descubrir que uno conoce poco esos mundos poblados de

tonalidades y tiene la urgencia de aprender a debatir en la lógica política con las herramientas de la etnografía. Tal vez lo más difícil de esto es poder entender que negociar implica reconocer que en la gestión de un sitio de memoria, donde como investigadores aportamos ideas, las mismas se vuelven colectivas, no se plasman individualmente sino que se producen en una comunidad de discusión y negociaciones donde tienen el mismo valor las construidas a partir de la teoría que las que se producen desde la acción política, ambas se fusionan.

Así, considero que más que lo que los investigadores, antropólogos, etnógrafos pueden aportar al mundo de la gestión, deberíamos poder preguntarnos, ¿qué es lo que los investigadores pueden aprender de la gestión del pasado en el espacio público? Retroalimentarse, es una de las mejores formas de poder tornar reflexivas nuestras miradas de investigadores, muchas veces basadas en la superficialidad de los procesos de memoria.

COMPROMISO: DISTANCIA/CERCANÍA

Como señala Guber, el sociólogo *Norbert Elias*, afirma que la calificación de las investigaciones según su grado de compromiso y distanciamiento con respecto a los objetos de estudio, debe considerarse más que como la aplicación de categorías dadas, como parte de los valores en tanto juicios prácticos que los intelectuales empleamos en el desarrollo de nuestra actividad. Compromiso y distanciamiento son, en este sentido, “categorías nativas: abstracciones producidas y utilizadas por los investigadores en el esfuerzo de dar sentido a su mundo y a su

quehacer. Como todo en la antropología, estas categorías también pueden examinarse histórica y socialmente”. (Guber, 2010:5)

Como dije más arriba, la noción de compromiso estaba, en mi trayectoria, atada a dos concepciones divergentes, la del discurso (de mis profesores de la UNR) y la de las prácticas de los antropólogos brasileños. Sin embargo, esta noción comenzó a adquirir nuevos sentidos en relación a mi participación en la gestión de las políticas públicas de memoria, en la producción de sentidos sobre el pasado, pero sobre todo en la cercanía que las prácticas significan para las personas con las que interactuamos.

Uno de los primeros dilemas con los que me enfrenté como antropóloga trabajando en una institución pública fue desarmar esas nociones. Cuando unos y otros hablaban de *compromiso*, efectivamente se referían a un abanico enorme de acciones, unas muy ligadas al pasado y a la memoria dominante y consagrada de las víctimas directas del terrorismo de Estado y otros se referían exactamente a lo contrario, a la necesidad de romper con esa memoria dominante incluyendo otras víctimas, otros períodos, otras miradas. Esta tensión pasado-presente, víctimas de ayer-víctimas de hoy, derechos humanos-derechos de todos (señalo aquí sólo algunas de las categorías nativas con las que se enuncian esas tensiones), fue y es constitutiva de todas las discusiones que se generan en torno a la noción de compromiso, ya que imponen en la gestión de un sitio de memoria la necesidad de ampliar las nociones con las cuales inicialmente estos espacios fueron creados, pensados, organizados.

De esta manera, la gestión estatal de las políticas públicas de memoria tiene por lo menos cuatro problemas con los cuales se enfrentan cotidianamente:

1. La determinación de los arcos temporales. ¿Qué sentido adquieren las nociones de pasado y la de presente? ¿Desde dónde se inicia y dónde termina el relato de la violencia?
2. La definición de las nociones de víctimas. ¿Quiénes son representados en estas políticas de memorias? ¿qué víctimas se incluyen y cuales se excluyen?
3. El lugar de los victimarios. ¿Es posible incluirlos y de qué manera?
4. Quién define los límites, fronteras o extensiones de las políticas públicas de memoria. ¿la responsabilidad de la producción de las acciones políticas y la gestión de la memoria es responsabilidad única de las instituciones? ¿qué rol tienen los gobiernos en la intervención coyuntural?

Si el compromiso es un rasgo constitutivo de la antropología como disciplina, podríamos extender esto al resto de las ciencias sociales, ¿Cuál es la traducción de valoración que esto recibe en el ámbito científico? ¿Cómo es considerada el compromiso en la producción académica?

Sin embargo, de manera proporcional a mayor intervención y compromiso en el espacio público, el investigador escribe menos o escribe con otros sentidos y objetivos. Esto demarca una nueva mirada sobre el campo. El compromiso implica así que la producción científica se traduzca en otros soportes, videos,

curadorias en exposiciones, producción de textos para las muestras e intervenciones museográficas, discursos en actos, propuestas pedagógicas, introducciones breves en catálogos y publicaciones temáticas, discusiones colectivas para la definición de líneas de trabajo. Lo que a la vista del sistema científico es “poca producción” en el campo de la gestión es justamente lo opuesto, es producción variada, creativa, diversa.... Así la noción de compromiso (o de transferencia científica como se la denomina actualmente) tan valorada discursivamente en el ámbito académico, se desdibuja y hasta se niega a la hora de ser valorada dentro del sistema científico. Inversamente pasa a tener un grado de legitimidad en el mundo de la gestión, ya que el cientista que “se compromete”, pasa a ser valorado y reconocido por su capacidad de traducción de sus miradas analíticas y críticas en el espacio público como “políticas de memoria”.

Por ejemplo en las clasificaciones de puntaje en el sistema científico, en relación a la gestión, la misma ocupa un lugar periférico y casi invisible en el ranking de evaluación frente a las “publicaciones” en revistas indexadas. Esto hace con que todo lo producido fuera del estándar clasificable como *científico*, queda en un lugar marginal y la noción de compromiso/transferencia es, cuando no negada, por lo menos incalificable.

Entonces pienso, ¿cuál sería el rol de aquellos académicos que deciden incursionar en el mundo de la gestión si abandonar su mirada etnográfica? Tal vez un rol importante sería poder plantear el debate sobre el lugar de la gestión y la extensión en la escala de valoración científica; en poder crear nuevas formas de clasificación para aquellos investigadores que sin abandonar la producción denominada y consagrada como científica: revistas, congresos,

formación de recursos humanos, aportan con otros soportes y formas de producción en el mundo de la gestión, para lo cual muchas veces ni siquiera hay lugar en los casilleros de evaluación donde colocarlos. Pero sobre todo pensando que lo que un investigador “produce” en el campo de la gestión de políticas públicas pocas veces llevará su firma individual (como en un *paper*), ya que son procesos de construcción colectiva, acumulativa y muchas veces traducidas en acciones que sólo darán sus frutos en el futuro, como es por ejemplo, la construcción de instituciones que nacieron en el espacio estatal como los sitios de memoria.

Sería deseable volver a una vieja discusión, aunque parezca obsoleta en sus categorías, planteada en la década del setenta por la antropóloga *Hebe Vessuri*, cuando proponía discutir sobre:

“la necesidad de una ciencia creadora, comprometida con el cambio necesario en las estructuras de nuestras sociedades latinoamericanas, independiente de la ciencia desarrollada en los países avanzados y que es la que hasta el presente ha detentado la exclusividad de lo científico...”
(Citado en Guber, 2002:289)

¿Para qué investigamos?, ¿Quién se apropiará de nuestros aportes? Son preguntas que rondan en los pasillos y aulas universitarias, tal vez sería interesante poder discutir las o revertirlas ¿Quiénes necesitan de nuestras investigaciones? ¿Dónde podemos aportar con nuestra experiencia? ¿Qué podemos aprender del mundo social que produce conocimiento y no sólo lo demanda? Y no estoy hablando aquí de una antropología militante, como la planteada en los años setenta. Si no de una

mirada más generosa de articulación entre los mundos académicos y los mundos políticos.

Rosana Guber termina su bello trabajo, *El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos*, recordando el primer congreso de antropología realizado en 1986 en el retorno a la democracia:

El acto de clausura del II CAAS de 1986 fue un homenaje a todos ellos, y fue también, en medio de los papeles, el polvo y los desperdicios de aquellos días, la constatación pública de que esta iglesia se levantaba con los despojos de sucesivos y abortados intentos, con los estudiantes, graduados y profesores que habían sobrevivido, y con los cuerpos desaparecidos que se encarnaban, en aquel atardecer, en los nombres pronunciados sin pompa, ni papers, ni título académico. Desde entonces sobrevendría la rutinización de la antropología social. ¿Cómo sería de allí en más el compromiso? ¿Y cómo la antropología social? (Guber, 2010:18)

Ella se preguntaba cómo sería el compromiso de la antropología. Creo que el espacio que se generó en torno a las políticas de derechos humanos, con su institucionalización de sitios de memoria, archivos, memoriales, centros culturales, han generado un espacio donde muchos científicos sociales, no sólo los antropólogos, han decidido romper con las *rutinizaciones de sus disciplinas*, apelando a la osadía de intervención en el espacio público, volviendo a redefinir las múltiples nociones de compromiso.

POLÍTICA. LAS EMOCIONES Y EL SUFRIMIENTO HUMANO

Escenas etnográficas en el espacio público

Llego apurada al Archivo. Entro saludo a Juanca en la recepción. Cuando intento avanzar hacia mi escritorio, una mujer llora mirando una foto. Le pregunto si está bien, si necesita algo. Solo me dice: no tengo más que agradecer lo que hicieron por mí...

Camino por el centro rumbo al APM, veo a Carlos caminando con sus piernas que le pesan. El día anterior habíamos recibido una carta de una dependencia del estado nacional diciendo que los documentos enviados para su reparación debían ser convalidados o sea debíamos demostrar que Carlos era Carlos en una fotografía del registro de extremistas. Me indigno de verlo con su dolor a cuestas. Llegó al APM y converso con el área de investigación y les digo, tenemos que hacer algo. Se van a morir mientras la burocracia decide de qué manera alargar los plazos de pago de las reparaciones con cartas llenas de retórica judicial.

La Vivi, mamá de Facundo Ribera Alegre nos visita. Nos pide que nos saquemos una foto con el cartel de su hijo desaparecido. Nos cuenta del juicio. Espera al Gringo en su oficina. Nos hace algún chiste y se ríe a pesar de sus pesares.

Escucho música que no se bien de donde viene. Camino por los pasillos y llego a la recepción, hay muchos jóvenes reunidos en torno a una guitarra. Cantan la Rata Lali. Me emociono. Pienso en todo lo que pasó, para que hoy en esa ronda, que tan bien sabe construir la Vicky, todos canten.

La intensidad de momentos, circunstancias, acciones que se viven en un sitio de memoria son innumerables y llenas de múltiples sentidos. Desde entrar a una cárcel, señalar un sitio invisibilizado por años, construir una marca territorial que recuerde un sitio, plantar cientos de árboles en conmemoración a las víctimas de los centros clandestinos de detención, compartir ceremonias de restitución de restos de desaparecidos, en fin siempre que quiero listar cada una de las cosas que viví en estos años de gestión se torna un trabajo imposible.

A diferencia de la investigación sobre el campo de las memorias, donde uno circunscribe un tema y lo analiza por años, la dinámica de la gestión pone en movimiento la necesidad de resolver, escuchar y decidir desde el ámbito del Estado, acciones que hagan sentido en un mundo de emociones y sufrimiento humano.

En el *Gracias* de la mujer que lloraba, en la caminata dolorosa de Carlos esperando su reparación, en los chicos cantando la rata Lali, en la Vivi que nos visita mientras lucha por la desaparición de su hijo Facundo... en cada uno de ellos y sus usos del APM se construye el Estado desde un lugar diverso, inestable, conflictivo pero sin dudas diferente. Micro acciones muchas veces imperceptibles para el investigador que “observa” y que “hace trabajo de campo”, permiten hacer del sufrimiento acciones políticas. Un gran laboratorio para volver a pensar y construir nuevas teorías, sobre nociones ya un poco estancas y un tanto herrumbradas, como son las de memorias y derechos humanos.

Estos lugares permiten pensar al Estado no ya desde los grandes modelos, sino que nos dan la posibilidad de preguntarnos

sobre el lugar de las emociones para “hacer el Estado”, los sitios de memoria, por su conjunción de investigadores, militantes y estructuras de poder, son espacios llenos de recursos para pensar los procesos de memoria entre los afectos y la burocratización, entre los sentimientos y la política, entre las agendas públicas y el sufrimiento humano. Espacios para re pensar al Estado desde las emociones, una mezcla difícil de comprender, cuya intensidad no deja de cambiar y de traducirse más o menos fielmente en la actitud de las personas. Tal vez mi resumen, después de transitar entre la gestión, el compromiso, la política y la investigación, sea la necesidad de rescatar las emociones, como interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio particular donde la etnografía se abre a diferentes diálogos y puede ponerse en riesgo.

A MODO DE CIERRE

Las políticas públicas no se dan sin la acción interesada y política de individuos que las llevan adelante. Así creo que el gran desafío de los sitios de memorias es no tornarse brazos burocráticos del estado, sino más bien instituciones que no pierdan su autonomía, que militen críticamente, que puedan discutir y oponerse a la indiferencia con la cual se gestan muchas políticas públicas. Un equilibrio entre lo público sin desatender los afectos y el cuidado del otro. Espacios, prácticas y políticas que no pierdan de vista la humanidad y corran el riesgo de transformarse en productores de indiferencia. Que sean capaces de incorporar las demandas que cada vez más, por suerte, realizan otros grupos sociales: como los jóvenes que sufren la Ley de Faltas (en Córdoba-

Argentina 50.000 jóvenes son detenidos por “portación de rostro”; las prostitutas asociadas en AMAR (que siguen siendo detenidas y sometidas a la arbitrariedad policial), las comunidades indígenas y campesinas (a quienes reprimen constantemente desde las fuerzas policiales, frente a la lucha por la tierra). Que podamos cada vez más extender a otros ámbitos del Estado las fortalezas de las pedagogías de las memorias creadas desde políticas públicas de la memoria.

Este recorrido, tomando algunos ejes en relación a la inestable situación y relación del mundo académico con el mundo de gestión de derechos humanos en espacios singulares como los sitios de memoria, intentó poner en debate las dificultades que aparecen cuando se percibe el uso del pasado en el presente, con tonalidades y relieves, temporalidades diversas y miradas no siempre concordantes. Entre otras cuestiones y de manera general, considero que este recorrido, como muchos otros posibles, nos colocan frente a formas de administración de ese pasado, pero también de cómo él mismo es registrado y validado en la arena pública. Por otro lado, evocan las asimetrías en los lugares de enunciación y en la manera de establecer diálogos con los saberes y los capitales culturales que cada individuo que interpela lo público carga y puede utilizar para validar su demanda. Finalmente, pone en tensión y muestran los riesgos a los que las instituciones se exponen cuando decide ampliar la noción de memoria, salirse de la mera enunciación literal sobre lo que allí pasó y proponer nuevos sentidos de indagación, dialogar con los hombres y mujeres que vivieron el campo de concentración e incluir otros relatos menos legitimados y establecidos en la memoria dominante. Esa apertura, si bien expone a riesgos

constantes, ayuda a pensar. Abrir es poner en riesgo lo establecido, lo legitimado, lo cristalizado y asumir los conflictos y debates que esto genera. Estas experiencias relatadas no dejan de ser micro acciones, muchas veces imperceptibles, pero buenas para pensar *lo simple* que es afirmar que la memoria debe ser pensada en plural, que el patrimonio es de todos y que estos espacios construyen miradas abiertas y democráticas, y *lo complejo* que es poner estas consignas en acción, reflexivamente, es decir abiertas a la crítica, la duda, la exploración y todo aquello que mantenga un estado de debate permanente sobre lo público, lo social, lo cultural, lo político y lo científico.

BIBLIOGRAFÍA

- Guber, Rosana y Sergio E. Visacovsky (eds.) 2002. Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- 2010. "El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976". *Avá. Revista de Antropología*, 16. En línea. Fecha de consulta: 5 de octubre de 2018. Disponible en: www.redalyc.org
- Peirano, Marisa. 1995. *A Favor de la Etnografía*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Las corporalidades de la etnografía: de la participación observante a la performance-investigación colaborativa

EMBODIMENT AND PERFORMANCES IN
PARTICIPATORY RESEARCH METHODOLOGIES.
THE ETHNOGRAPHY BODIES : FROM THE
OBSERVANT PARTICIPATION TO THE
COLLABORATIVE PERFORMANCE-RESEARCH

Silvia V. Citro¹

Lucrecia R. Greco²

Soledad Torres Agüero³

RESUMEN

Reflexionamos sobre procesos de investigación colaborativa en las ciencias sociales y humanas, problematizando la inclusión de la performance-investigación como estrategia de investigación

¹ Instituto de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires. E-mail: scitro_ar@yahoo.com.ar

² Programa de Posgraduación en Antropología. Universidade Federal da Bahia. E-mail: lucregre@yahoo.com.ar

³ Instituto de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires. E-mail: soledadta@gmail.com

participativa que amplía las posibilidades de acceder a otras experiencias y significaciones para la generación de nuevos saberes y reflexividades, así como de agencias y transformaciones micropolíticas. Para ello, presentaremos un proceso de investigación colaborativa realizado entre 2010 y 2014, con indígenas tobas o qom de Ingeniero Juárez (provincia de Formosa, Argentina) poniendo en debate las siguientes hipótesis: a) La realización de performances participativas en contextos de revalorización de la diversidad cultural y cuestionamiento de la desigualdad, favorecería la emergencia y/o actualización de memorias culturales deslegitimadas e incluso abandonadas en los procesos de modernidad-colonialidad b) La aproximación desde estos otros lenguajes no exclusivamente verbales/textuales permite la emergencia de nuevos sentidos y reflexividades sobre aquello que se investiga y favorece un mayor acercamiento y conocimiento intersubjetivo entre los participantes.

PALABRAS CLAVE: investigación participativa- performance- investigación- etnografía-corporalidades – pueblos originarios

Embodiment and performances in participatory research methodologies. The ethnography bodies: from the observant participation to the collaborative performance-research.

ABSTRACT

We reflect on collaborative research processes in social and human sciences, problematizing the inclusion of performance-research as a participatory research strategy that broadens the possibilities of accessing other experiences and meanings for the creation of new knowledges and reflexivities, as well as agencies and micropolitical transformations. For this purpose, we will present a collaborative research process carried out between 2010 and 2014 with indigenous Tobas/Qom people from Ingeniero Juárez (province of Formosa, north of Argentina),

discussing the following hypotheses: a) Practicing participatory performances in contexts of cultural diversity revaluation and inequality questioning , would favor the emergence and/or updating of delegitimized and even abandoned cultural memories in the processes of modernity-coloniality b) The approach from these other languages not exclusively verbal / textual would allow the emergence of new senses and reflexivities on what is researched and would favor a greater approach and intersubjective knowledge among the participants.

KEYWORDS: participatory research- performance-research – ethnography – embodiment- indigenous people

INTRODUCCIÓN

El propósito general de este trabajo es compartir algunas de las reflexiones sobre los usos y potencialidades de la corporalidad y la performance en las investigaciones etnográficas que venimos realizando en el marco del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Especialmente focalizaremos en el potencial epistemológico y político que poseen las metodologías que incorporan talleres performáticos en las investigaciones colaborativas, y plantearemos también algunos ejemplos sobre sus usos en las prácticas de divulgación y enseñanza antropológica.

Especialmente desde los años setenta, a partir de los trabajos pioneros del sociólogo colombiano Fals Borda (1994) y el pedagogo brasileño Paulo Freire (1982), en las ciencias sociales latinoamericanas se han generado diferentes experiencias de investigación participativa, colaborativa o de investigación-acción,

cuyo rasgo compartido es la participación activa de los “sujetos investigados” en las problemáticas abordadas. En estas experiencias, los investigadores académicos y los miembros de los grupos intentan coordinar y consensuar conjuntamente las problemáticas a investigar, la obtención de la información, su interpretación y análisis y, en algunos casos también, la búsqueda de posibles soluciones para los problemas que originaron la investigación (Lassiter 2005; Rappaport y Pacho 2005; Marcus 2008; Katzer y Samprón 2011). De este modo, aquellos que en las investigaciones etnográficas tradicionales eran considerados “informantes”, pasan a ser “consultores” o “colaboradores” (Lassiter 2005), o también, como sostiene Rapaport (2007), “co-teorizadores”; asimismo, en estos complejos procesos, la investigación etnográfica tienden a entrelazarse con la acción política e incluso también con distintas experiencias pedagógicas.

Estos procesos investigativos suelen combinar diversos métodos y/o técnicas, por un lado, los más conocidos y habituales, basados fundamentalmente en la palabra, como los grupos de discusión, la elaboración de narrativas, auto-etnografías y autobiografías, la realización conjunta de encuestas y entrevistas y, en general, diversos modos de escrituras en coautorías. Por otra parte, también se utilizan cada vez más diversos modos de producción visual y audiovisual colaborativa, a partir de la realización de registros fotográficos y fílmicos; estas modalidades poseen ya una importante tradición en la antropología visual, pues desde los años sesenta se viene incorporando experiencias de realización y edición compartidas con los sujetos fílmicos, en pos de crear una antropología más dialógica y polifónica (Rouch 1975; Ginsburg 1991; Turner 1992; Moya y Álvarez 2006; Carelli 2011;

Torres Agüero 2013). Más recientemente, también se ha comenzado a trabajar en la co-construcción de cartografías sociales, que incluyen diversos modos de expresión plástica, murales o museos comunitarios, a partir de diversos objetos significativos (Aichino et al 2012; Montoya et al. 2014; Iconoclastas 2018). No obstante, son menos aún las experiencias que incorporan prácticas performáticas basadas en la exploración de los movimientos corporales, las gestualidades y las sonoridades como una vía alternativa para la producción colectiva de conocimientos y la generación de reflexividades; así, en América Latina, podemos señalar experiencias más recientes realizadas en Colombia (Riaño Alcalá 2005; Arboleda Gómez 2009) y en Brasil (Araujo 2008).

Con la intención de contribuir al debate sobre el uso de estas metodologías en las investigaciones etnográficas, en primer lugar, situaremos las principales discusiones que nos llevaron a problematizar los modos en que las corporalidades intervienen en la generación de saberes y reflexividades, así como de agencias y transformaciones micropolíticas. En segundo lugar, reseñaremos un proceso de investigación participativa que incluyó talleres performáticos, sobre las memorias de las danzas, músicas y juegos de los pueblos originarios tobas o *qom* de la provincia de Formosa. En este proceso, realizado entre 2010 y 2014, participaron diferentes miembros de las comunidades (primero un grupo de mujeres adultas artesanas, luego jóvenes estudiantes, y finalmente, maestros y maestras bilingües), junto con antropólogas de nuestro Equipo. Asimismo, presentaremos una estrategia metodológica emergente de esta investigación colaborativa: *Pasos del pasado. Las performances participativas*

como metodología de investigación de las memorias culturales, la cual hemos puesto en práctica en diferentes congresos académicos y cursos universitarios.

Como podrá apreciarse, la pregunta teórico-práctica que ha venido atravesando estas diferentes reflexiones y ensayos metodológicos es: ¿qué aportarían estos otros modos de saber-hacer, estas otras reflexividades más corporizadas, a nuestras metodologías de investigación etnográfica, prácticas docentes y de divulgación? Nuestra provisoria respuesta es la siguiente hipótesis, que indagamos en el marco de nuestro actual proyecto de investigación colectivo:

En términos epistemológicos, promueven una diversificación y ampliación de las formas de conocimiento y reflexividad, al profundizar en los distintos modos senso-perceptivos y afectivos inherentes a todo proceso cognoscente, pero que han tendido a invisibilizarse en los formatos académicos tradicionales; y en términos políticos, favorecen la emergencia de modalidades participativas que involucran relaciones más simétricas así como un mayor grado de agencia individual y colectiva (Citro y Equipo 2017).

HACIA UNA ETNOGRAFÍA DESDE LAS CORPORALIDADES SINTIENTES Y EN MOVIMIENTO

Antecedentes interdisciplinarios: teorías sobre las corporalidades y performances

Para comenzar, situaremos brevemente el devenir de las reflexiones teórico-metodológicas sobre la corporalidad, que colectivamente iniciamos en el 2004, en el marco del trabajo conjunto en el Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance de la UBA, y en el caso de su coordinadora, desde mediados de los años noventa. Durante todos estos años, hemos reflexionado sobre un nutrido corpus de autores, provenientes no solo de la antropología sino también de la filosofía, la psicología y los estudios de género, los cuales contribuyeron a destacar los modos en que las corporalidades pueden ser generadoras de conocimientos y agencias. El denominador común que atraviesa a estos autores tan diferentes entre sí, es el desarrollo de perspectivas críticas de los paradigmas dualistas del racionalismo, hegemónicos en la modernidad occidental. Si bien no podremos argumentar aquí en detalle estas complejas articulaciones teórico-metodológicas, reseñaremos brevemente los principales conceptos abordados, así como las publicaciones en que estas han sido profundizadas.

Para discutir sobre la capacidad cognoscente de los diferentes sentidos perceptivos, gestualidades y movimientos corporales, analizamos especialmente los vínculos entre las nociones de “conocimiento preobjetivo” del “ser-en-el mundo” en

la fenomenología de Merleau-Ponty (1993), los “modos somáticos de atención” en la “fenomenología cultural” propuesta por Csordas (1994) y los conceptos de “*práctica*” y “*hábitus*” de Bourdieu (1991), tejiendo también los vínculos con los desarrollos en torno al “pensamiento sensorio-motriz” en la “psicología genética” de Piaget (1964) y la “inteligencia corporal-kinestésica” en la teoría de las “inteligencias múltiples” de Gardner (1987). Estas articulaciones fueron trabajadas por la coordinadora del Equipo desde sus primeras etnografías (Citro 1997a y b), y continuadas luego por otros miembros en sus investigaciones doctorales (Puglisi 2012; Aschieri 2013; Greco 2013; Podhajcer 2012; Rodríguez 2016). Posteriormente, seguimos profundizando en estos vínculos y sumamos la articulación con algunas nociones provenientes de las neurociencias, en especial la de “disposiciones adquiridas” de Damasio (Citro et al 2015).

Por otra parte, para explorar no sólo las relaciones de poder que operan sobre los cuerpos sino también su potencialidad de agencia y transformación micropolítica, inicialmente investigamos los aportes de Nietzsche (2000) sobre el carácter encarnado de la “voluntad de poder” y su relación con la noción de “pulsión” en el psicoanálisis (Citro 2005), y luego la noción de “performatividad” en Butler (1999, 2002) (Citro 2003; 2009; Greco 2013; Mennelli 2009). Asimismo, indagamos en los últimos trabajos de Foucault (1995, 2001) sobre la capacidad transformadora de las prácticas corporales en los “procesos de subjetivación” (Citro, et al. 2011; Citro et al. 2015), y más recientemente, en los de Deleuze y Guattari (1994) sobre el rol de las corporalidades en los “agenciamientos colectivos” (Pinski 2018). En los últimos tiempos Greco también ha comenzado a indagar, en sus talleres de

performance-investigación, en otro conjunto de autores que centran su crítica en la noción individualista de persona así como en la escisión naturaleza/cultura; y proponen descentrar el sujeto antropocén-trico (Haraway 2008; Ingold 2011; Van Dooren et al. 2016), y, en algunos casos, plantean una perspectiva “interespecie”, reconociendo a entes no humanos como seres con vida, con su propia perspectiva y capacidad de comunicarse (Hall 2011; Rivera Cusicanqui 2016).

Paralelamente a estas discusiones, un cuarto corpus de trabajos provino del campo de estudios de la performance. Estos estudios han centrado su atención en las actuaciones que combinan diferentes expresiones estéticas (corporales, visuales, sonoras, discursivas) y contribuyeron a destacar tanto su carácter reflexivo como su potencial político. Así, retomamos los aportes de V. Turner (1992:81), quien en sus últimos trabajos sostuvo que las performances de diferentes culturas, “ponen de relieve el carácter reflexivo de la agencia humana: a través de sus actuaciones o también de la participación u observación de performances generadas por otros, las personas pueden conocerse mejor a ellas mismas y a sus semejantes”. Si bien las actuaciones de las personas en la vida cotidiana pueden ser pensadas como un tipo de teatralidad, “los dramas sociales” y “performances culturales” serían para Turner (1992:76) un tipo de “metateatro”, un lenguaje dramático que permite reflexionar sobre aquellos roles y estatus de la vida cotidiana. Y de esta reflexividad metateatral, proviene también su potencial político, pues las performances “no son simples reflejos o expresiones de cultura o aún de cambio cultural, sino que pueden ser ellas mismas agentes activos de cambio, representando el ojo por el cual la cultura se ve a sí

misma”, y desde la cual actores creativos pueden “bocetar aquellos ‘diseños para vivir’ que creen más aptos o interesantes” (1992:24). En una perspectiva similar, se encuentran los trabajos del director teatral Richard Schechner (2000), quien trabajó con Turner a partir de la indagación y puesta en escena de materiales etnográficos, y de Diana Taylor (2001), quién analiza cómo las performances operan como “repertorios de memorias corporizadas” –expresadas en gestos, palabras, movimientos, danzas, cantos– que permiten acumular y transmitir conocimiento; en consecuencia, “operan como actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria, y sentido de identidad [...], reproducen y transforman los códigos heredados, extrayendo o transformando imágenes culturales comunes de un «archivo» colectivo”.

Todas estas discusiones interdisciplinarias fueron puestas en diálogo con las diversas etnografías realizadas por los miembros del Equipo, dedicadas a investigar especialmente los usos y representaciones de las corporalidades en prácticas culturales y performances vinculadas a los pueblos originarios, afro-latinoamericanos y asiáticos, así como a los procesos de mestizaje, multiculturalismo e interculturalidad que las han venido atravesando. Asimismo, fueron vinculadas con las investigaciones de otros antropólogos latinoamericanos y argentinos, que estaban realizando indagaciones teórico-metodológicas similares sobre la corporalidad y la performance, y con quienes iniciamos una red de trabajo, la Red de Antropología de y desde los cuerpos

(www.red.antropologiadelcuerpo.com), que viene organizando mesas de trabajo y Encuentros Latinoamericanos⁴.

Como puede apreciarse en esta reseña, existe ya una extensa y nutrida tradición de estudios que argumenta sobre los vínculos entre corporalidad, conocimiento y agencia. No obstante estos desarrollos teóricos, es posible notar también que en gran parte de las prácticas académicas concretas de investigación, docencia y divulgación, la diversidad de posturas, gestos, movimientos corporales y emociones, sigue reduciéndose a la preeminencia de una postura (sentada), dos sentidos (oído- vista), al lenguaje de la palabra (oral y escrita) e incluso a cierta neutralidad afectiva. En trabajos anteriores (Citro 2010), señalamos cómo estas exclusiones e invisibilizaciones de las potencialidades corporales en el campo académico, son herederas de complejas matrices de la modernidad occidental que, junto con el dualismo ontológico mente/cuerpo y cultura/naturaleza, fue encabalgando otros tantos dualismos epistémicos concomitantes: como los de razón/emoción, abstracto/concreto, teoría/práctica, e inclusive también, como ya tempranamente señaló la crítica feminista, el mismo dualismo ontológico hombre/mujer fue montado sobre estas otras dualizaciones. Sintetizando, podríamos decir entonces que estas matrices ontológicas y epistémicas

⁴ En relación al impacto de la fenomenología en la antropología, especialmente dialogamos con los trabajos de Bizerril (2007), Rabelo (2008) y Steil (2015) en Brasil; para las perspectivas genealógicas y posestructuralistas, con los de Muñiz (2002) en México y Pedraza Gómez (1999) en Colombia; y para los estudios de la performance, con los trabajos de Blázquez (2015) y su equipo, de la Universidad Nacional de Córdoba, y los de Prieto Stambaugh (2009), en México, entre los principales autores

dualistas, son el resultado de las complejas articulaciones históricas, entre diferentes genealogías de saber-poder, que abarcaron:

Desde el pensamiento griego hasta las transformaciones en el cristianismo y el desarrollo de las filosofías racionalistas como fundamento de las prácticas científicas, la expansión y consolidación del capitalismo junto con el ascenso de la burguesía como clase social dominante, el afianzamiento de sus instituciones (productivas, escolares, médicas, religiosas, de gobierno, militares y de vigilancia y control), y de una peculiar estructura de comportamiento, entre otras. Diríamos entonces que más que "olvidados", los cuerpos son "confinados" al lugar de un objeto peligroso pero a la vez potencialmente útil, al cual la racionalidad de los individuos y las instituciones sociales deberán encauzar: en tanto *f fuente de emoción, goce y pasión* que el individuo debe aprender a *autodominar* para alcanzar un estado *espiritual o moralmente superior*; como *obstáculo o interferencia* que es necesario *controlar y apartar* para alcanzar el *verdadero saber*; o como *medio técnico* que es necesario *disciplinar* para su *eficaz funcionamiento* en las instituciones sociales. Pero lo que no debemos olvidar es que en la ecuación de género que se impuso en estos procesos, los cuerpos femeninos fueron considerados como aquellos que *más* necesitaban ser *encauzados* por esa racionalidad que fue concebida, preponderantemente, bajo un signo masculino" (Citro 2010: 32)⁵.

⁵ Aludimos aquí al proceso histórico de consolidación de la burguesía como clase social dominante con su peculiar gestión de las corporalidades y emociones,

No obstante, consideramos que para comprender la constitución de estas modernidades, es necesario reconocer también los efectos y huellas de aquel régimen geopolítico más amplio que las sustentó: el de la colonialidad y sus múltiples violencias, en las colonialidades del poder, del ser y del saber. Las teorías sobre la “modernidad/colonialidad/” y la “decolonialidad” en América Latina, contribuyeron a subrayar el rol constitutivo que ha jugado la expansión colonial en la legitimación de la racionalidad tecno-científica moderna, que especialmente desde el siglo XVII se convirtió en el único modelo válido de producción de conocimiento, dejando por fuera cualquier otro tipo de “epistemes” generadas en los territorios coloniales y promoviendo diversos “epistemicidios” (Dussel 2000; Lander 2005; Mignolo 2003; Sousa Santos 2010). Lo que nosotros destacamos en relación a este planteo, es que en nuestro continente:

En este movimiento de prescindencia de estos otros saberes vinculados a los mundos indígenas y afroamericanos, se excluyó también la posibilidad de considerar la corporalidad como una vía legítima en la producción de conocimiento, reduciendo su participación sobre todo a los sentidos de la vista y el oído, desde una “perspectiva” que resaltaba la importancia de la observación, la escucha y la distancia como fuentes de aquella ansiada “objetividad”. No obstante, estos saberes excluidos (amerindios,

analizado por Elías (2011), así como a los disciplinamientos biopolíticos del capitalismo y la modernidad occidental, señalados por Foucault (1987), y la heteronormatividad y el patriarcado como matriz dominante de las relaciones sexo-genéricas, destacado por Butler (1999), entre otros autores.

afroamericanos, mestizos populares), involucran modos de conocimiento que no siempre escinden las teorías de las prácticas, la razón de la emoción, el pensamiento del movimiento, y además tienden a involucrar a los distintos sentidos (gusto, olfato, tacto, vista, oído y cenestesia)” (Citro 2014: 37).

Asimismo, estas otras *epistemes* han dado lugar a concepciones más holísticas que conciben a la persona sentipensante en relación a los otros seres, humanos y no humanos, que habitan el mundo. Justamente, como ya señalamos, gran parte de las investigaciones de nuestro Equipo se centraron en indagar en esos otros modos de saber-hacer provenientes de esta amplia diversidad de tradiciones culturales que suelen denominarse “no occidentales”, y aunque cada vez más estos modos se hallan atravesados por las prácticas propias de la modernidad/ posmodernidad occidental -y especialmente por el omnipresente capitalismo-, aún poseen modalidades propias que los distinguen, y de las cuales, creemos, los científicos sociales podríamos también aprender.

En suma, fue a partir de estos cuestionamientos teóricos pero también prácticos y políticos, que comenzamos a reflexionar críticamente sobre los modos concretos en que utilizamos nuestras corporalidades en la producción de conocimientos en la investigación etnográfica, pero también en las prácticas de divulgación académica y de enseñanza universitaria, y a ensayar otros modos posibles. A continuación, reseñaremos entonces el devenir de estas estrategias metodológicas.

Percepción y movimiento corporal en la participación observante

Una de las primeras problemáticas metodológicas que indagamos, refirió al rol de la corporalidad del/la etnógrafo/a durante el trabajo de campo, y en especial, en aquellas situaciones en que se compromete como “participante observador”, desempeñándose en diferentes roles locales (Guber 2004). Entre los antecedentes sobre el tema, retomamos las reflexiones de Pocok, quien señala que “el cuerpo del antropólogo puede servir como una ‘herramienta de diagnóstico’ y ‘un modo de conocimiento’ del cuerpo de los otros” (citado por Blacking 1977: 7, en su compilación pionera de *Antropología del Cuerpo*). En esta misma dirección, en los años ochenta, Jackson planteaba que el conocimiento se fundamenta en la “participación personal y práctica” en el trabajo de campo, y muestra cómo “la participación corporal en las tareas prácticas cotidianas fue una técnica creativa, la cual siempre me ayudó a fundamentar el sentido de una actividad, usando mi cuerpo como otros lo hacían” (1983: 340). Asimismo, otro trabajo que ha merecido particular atención fue el de Wacquant (2004), pues el autor propuso una “participación observante” como parte de una “sociología carnal”, entrenándose junto con aquellos boxeadores que pretendía estudiar. En este sentido, es importante mencionar que este tipo de participaciones ya estaban presentes en los inicios de otros dos campos de estudios antropológicos: la etnocoreología y la etnomusicología, en la década de 1960 en los Estados Unidos, tal como puede apreciarse en los trabajos pioneros de Kurath (1960) y Hood (1960), quienes recomendaban aprender las danzas y músicas con

los grupos locales que estudiaban. Tiempo después Kaepler (1972:174) realizaba una aclaración metodológica que consideramos fundamental para comprender el alcance de estas estrategias de participación: no es necesario aprender a realizar la práctica que se estudia (en su caso las danzas) “correctamente y con todas las variaciones y géneros”, lo cual llevaría mucho tiempo y a veces puede resultar imposible para el etnógrafo, sino que alcanza con ir “recibiendo correcciones acerca de lo que está mal”, lo “diferente”, lo “inaceptable”. De este modo, según la autora, se podía llegar a conocer mejor los modos en que cada grupo estructura sus prácticas, así como sus valoraciones y teorías nativas.

En el contexto local, Citro retomó estas problemáticas a partir de diversas experiencias participativas vividas en sus trabajos de campo, primero en el contexto de los recitales de rock (Citro 1997), y luego en diferentes rituales tobas (Citro 1998-99; 2009) y mocovíes (Citro 2010) y propuso lo que denominó “estrategias de descentramiento del rol tradicional de etnógrafo” y de “descentramiento de la hegemonía de la palabra y la visión como formas privilegiadas de generar el conocimiento”, analizando cómo estas estrategias de participación permitían ampliar las posibilidades de acceder a otras experiencias y significaciones, que a veces permanecen inadvertidas desde la palabra, y en términos políticos, posibilitaban que los intercambios adquieran un carácter más simétrico. Posteriormente, diferentes autores también comenzaron a reflexionar sobre estas metodologías en distintos contextos etnográficos, como es el caso de Guerschman (2004) en relación a la formación de los modelos, Aschieri y Puglisi (2010) en técnicas corporales orientales, Greco

(2010) con talleres de danza, Blázquez (2012) en las fiestas de música electrónica, y Carozzi (2015) en el tango, entre los principales.

A continuación, mencionaremos algunos breves ejemplos de nuestras investigaciones con los pueblos originarios tobas y mocoví del Chaco argentino, los cuales fueron abordados en trabajos anteriores (Citro 1998-99; 2015).



Figura 1. Fotogramas de video de trabajo de campo, D. Nacitiqui y S. Citro, ejecutando fragmentos de un “baile paisano”. Colonia Dolores, Santa Fe, 2005.

Fotografía: Darío Soich.

Muchas veces, al preguntar por los modos en que se realizaban ciertas prácticas culturales, las respuestas verbales

solían ser muy acotadas, y en algunos casos, recibíamos como respuesta una nueva pregunta, cómo... *¿quiere que le muestre...? o ¿quiere que lo hagamos...?* Es decir, con una invitación a hacer aquello que con el solo decir sería más difícil de transmitir, más difícil de comprender. Tal fue el caso de nuestras preguntas por algunas danzas del pasado, que especialmente en el caso de los mocoví santafesinos, éramos invitadas a practicar.



Figura 2. Fotogramas video de trabajo de campo, Chetolé curando a S. Citro. Misión Tacaaglé, Formosa, 2000. Fotografía: Silvina Justo.

Algo similar sucedió al preguntar por las diversas plantas de la región y los usos que les daban. En ese caso la respuesta fue llevarnos a caminar por el monte y enseñarnos a reconocerlas no solo por su forma visual, sino también por su textura, gusto y olor. Y lo mismo aconteció con algunas de las técnicas de pesca, caza y

recolección. Otro ejemplo de invitación al hacer, fue que varias veces en que nos encontrábamos con alguna dolencia o enfermedad, los chamanes tobas pero también los pastores y creyentes evangélicos se ofrecían a curarnos con sus propias terapias, la cual, tal como nos recomendaban los mismos tobas, muchas veces complementaba con los “médicos blancos” de los hospitales públicos de los pueblos.

Finalmente, otro elemento a destacar, es que durante las charlas y entrevistas, especialmente los ancianos aborígenes solían dibujar sobre la tierra para explicarnos algunos hechos, o en sus relatos, también entremezclaban diversas sonoridades y gestualidades, a la manera de fugaces dramatizaciones de aquello que se estaba contando; por ejemplo, imitaban con su voz y gestos el canto de un pájaro, el rugido de un animal, las entonaciones de las personas que estaban citando, o algunos ruidos, tanto con su voz como con golpes percusivos con diferentes partes del cuerpo. En suma, si bien las palabras eran fundamentales para transmitir algunos saberes y conocimientos, rara vez se las utilizaba como único y principal medio expresivo, sino que éstas eran integradas junto con ciertos gestos y movimientos corporales -que a su vez involucraban diversas sonoridades, visualidades, tactilidades, olores y gustos-, constituyéndose así en peculiares modos de saber-hacer, que a menudo confrontaban los modos logocéntricos propios del saber académico en el que hemos sido formadas.

Como puede apreciarse en estos diferentes ejemplos etnográficos (tanto los propios como los de otros autores hasta aquí mencionados), las estrategias de participación observante fueron desarrolladas principalmente en las etnografías sobre prácticas dancísticas y musicales, deportivas, rituales y/o

terapéuticas y también en aquellas ligadas a técnicas de subsistencia y trabajo, pues en todas ellas, los usos de los diferentes sentidos perceptivos, las gestualidades, los movimientos y la construcción de la imagen perceptible del cuerpo, son centrales para el desempeño y eficacia de la práctica. Así, en estas diferentes situaciones participativas, el cuerpo del etnógrafo no sólo observa-escucha (más o menos estáticamente, sentado o parado, o a lo sumo caminando) para construir un registro (escrito, sonoro, visual o audiovisual), sino que además se pone en movimiento para participar activamente de las prácticas que pretende estudiar y de ese modo también, poder percibir las con sus diversos sentidos y dejarse “afectar” (sensorial y emocionalmente), más cercana y plenamente por ellas. Por tanto, la articulación de la observación participante y la participación observante muchas veces implican para las/os etnógrafas/os una confrontación o interpelación más profunda de nuestros propios *habitus* (Bourdieu 1980), para pasar luego a un aprendizaje o entrenamiento práctico que se construye en la misma participación. De este modo, puede producirse una diversificación o ampliación de nuestros *modos somáticos de atención* (Csordas 1993) y, en general, de nuestros *habitus*, sobre todo en sus aspectos perceptivos, discursivos, gestuales, de imagen y movimiento corporal, para así llegar a percibir, dialogar y a hacer con las/os otras/os durante el trabajo de campo -y no solo a ver y escuchar sobre esos otros modo de sentir-hablar-hacer. Por eso, estas metodologías nos interpelan a que las/os etnógrafas/os también entrenemos nuestros “corporalidades sensibles, sonoras y en movimiento” como un modo de saber-hacer en las relaciones intersubjetivas construidas en el trabajo de campo.

Para finalizar este apartado, queremos señalar que con la intención de colaborar en el entrenamiento de estas capacidades como etnógrafos, en el marco de los seminarios de nuestro Equipo en la carrera de Antropología de la UBA, que iniciamos en 2010, confeccionamos una guía orientadora de los registros etnográficos, que sumamos aquí como anexo (Anexo 1). Como podrá verse, se busca arribar así, progresivamente, a la consecución de una descripción de las corporalidades que abarque tanto al grupo/práctica etnografiado como al propio etnógrafo durante el trabajo de campo, y que permita elaborar algunas hipótesis iniciales para analizar el rol de las corporalidades en ese grupo y/o práctica social estudiada.

La performance- investigación como estrategia transdisciplinar

Estas reflexiones teóricas y estas experiencias prácticas de trabajo de campo nos llevaron a cuestionarnos ya no solo el uso de las corporalidades en la investigación etnográfica, sino también los modos en que divulgábamos y enseñábamos el conocimiento antropológico en los ámbitos académicos en los que nos desempeñábamos. En este cuestionamiento, también influyó el hecho de que una gran mayoría de las y los antropólogos/as de nuestro Equipo proveníamos también de diversas formaciones y prácticas artísticas (danzas, teatros, performances, músicas, artes visuales y audiovisuales), en las que también se realizan investigaciones y se construyen saberes desde estos otros leguajes no exclusivamente verbales -aunque para muchas/os de nosotras/os, estos ámbitos habían permanecido escindidos durante varios años. Por tanto, a partir de este bagaje de

experiencias interdisciplinarias e interculturales, comenzamos a ensayar nuevas estrategias metodológicas, susceptibles de ser adaptadas tanto a la investigación como a la docencia y la divulgación, a las que denominamos “performance-investigación”, y que “se caracterizan por potenciar la articulación de las dimensiones sensoriales, afectivas y reflexivas de las experiencias intersubjetivas, a través de las palabras pero también de la diversidad de gestos, posturas, movimientos y sonoridades de los que son capaces nuestros cuerpos, con la intención de promover procesos de indagación-reflexión pero también de creación-transformación entre sus participantes” (Citro y Equipo 2015).

Así, en el marco de nuestro Equipo, utilizamos estas metodologías transdisciplinarias en los talleres de investigación participativa con los grupos tobas, que a continuación reseñaremos, pero también con otros grupos: Greco (2010) desarrolló talleres con mujeres adultas y jóvenes de barrios populares de Buenos Aires; más recientemente, Broguet et al. (2018) realizaron talleres sobre discriminación y racismo, con jóvenes de poblaciones tobas asentadas en Rosario; y Citro et al. (2018) sobre violencia de género, con jóvenes estudiantes y adultos de la ciudad de Buenos Aires. Otro conjunto de indagaciones en la performance-investigación han estado destinadas a producir transposiciones de investigaciones etnográficas previas, principalmente las de doctorado, a formatos teatrales, performáticos o audiovisuales, que propicien su divulgación, ya no sólo en los ámbitos académicos habituales sino también en nuevos públicos, así como en la devolución de los resultados a los grupos sociales con los que trabajamos. Tal es el caso de los trabajos de Roa (2015) sobre sus producciones de

“teatro etnográfico”, basadas en su investigación doctoral sobre subjetividades de jóvenes cosecheros de la provincia de Misiones; también Citro produjo video-performances experimentales, en un caso, a partir de investigaciones sobre las representaciones del vínculo cuerpo-mundo entre los pueblos tobas y mocovíes, y en otro, de indagaciones sobre los vínculos entre corporalidad, performatividad y poder en la construcción de las posiciones identitarias sexo-genéricas (Citro y Equipo 2015; Citro 2018)⁶; Aschieri (2015), realizó performances y conferencias performáticas sobre sus investigaciones etnográficas sobre la danza Butoh en Argentina, y Broguet et al. (2018) intervenciones performáticas basadas en sus investigaciones doctorales sobre prácticas afro en Argentina. Finalmente, un tercer conjunto de prácticas fueron desarrolladas en el campo de las pedagogías universitarias, en las diversas materias y cursos que dictamos inicialmente en la Universidad de Buenos Aires, así como posteriormente en cursos de posgrado y talleres que ofrecimos en diferentes universidades de Argentina, América Latina y Europa⁷.

⁶ En el primer caso, se trata del video *Transmutaciones del ser-en-el-mundo* (2015-2018), disponible en: <http://www.antropologiadelcuerpo.com/index.php/fotos-y-videos/publicaciones-y-videos/jornadas-de-performance-e-investigacion/i-jornadas-de-performance-investigacion-2/621-transmutaciones-del-ser-en-el-mundo>; y en el segundo, de *Sísif@ un antiguo mito revisitado* (2015) disponible en: <https://vimeo.com/164929589>

⁷ Algunos ejemplos del uso de performances en nuestras clases universitarias en Argentina, pueden verse en: <http://www.antropologiadelcuerpo.com/index.php/cursos-overview/cursos-overview-2/812-seminario-de-introduccion-a-la-antropologia-del-cuerpo-2013-uba>, y en <https://vimeo.com/156553346>.

Es importante señalar que los modos en que hemos ido ensayando estas metodologías, son fundamentalmente transdisciplinarios, pues nos fuimos nutriendo no sólo de nuestras etnografías y las investigaciones socio-antropológicas y humanas antes señaladas, sino también de un conjunto de prácticas (en sí mismas inter o transdisciplinarias), que se han venido gestando especialmente en el último siglo, como alternativas críticas a los modos hegemónicos desarrollados en los campos pedagógicos, terapéuticos, artísticos y políticos de la modernidad-colonialidad. Así, consideramos que:

Existe un importante acervo de prácticas colectivas en cada uno de estos campos, que pueden brindarnos herramientas para repensar críticamente y re-crear nuestros modos de investigación social, docencia universitaria y divulgación académica. Entre éstas, destacamos: la “pedagogía del oprimido” de Freire (1982) y las diversas experiencias de educación popular que, a partir del diálogo entre educadores-educandos y entre saberes académicos-populares, proponen procesos de empoderamiento para la transformación social; las experimentaciones performáticas ensayadas en diversos ámbitos artísticos, tanto desde las vanguardias de la primera y segunda posguerra europea como en los distintos movimientos estéticos latinoamericanos; las modalidades artístico-políticas participativas promovidas por el “teatro del oprimido” de Augusto Boal en Brasil, los diversos movimientos de “teatros” y “danzas comunitarias” y, en el caso argentino, por muchos de los colectivos artísticos surgidos con el retorno de la democracia y luego de la crisis del 2001; las diversas modalidades de “psicodrama” (Moreno 1993; Kesselman y Pavlovsky 1989); y finalmente, las modalidades de activismo político y

prácticas autogestivas que se vienen gestando en diversos movimientos sociales: aquellos ligados a los feminismos, las sexualidades disidentes, los movimientos LGTTTBI (lésbico, gay, travesti, transexual, transgénero, bisexual, intersexual) y el movimiento queer/cuir, a los movimientos de derechos humanos, de los desocupados, o las reivindicaciones de grupos indígenas, campesinos y afrodescendientes, para citar los casos más relevantes (Citro y Equipo 2016).

Como hemos venido advirtiendo en diferentes trabajos, esta diversidad de teorías y métodos no implica una simple yuxtaposición o montaje, al estilo de cierto relativismo posmoderno multicultural (aunque sí reconocemos que es éste un peligro siempre latente). En contraste, y retomando las perspectivas críticas de la antropología, sostenemos que:

Cada incorporación y cruce entre teorías y prácticas exige primero una cuidadosa contextualización previa y análisis crítico, así como un posterior ejercicio creativo de trasposición, en el que esa práctica es readaptada y combinada con otras, según los fines y el contexto situacional y sociocultural en el que se realiza cada investigación, creación y/o proceso pedagógico. De ahí que no se trate tanto de técnicas prefijadas, sino de estrategias metodológicas que requieren ser especialmente diseñadas y readaptadas (Citro y Equipo 2016).

En un sentido similar de apertura, la apelación a una perspectiva “intercultural crítica” (Walsh 2008) o, como sostiene

Rivera Cusicanqui (2015), a una “episteme ch’ixi”⁸, implica para nosotros ir más allá de los límites de las epistemes de la modernidad/posmodernidad occidental, para indagar y experimentar en diálogo y articulación con otras prácticas de saber-hacer, mitos, rituales y estéticas provenientes de los pueblos originarios, afrodescendientes, asiáticos, pero también de otras prácticas populares híbridas o mestizas, rurales y urbanas, que han sido históricamente deslegitimadas por los saberes académicos.

En suma, esta multiplicidad de antecedentes es parte de una apertura epistemológica-estética-política que apuesta a un mayor pluralismo metodológico en la antropología, para explorar nuevos modos de indagar, encarnadamente y con los/as otros/as, en aquellas problemáticas socioculturales que nos atraviesan, y además, para ensayar colectivamente algunas posibilidades prácticas de transformarlas, orientadas por un horizonte decolonial.

A continuación, reseñaremos entonces el proceso de investigación colaborativa iniciado con los grupos tobas o *qom* de Formosa, y el modo en que integraron algunas de estas estrategias metodológicas de performance-investigación.

⁸ Con este término, Rivera Cusicanqui (2015) caracteriza una *episteme* cuyo poder está en una indeterminación situada, sabiéndose enraizada localmente a la vez que común a la humanidad, tomando lo contrario entre sí y lo complementario; un estar situados que nos permita dialogar y construir mundos comunes posibles y deseables.

INVESTIGACIONES COLABORATIVAS A TRAVÉS DE LA PERFORMANCE –INVESTIGACIÓN

Los talleres sobre danza y memoria con los tobas-qom de Formosa

La experiencia de investigación participativa efectuada entre 2010 y 2014 se constituyó en un proceso complejo, en el que intervinieron diferentes agentes sociales comunitarios, con distintos intereses y demandas, que nos fueron llevando a modificar y reinventar nuestras estrategias. Asimismo, el grupo de antropólogas que participamos también se fue modificando, en parte, debido a las vicisitudes de financiamiento que iba teniendo el proyecto⁹. El proceso se inició en 2010, cuando una de nosotras

⁹ Este proyecto, en 2011 recibió una Mención del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural inmaterial de América Latina (CRESPIAL-UNESCO), aunque no obtuvo financiamiento para su desarrollo. A partir de 2011, sí pudo ser financiado parcialmente con los siguientes proyectos más amplios, del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance de la UBA: UBACYT 2010-2013 "Cuerpos, *performance* y política: Prácticas estéticas en contextos de diversidad cultural y exclusión social"; PIP-CONICET 2012-2015: "Políticas culturales y performances indígenas en la provincia de Formosa y la Quebrada de Humahuaca", y UBACYT 2013-2016 "Performances indígenas y afrodescendientes en las políticas culturales regionales", todos radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, y coordinados por Silvia Citro. Asimismo, en 2015, recibió un premio como "Proyecto ganador de la Convocatoria de Artículos y Proyectos de Investigación de Cultura Pública", del Instituto de Cultura Pública, Ministerio de Cultura de la Nación, lo cual permitió la publicación de un libro colectivo, en 2017.

(Lucrecia Greco), fue convocada junto con otra antropóloga (Luna de la Cruz) por la ONG Gran Chaco, de Ingeniero Juárez, en el oeste de la provincia de Formosa. Esta ONG venía trabajando con una Asociación de mujeres artesanas tobas o *qom*¹⁰ de la zona, quienes según nos informaron, les habían pedido realizar “algún tipo de actividad corporal”, por lo cual la ONG invitaba a ambas antropólogas, también practicantes y docentes de técnicas corporales, a conocer a las comunidades y evaluar la posibilidad de proyectar algún trabajo corporal y expresivo con este grupo de mujeres. Así, al conocer a Susana Segundo, mujer toba entonces presidenta de la Asociación, ella nos manifestó que “las mujeres quieren tener sus danzas”, de “la “cultura, como tenían las *wichí* (otro grupo indígena de la zona), para mostrarlas en el “Festival del Petróleo”; Festival anual provincial que se realiza en Ingeniero Juárez, donde, entre otras actividades, diversos grupos locales presentan performances ante un público mayoritariamente criollo.

Como puede apreciarse, la principal motivación manifestada por Susana en ese momento se relacionaba a la creación de modos de mostrarse como *qom* ante otros,

¹⁰ Los tobas o *qom* del oeste, conocidos como tobas-pilagá o tobas *nachilamolé'ek* mantuvieron una relativa autonomía del estado argentino hasta fines del siglo XIX, cuando sus territorios se vieron invadidos por la instalación de colonias agropecuarias criollas provenientes de Salta y por el avance militar entre 1884 y 1917 (Gordillo 2004). A partir de esas décadas, se inició un proceso de despojo territorial y sedentarización forzada, acompañada por la instalación de misiones anglicanas, durante el cual los *qom* se vieron obligados a incorporarse al trabajo temporario en el ingenio (Gordillo 2004).

especialmente frente al público no indígena que solía acudir al Festival. Susana, concedora de la dinámica de ONGs, nos interpellaba como antropólogas para realizar actividades centradas en la “cultura”, las cuales se encuadraban en la lógica de los “proyectos”¹¹ en los que estaba habituada a participar, como integrante de la Asociación de Artesanas, y que en ese entonces estaba intentando impulsar, para fortalecer así su liderazgo. Después de ese primer viaje, en el que la ONG Gran Chaco apoyó con acompañamiento y hospedaje, el trabajo tomó efectivamente la forma de un “proyecto de investigación colaborativa”, inicialmente llevado adelante por este grupo de mujeres tobas, y por un grupo de integrantes de nuestro Equipo, además de Lucrecia, se sumaron Mariana Gómez, quien había trabajado extensamente en la zona con las mujeres tobas-qom; Silvia Citro, quien había trabajado sobre las músicas y danzas de los grupos tobas del este de Formosa, y Soledad Torres Agüero, quien había desarrollado talleres participativos de video, sobre música y danza, también con los tobas del este de la provincia.

A fines de 2010, acordamos con Susana iniciar el primer taller sobre “danza y memoria” en el Barrio Toba de Ingeniero

¹¹ Entendemos a este tipo de proyectos como “...una combinación de emprendimientos culturales, políticos y económicos [que dependen] de agentes externos tanto como de la población indígena- y que siempre son simultáneamente políticos, culturales y económicos...” (Cunha Carneiro Da 2009:340). Como señala Cunha Carneiro Da y también otros autores (Yúdice 2002; Silva 2009; Greco 2013), la implementación de este tipo de prácticas en el marco de una creciente “onginización” tiende a intervenir cada vez más en la organización y en los procesos de subjetivación de las poblaciones indígenas intervinientes.

Juárez. En esta primera experiencia, si bien la planificación del trabajo se realizó grupalmente, pudo viajar sólo Lucrecia, y participaron las mujeres adultas artesanas del Barrio Toba y también de algunas comunidades rurales de la zona, como Vaca Perdida, La Mocha y La Rinconada. Las principales actividades de este taller incluyeron la recuperación de las memorias de las mujeres en torno a las músicas y danzas de diferentes rituales pasados y presentes, así como la visualización de fotos y videos sobre estas expresiones, producidos por los y las antropólogas que trabajaron en la región chaqueña¹². Posteriormente, se realizaban conversaciones y, en algunos casos, dibujos sobre esas expresiones, como puede apreciarse en el siguiente relato y dibujo realizado por Sandra Pérez, en uno de estos talleres: “En los cuentos de los antiguos como por ejemplo las danza de círculos son los primeros bailes que hicieron como para mover el cuerpo a las personas. Primero tiene que haber una persona que toca un

¹² Uno de los documentales que vimos fue “ÑamaqtaGa ca César (Visitando a César)”, donde se muestra el encuentro entre dos músicos qom, R. Diarte (30 años) y C. González (75 años), en torno al “violín de lata” o nvike, en San Carlos, Formosa (Disponible en: <https://vimeo.com/5232075>); otro fue “Potai Napokna, Colonia La Primavera” de Romualdo Diarte, Juan Carlos Caballero, Clara Sarraute y Soledad Torres Agüero (disponible en <https://vimeo.com/5232705>). Ambos cortometrajes son producto de un taller de video realizado en el barrio Nam Qom, Formosa, para introducir a un grupo de jóvenes maestros tobas en el uso del video como una herramienta de documentación, investigación y transmisión sobre las propias expresiones artístico-culturales, con el fin de producir un material audiovisual didáctico y de difusión para las escuelas y la comunidad. Finalmente, también visualizamos “Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica” (disponible en <https://vimeo.com/12476163>), basado en registros audiovisuales de Silvia Citro, en comunidades tobas del este, entre 1998-2003.

bombo para abrir la cancha donde bailan la gente, los jóvenes debajo de un árbol”.



Figura 3. Ilustración y texto de Sandra Pérez. Título: Danza antiguos (historia).
Círculos. Taller en el Barrio Toba de Ingeniero Juárez, Formosa, 2010.

A través de las conversaciones, los comentarios y dibujos, notamos que la mayoría de las mujeres sólo conocían algunos rasgos muy generales de las danzas del pasado, sobre todo a partir del relato de los y las ancianos, y con la excepción de Susana, solían atribuirles sentidos muy negativos, relacionados a que estas danzas se practicaban en el pasado previo a la conversión cristiana. Así, por ejemplo, una de ellas, Cecilia, nos decía: “no hay más (danzas), porque es malo, no se baila más porque es malo”, del tiempo en que “no conocían a Dios”; y en el caso de Olga, aclaraba que no se practicaban más porque “los misioneros [anglicanos] lo prohibieron”. Como puede apreciarse en la siguiente ilustración y

texto de Rita Reginaldo¹³, esta idea de “desconocimiento de Dios” refiere al Dios de las iglesias cristianas:

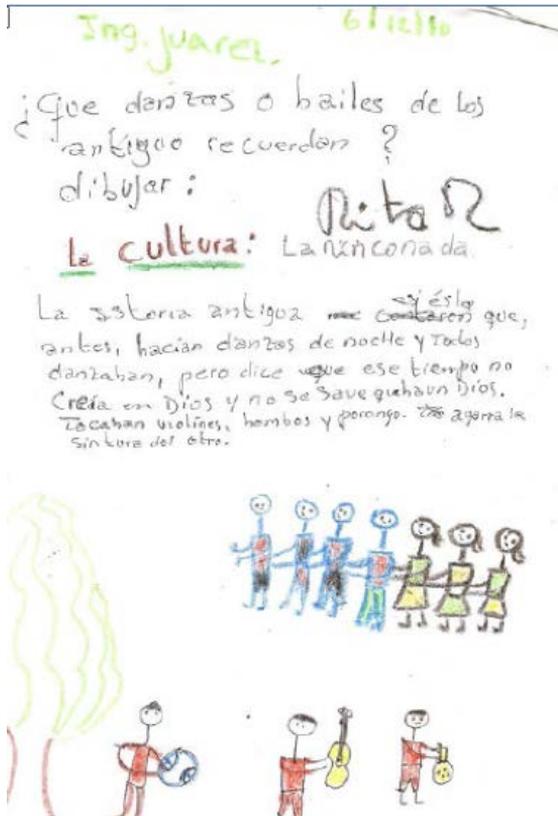


Figura 4. Ilustración y texto de Rita Reginaldo. Título: “La Cultura: La Rinconada. Danzas antiguas”, Taller en el Barrio Toba de Ingeniero Juárez, Formosa, 2010.

¹³ El texto de la ilustración dice: “La historia antigua es esta que, antes hacían danzas de noche y todos danzaban, pero dice que ese tiempo no creía en Dios y no se sabe que hay un Dios. Tocaban violines, bombos y porongo. Agarra la cintura del otro...”

Estas descripciones y dibujos refieren al denominado *nomi* (entre los tobas del oeste) o *nmi* (entre los tobas del este), que fue la danza del pasado más recordada durante el taller, un baile de los jóvenes, que se asociaba al cortejo amoroso y las relaciones sexuales. Según los relatos, luego de las ejecuciones de tambores y a veces también de violines y sonajas, los hombres solían iniciar esta danza y canto en ronda, con sus brazos entrelazados sobre sus espaldas, y luego las mujeres se sumaban a esa ronda, al lado del hombre que más les gustaba. Debido a estos vínculos con la seducción y la sexualidad, el *nomi/nmi* fue especialmente criticado y prohibido por los diferentes misioneros blancos que llegaron a la zona, tanto por los anglicanos como posteriormente por los evangélico-pentecostales. Como puede apreciarse en los dibujos anteriores, y se repitió en la mayoría de estas producciones, en las imágenes se destacaba el círculo y el contacto entre los cuerpos; justamente, este es un rasgo propio de estos bailes *qom* del pasado, que suele distinguirlos de los bailes de pareja, propios del folklore y otros géneros populares criollos (Ruiz y Citro 2002).

Si bien los estudios anteriores habían encontrado algunas similitudes entre los antiguos *nmi/nomi* y algunas danzas circulares evangélico-pentecostales (Citro 2000; Ruiz y Citro 2002), en los talleres, las artesanas no sugirieron la existencia de posibles continuidades, seguramente para no enfatizar los vínculos con ese pasado sobre el que aún pesaban fuertes estigmas. En este sentido, otro elemento a destacar, es que si bien en las comunidades *qom* del este de Formosa, también existían estas apreciaciones negativas sobre el *nmi/nomi*, esto no impidió que algunos ancianos recordaran esas danzas, e incluso que compartiéramos algunos de sus “pasos” y “cantos”, a partir de las

prácticas de participación observante. En contraste, la larga presencia del anglicanismo entre los *qom* del oeste, desde 1930 a 1980, implicó una modalidad ritual que no aceptaba la presencia de danzas en los cultos. Esta experiencia histórica probablemente generó una mayor represión de las memorias corporales de los antiguos rituales, en comparación con los procesos de hibridación que sí favoreció el evangelismo pentecostal desde la década del 1930, entre los tobas del este, así como ciertas ONGs católicas que trabajaron en esa zona, especialmente a partir del retorno de la democracia.

Luego de estos primeros encuentros con las artesanas, un grupo de jóvenes del Barrio Toba, en su mayor parte estudiantes secundarias, también se interesaron por el taller y se sumaron otras dos jornadas de trabajo con ellas. En este caso, además de la expresión plástica y charlas, también pudimos incluir el trabajo corporal, principalmente a partir de las descripciones que conocíamos del *nomi*. Así, junto con ellas realizamos algunos pasos evocando estas danzas antiguas y también improvisando nuevas variaciones. Si bien estas y otras manifestaciones dancístico-musicales aparecían como fenómenos del pasado, eran valorizadas positivamente por las jóvenes, como parte de su propia “cultura”. Con este grupo analizamos los dibujos realizados tanto por ellas como por las adultas y comenzamos a pensar los modos en que la misma historia podía ser contada desde diversas “versiones”. En el discurso de estas jóvenes, el término “cultura” era usado habitualmente, con una valoración más positiva en relación a las propias danzas. Esta generación de jóvenes, a diferencia de las artesanas, ha sido atravesada por la experiencia de la educación intercultural bilingüe, como parte de un proceso

social más amplio de reivindicación de los derechos y luchas indígenas, y en el que cada vez intervinieron con más fuerza diferentes actores sociales, como las ONGs, los y las antropólogos/as y algunos funcionarios estatales que, en las últimas décadas, comenzaron a reproducir los discursos de las políticas multiculturalistas, aunque no sin ambigüedades y contradicciones (Gómez et al. 2013; Citro y Torres Agüero 2015). Finalmente, a ambos grupos les propusimos que continuaran indagando sobre las danzas en su comunidad, para conocer si existían otras versiones y relatos y poder encarar a futuro la realización de “coreografías” en base a estas investigaciones, según la intención inicial que había manifestado Susana.



Figura 5. Talleres de danza y memoria con las estudiantes. Barrio Toba de Ingeniero Juárez, Formosa, 2010. Fotografía: Lucrecia Greco.

En el año 2011, retornamos a Formosa para continuar los talleres, en esa oportunidad viajaron Lucrecia Greco, Mariana Gómez, y Soledad Torres Agüero, quien se dedicó especialmente al registro audiovisual. En este segundo taller, seguimos

trabajando con el grupo de jóvenes estudiantes mujeres, sumándose un joven *qom*, Epifanio Fernández, quien participaba de un grupo folklórico local y en los encuentros nos mostró las danzas “antiguas”, en las versiones que le enseñó su abuelo”. Asimismo, en cada encuentro se fueron sumando otros participantes, por un lado, algunas artesanas adultas que habían participado del taller anterior y, por otro, algunos MEMAs, Maestros de Modalidad Aborigen. Con todos los grupos trabajamos nuevamente a partir de la visualización de filmaciones y fotos, sumando esta vez también la lectura y discusión de algunos fragmentos de textos, escritos por antropólogos y viajeros. Sin embargo, como nos venía sucediendo, solo logramos profundizar en el trabajo corporal con las jóvenes estudiantes y con Epifanio¹⁴.

En el caso de las mujeres adultas, como la experiencia previa del taller evidenció el fuerte estigma en torno a las danzas del pasado, decidimos proponer un encuentro de trabajo corporal que se iniciara con movimientos propios de sus actividades cotidianas, que ellas fueran sugiriendo; y a partir de allí, desplegar posibles variantes lúdicas y creativas, a través de la improvisación corporal. Así, pudimos explorar los movimientos del trabajo en el telar, el lavado de ropa, las prácticas de recolección en el monte, no obstante, siguió siendo resistida la posibilidad de trabajar cualquier vínculo sobre las danzas *qom*.

¹⁴ En el siguiente link de video sobre los talleres de 2011, puede apreciarse la participación de estos diferentes grupos y sus distintas actitudes corporales: <https://vimeo.com/33696885>



Figura 6. *Nomi* en el Taller de danza y memoria, Ingeniero Juárez, Formosa. 2011. Fotografía: Soledad Torres Agüero.



Figura 7. Explorando los movimientos de la vida cotidiana. Taller de danza y memoria, Barrio Toba, de Ingeniero Juárez, Formosa. 2011. Fotografía: Soledad Torres Agüero

En el caso de los maestros, en esa oportunidad se sumaron Amanda García, Gerson Ortiz y Ramón González, quienes se mostraron interesados de participar, especialmente en los momentos de visualizaciones y discusiones. Como nos decía Ramón González, a él y otros maestros le preocupaba especialmente transmitirles a las nuevas generaciones no sólo cómo era una danza, sino también por qué motivos o con qué fines se practicaban y qué significados tenían para la vida de los *qom*.

Posteriormente, realizamos un nuevo viaje en 2013, en el que participaron Lucrecia Greco, Mariana Gómez y Silvia Citro. Luego de varias convocatorias a los diversos grupos que habían venido participando en los talleres anteriores, sólo los y las maestros/as se mostraron interesados en acudir a estos nuevos encuentros. Por tanto, acordamos conjuntamente continuar el trabajo con ellos, así como con otros nuevos maestros y maestras que quisieran sumarse. Este cambio en el grupo de trabajo se fundamentó, por un lado, en que ellas y ellos fueron los más

interesados en continuar la investigación, y por otro, en que Susana, que era nuestro principal contacto con la Asociación de artesanas y con las jóvenes estudiantes, se hallaba en ese momento en plena campaña política para disputar la representación de los tobas en el Instituto de Comunidades Aborígenes de la provincia, y por este y otros motivos, estaba en conflicto con algunas personas de la Asociación de Artesanas y la ONG. Así, frente a esta coyuntura política tensa, decidimos solicitar el espacio de la escuela primaria del Barrio, para continuar allí el trabajo con los maestros interesados. El director del establecimiento se mostró interesado en nuestro trabajo, y nos dio su apoyo, no solo facilitando las instalaciones del establecimiento, sino también permitiendo que los y las maestras *qom* participaran de los talleres, en parte de su horario laboral. Con este grupo, pudimos combinar el trabajo con videos, fotos y textos, y también el trabajo corporal sobre los diferentes géneros musicales, dancísticos y juegos. Es importante mencionar que los talleres de trabajo corporal, por cuestiones organizativas, fueron realizados a contra horario de la escuela, fundamentalmente por la disponibilidad de espacios y también, para no tomar todo el tiempo de los turnos de trabajo de los y las maestros/as. En estos encuentros de trabajo corporal por las tardes, terminaron participando sólo las maestras mujeres y algunos niños, pero no los maestros varones. Allí, las mujeres adultas se explayaron mucho más que en los encuentros generales que incluían a maestros varones, y se mostraron más dispuestas a experimentar en la práctica, con sus cuerpos en movimiento, las diversas danzas.



Figura 8. Fotograma del video del trabajo de taller con los y las maestros/as, por las tardes. Barrio Toba de Ingeniero Juárez, Formosa. 2013. Fotografía: Silvia Citro

Esta dispar participación de mujeres y hombres, evidenció la importancia crucial que adquieren las relaciones de género en las prácticas dancísticas, y sus transformaciones a lo largo del tiempo y los contextos culturales, pues en el caso *toba-qom*, se pasó de prácticas que, como en el caso del *nmi-nomi* permitían la presencia conjunta de hombres y mujeres, dando incluso un lugar preponderante al canto-danza masculino, a asociar la danza fundamentalmente con las mujeres, cuando ésta es “permitida”. Si bien en las iglesias evangélicas *tobas*, actualmente persisten algunos espacios de danza mixtos, en los que intervienen varones, para este grupo de maestras y maestros *qom*, esta experiencia resultaba extraña, por el mayor peso que ha tenido en sus historias de vida la socialización en aquellas iglesias anglicanas que, como vimos, no han permitido las danzas. Además, la misma lógica disciplinante de los cuerpos, prevaleciente en la institución escolar

en la que han sido socializados profesionalmente, habría facilitado la reproducción de aquella matriz dualista que, como vimos, encabalga la dualidad hombre-mujer a la de mente-cuerpo y razón-emoción, y así, legítima que las danzas, como prácticas corporales ligadas a la sensibilidad y las emociones, sean asociadas más con las mujeres que con los hombres¹⁵.

En suma, fue en este espacio de talleres a contra-turno, y entre mujeres, que este grupo de maestras pudo vivenciar otros modos de recordar y pensar la “cultura”, pues se habilitó pasar nuevamente por sus corporalidades las sensaciones y experiencias de movimiento de la propia infancia y de las generaciones pasadas. En los sucesivos encuentros del taller, notamos también cómo la misma práctica activaba el surgimiento de nuevas preguntas y la posterior consulta a familiares y ancianos, sobre las expresiones abordadas. Así por ejemplo, al compartir algunos movimientos de las danzas de los rituales de iniciación de las mujeres, que habíamos podido documentar con los tobas del este, surgieron luego memorias en relación a los mitos y a otras prácticas rituales

¹⁵ En el contexto de las iglesias evangélicas, pero no así de las anglicanas, han existido dos casos de danzas mixtas: desde mediados de la década de los años cincuenta, las danzas de gozo de los ancianos y ancianas, y a partir de los noventa, la Rueda de los jóvenes, la cual generó muchos conflictos precisamente por sus similitudes con el Nmi/Nomi; sin embargo, en ambos casos, no existen contactos corporales entre los performers. En la última década, en las iglesias evangélicas también surgieron grupos de danzas conformados solo por mujeres, que crean sus propias corografías; las prácticas de ensayo y presentaciones de estos grupos han generado un espacio de sociabilidad propio de las mujeres, que a su vez intervino en diversos procesos de empoderamiento, especialmente de las más jóvenes (Citro 2013).

que las acompañaban. Por otra parte, durante las prácticas de taller, también surgieron algunos valiosos recuerdos sobre variaciones del *nmi/nomi*, que no habían sido antes documentadas. Esto nos permitió corroborar una dinámica creativa que Citro (2003, 2006) ya había registrado en las performances de los tobas del este, a través de la participación observante, y que ahora surgía también en el oeste, a partir de estos talleres performáticos. A diferencia de lo que sugerían las breves descripciones de la bibliografía anterior, el *nmi/nomi* no era entonces “un baile” tradicional que se habría reproducido de modo más o menos similar a lo largo del tiempo y los grupos, sino más bien un género performático (en tanto combina expresiones corporales, vocales y de ejecución instrumental) y bastante más amplio, pues fue desplegando diversas variaciones performáticas, fruto de la creatividad de los “canberos” que dirigían el *nmi/nomi* y de los grupos de jóvenes que los seguían (Citro 2003, 2006).

Otro elemento a destacar de estos talleres, es que en el acto de recrear desde la performance algunas danzas, emergían también recuerdos sobre algunos “juegos”, que incluían expresiones sonoras. Una situación similar había surgido con los tobas de este, cuando al rememorar lo que inicialmente llamábamos “danzas” o “bailes”, emergían también recuerdos de los juegos (Citro 2003, 2006). Esto nos demostró, una vez más, que en la experiencia vivida de estos grupos, no tenía sentido escindir las danzas, de las músicas y los juegos, como suele suceder en la lógica clasificatoria impuesta por la modernidad-colonialidad, sino que eran parte de una misma memoria sonoro-corporal, encarnada a través de las sucesivas performances. Así, la demanda inicial de Susana de “mostrar las danzas”, parecía responder más a

las interpelaciones de objetivación y espectacularización de los diferentes géneros de “la cultura”, propias de los procesos de folklorización y las dinámicas de los “festivales”, que al devenir local de estas memorias encarnadas. Por eso, lo que inicialmente se planteó como un taller de “danza y memoria” para producir una presentación artística para un público mayormente blanco, devino en un taller sobre las memorias de las “músicas, danzas y juegos”, orientado a los procesos de enseñanza–aprendizaje intercultural que se dan al interior de las comunidades.

En la conversación final del taller de 2013, una de nosotras les preguntó a las maestras si antes habían intentado hacer una experiencia de este tipo en la escuela, de un taller corporal, y una de ellas, Amanda, nos respondió: “no... ¡ustedes nos hicieron bailar y movernos!”, a lo que contestamos, “pero todo eso era lo que tenían ustedes...”, a lo cual Amanda, nuevamente nos respondió: “pero lo teníamos bien guardadito...” Así, estas estrategias metodológicas basadas en la performance, ayudaron a habilitar el resurgimiento de estas otras memorias encarnadas que estaban bien “guardadas”, silenciadas o invisibilizadas, en este caso, por los efectos de estigmatización que crearon los procesos de colonización, evangelización y modernización. Es importante destacar que junto con estas memorias emergentes, también se habilitó el surgimiento de nuevas afectaciones sensibles y emotivas. Tanto en el trabajo con las maestras como antes con las estudiantes, notamos que durante estas prácticas corporales iban emergiendo sensaciones y emociones ligadas a la alegría, la diversión y el placer, las cuales contrastaban con aquellos discursos religiosos hegemónicos que asociaban las danzas del pasado con la “tristeza” y el “dolor”, como parte de esa ideología

religiosa que criticaba “la cultura de los antiguos”. Asimismo, este tipo de afectaciones también surgieron cuando ensayamos nuevos movimientos, que a veces incluíamos como parte de la preparación del taller. Por ejemplo, en una de las ocasiones en que les propusimos explorar los movimientos de las articulaciones, un movimiento que les resultó novedoso, pues no habían experimentado antes, fue el movimiento circular de las caderas. Esta situación nos llevó a analizar con más detalle qué partes del cuerpo se ponían en movimiento y cuáles no, en las danzas del pasado y en las actuales de las iglesias, así como sus vínculos con los movimientos cotidianos, por ejemplo, en las prácticas de subsistencia y trabajo del pasado y el presente.

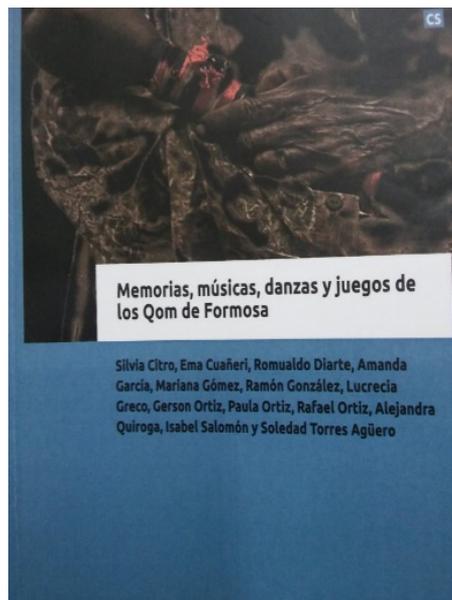


Figura 9. Tapa del libro colectivo “Memorias, músicas, danzas y juegos de los Qom de Formosa”, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017

Para concluir esta reseña, queremos señalar que con este grupo de maestros y maestras, surgió la inquietud de compilar en un libro todos los materiales documentados en los talleres así como anteriormente por los/as antropólogos/as, el cual trataría ya no solamente sobre las danzas, sino también sobre las músicas y los juegos del pasado, dado las continuidades que hallamos en estas prácticas. Por tanto, en 2014, Lucrecia Greco y Silvia Citro viajaron nuevamente al Barrio Toba de Ingeniero Juárez, para trabajar conjuntamente en la compilación de los materiales. Paralelamente, Soledad Torres Agüero y Silvia Citro, retomaron el trabajo anterior que venían haciendo con otros dos maestros y músicos *qom* del este de Formosa, Ema Cuañerí y Romualdo Diarte. Tanto Ema como Romualdo, habían realizado sus propias investigaciones en torno a la música y danza *qom*, inicialmente, en el contexto de la escuela del Barrio de Nam Qom en la que se desempeñan, y posteriormente, en el caso de Romualdo, participando en los talleres colaborativos de video organizados junto con Soledad y otros colaboradores (ver nota 8). Así, tanto Ema como Romualdo se sumaron al proyecto de compilación del libro, lo cual nos permitió realizar un trabajo comparativo entre los grupos *tobas-qom* del este y oeste de la provincia. Cabe destacar que para organizar los capítulos del libro, elegimos describir estas experiencias musicales y corporales, según se iban practicando a lo largo de la vida de una persona, en sus distintas etapas. A diferencia de las clasificaciones analíticas por géneros estéticos, propias de la modernidad-colonialidad, nos pareció importante seguir este criterio que emergió de los mismos talleres y etnografías previas. Este libro en coautoría, finalmente fue

publicado en 2017¹⁶ y fue acompañado de sugerencias pedagógicas, basadas en las actividades realizadas en los talleres. Ese mismo año, fue entregado de manera gratuita a las escuelas y otros miembros de las comunidades que participaron, gracias al apoyo de la oficina de Publicaciones, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Actualmente, comenzamos a trabajar en un nuevo proyecto para realizar ediciones colaborativas en video de diversos cortos documentales, que acompañan y complementan cada capítulo del libro.

PASOS DEL PASADO: UNA ESTRATEGIA DE PERFORMANCE- INVESTIGACIÓN EN MOVIMIENTO

Estas diversas experiencias etnográficas con los *tobasqom*, así como nuestras diversas trayectorias en experiencias de educación popular y trabajo performático en diversos territorios, nos llevaron a diseñar una estrategia metodológica que también retoma ejercicios provenientes de prácticas educativas y artísticas (como el ya mencionado “teatro del oprimido” y las prácticas de “danza comunitaria”), a la que denominamos *Pasos del pasado. Las performances participativas como metodología de investigación de las memorias culturales*. Hemos desarrollado esta propuesta de performance-investigación como taller en diferentes

¹⁶ El libro está disponible para su descarga en: <http://publicaciones.filo.uba.ar/sites/publicaciones.filo.uba.ar/files/Memorias%2C%20m%C3%BAscas%2C%20danzas%20y%20juegos%20de%20los%20Qom%20de%20Formosa%20-%20Interactivo.pdf>

congresos, espacios educativos y artísticos¹⁷, por tanto, consideramos que es susceptible de aplicarse y readaptarse a diversos contextos, como investigaciones colaborativas con diferentes grupos sociales, prácticas educativas o de divulgación, tanto académicas como extra académicas.

Inicialmente, *Pasos del Pasado* surgió de la intención de encontrar un modo novedoso de “comunicar” los resultados de nuestra investigación participativa con los *qom*, que justamente fuera más coherente con el tipo de investigación emprendida; pero luego, al desarrollarse en diferentes congresos, también mostró su potencial como una estrategia para profundizar en la propia reflexividad del investigador/a sobre aquello que investiga, explorando sus propias memorias encarnadas, de manera colectiva. El taller se inicia con una breve introducción en las que

¹⁷ Este taller fue realizado inicialmente en las I Jornadas de Performance-Investigación: Hacia una reflexión socio-cultural de y desde los cuerpos. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Centro Cultural Paco Urondo, Buenos Aires, 15 de noviembre de 2014. En nuestra página web, puede verse un video que sintetiza esta experiencia: <https://vimeo.com/130720322>. Posteriormente, el taller fue presentado con diversas adaptaciones, en Jornadas y Congresos a los que nuestro Equipo fue invitado a participar: las “2das. Jornadas de Investigación: Cuerpo, Arte y Comunicación. Metodologías y métodos”, Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina, 12 y 13 de julio de 2016; I Jornadas Nacionales de Investigación en Ciencias Sociales, Fac. de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, Mendoza, 25 y 26 de agosto de 2016; y el Simposio “Música, sonido, danza y movimiento en América Latina y el Caribe”, del International Council for Traditional Music. ICTM-UNESCO, Centro de Artes Musicales y Escénicas, Universidad de la República de Uruguay, 17-19 de mayo de 2018, Salto, Uruguay, y como parte de talleres libres en la Universidad Nacional de Salta y en el “III Encuentro sin fronteras de Teatro del Oprimido” en Brasil durante el 2017.

las coordinadoras contamos sobre nuestra investigación colaborativa con los *qom*, para luego invitar a los asistentes a realizar un taller performático, interpelados por una pregunta similar a la que impulsó aquella investigación: "¿Cómo bailaban tus abuelos... tus padres... y cómo bailas tú/vos hoy...?. A continuación, transcribimos los cinco momentos que propone el taller, según fueran diseñados inicialmente por Greco y Citro:

Desde el primer momento introductorio, buscamos transformar la estructura disciplinar del espacio académico que divide funcional y jerárquicamente al expositor/docente de su auditorio, proponiendo en cambio una disposición circular que favorezca el acercamiento entre los participantes, a la manera de la experiencia del *communitas* propiciada por muchos rituales indígenas, como era el caso, por ejemplo, del *nmi/nomi* (Citro 2010). Los participantes son invitados/as entonces a tomarse de sus manos en ronda, y a caminar alrededor de una serie de fotos del taller en el Barrio Toba, así como de productos realizados por las artesanas *qom*, dispuestos en círculo en el suelo, mientras las coordinadoras comentábamos la experiencia del taller.

En un segundo momento, proponemos comenzar a explorar y reflexionar sobre un movimiento cotidiano, habitual, y por tanto sencillo de reproducir, como es el caminar. Inspiradas en el trabajo con poblaciones *qom*, para quienes el caminar ha sido una actividad corporal central en su praxis histórica (como cazadores-recolectores-pescadores y luego trabajadores rurales), invitamos a los participantes a caminar primero por el espacio y a reconocerlo con los diversos sentidos, para luego ir ensayando diversas caminatas que rememoraran esta práctica en distintos contextos, e intentar registrar así cómo nuestros

movimientos, percepciones y afectaciones pueden modificarse. Por ejemplo, se propone recordar el caminar en diversas geografías (en la ciudad, el campo, la playa), momentos del día (a la mañana yendo al trabajo, regresando al hogar) o del año (en vacaciones, los fines de semana), o en diferentes actividades (en el trabajo, en una fiesta o en un paseo entre otros).

En un tercer momento, sugerimos explorar cómo bailamos usualmente (en el presente o en el pasado), planteando preguntas acerca de dónde bailamos, cuándo y con quiénes, así como otras más específicas, vinculadas a qué partes del cuerpo se mueven y cuáles no, con qué cualidades lo hacen (velocidad, tono muscular, formas de movimiento y usos del espacio, entre otros), y qué sensaciones y emociones promueven esos bailes. También se le propone a los participantes recordar y ejecutar alguna música que acompañe esa danza, ya sea con su voz y/o rítmicas corporales. Posteriormente, se invita a que aquellos y aquellas que “bailen parecido”, se agrupen y compartan su danza, y que “sin detener el movimiento”, comiencen a conversar sobre qué están bailando. Así, a partir de las preguntas que se plantearon anteriormente en el momento individual, se les pide que resuman en una frase: qué están bailando, en dónde, con quiénes, cuándo, y qué sienten al hacerlo. Luego se invita a que cada grupo comparta su danza y su breve descripción, mientras el resto de los participantes acompaña también activamente esa danza, a la manera de un “espectador” (para retomar la expresión de Boal 980) o de una participación observante (en términos etnográficos).

En un cuarto momento, se repite toda esta última actividad, pero partiendo ahora de la pregunta acerca de cómo bailaban tus abuelos o tus padres. Asimismo, se agrega

otro eje de reflexión, en torno a si esa danza aún se baila o no, y si se ha transformado.

En un quinto momento, luego de que cada grupo comparta las danzas de sus antepasados y sus comentarios, se invita a que cada grupo sintetice sus reflexiones en un afiche, escribiendo y/o dibujando, e intentando profundizar la reflexión, orientada por las siguientes preguntas socio-antropológicas: ¿esa danza representaba a algún grupo socio-cultural, en términos étnico-raciales, de sexo-género, clase o edad...? ¿Qué sentidos poseía... se vinculaba a ciertos valores o creencias? ¿Qué fines sociales habría tenido... qué relaciones de poder (o micropolíticas) implicaba? ¿Qué produciría la práctica de esa danza... o qué consecuencias tiene ese modo de moverse, en las personas, en el grupo, en la sociedad...?.

Como puede apreciarse, se trata de ensayar colectivamente algunas hipótesis explicativas sobre estas danzas compartidas, las cuales podrían profundizarse en investigaciones posteriores. Así, esta estrategia metodológica transdisciplinaria y colaborativa, está dirigida a plantear problemáticas propias de nuestra disciplina, la antropología socio-cultural, teniendo como objetivo aquella recuperación del “punto de vista (y del hacer..., agregaríamos) del nativo”, propia de la etnografía. Para concluir estos talleres, usualmente proponemos realizar una gran ronda, similar al canto-danza del *nmi/nomi* de los *qom*, pero esta vez, ya no se gira en torno a las imágenes de la investigación de las coordinadoras, sino en torno a los afiches producidos por cada grupo, como resultado de una indagación colaborativa. Y mientras giramos en la rueda, se invita a que cada grupo vaya contando sus reflexiones anteriores, sintetizadas en esos afiches, así como otros comentarios o

preguntas que quisiera realizar sobre el taller. Estas rondas dialogadas-reflexivas en movimiento, se inspiran en aquella unión de canto y danza, voz y movimiento que ha sido característica de las performances colectivas de los tobas, pero también de otros grupos amerindios y afroamericanos. Justamente, consideramos que el ejercicio de este otro tipo de performance cultural, desestabiliza aquella disociación típica de la modernidad-colonialidad, entre el acto de hablar-pensar, asociado a un cuerpo más bien en reposo e individual, y el acto de moverse-bailar, más ligado al campo del sentir y la colectividad; siendo esta una disociación que a su vez se vincula a la dualidad mente-cuerpo y sus respectivos encabalgamientos. Cabe agregar que hemos repetido estas rondas colectivas en movimiento en diversas experiencias pedagógicas y congresos, como una estrategia metodológica para poner en crisis aquellas construcciones ideológicas dualistas, y aproximarnos a ensayar otras experiencias posibles de reflexividad y vincularidad.





Figura 10 y 11: Ronda inicial y ronda final en “Pasos del pasado...” | *Jornadas de Performance-Investigación. Hacia una reflexión socio-cultural de y desde los cuerpos*, Centro Cultural Paco Urondo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014. Fotos: Soledad Torres Agüero y Salvador Batalla

REFLEXIONES FINALES

A partir de los diferentes procesos aquí reseñados, queremos señalar algunas reflexiones más generales sobre los procesos de investigación colaborativa, así como de las metodologías que incorporan performances. Una primera cuestión a destacar, como ha señalado Mariana Gómez (2006: 4) a partir de sus trabajos anteriores en la región chaqueña, es que muchas veces “la significación e importancia de los “problemas” que requerirían una investigación-acción, no es homogéneo”, ni al interior del grupo con el que se trabaja ni entre los investigadores convocados, por lo cual debemos atender “a cómo se visualiza un

problema y a cuáles son los “problemas” en los que sí se está demandando una acción...”. Como sostiene Fogel (citado en Gómez 2000: 5), suele existir “una gran diferencia entre trabajar con movimientos sociales que se movilizan en la prosecución del interés colectivo, a través de organizaciones propias con alguna permanencia, formulando demandas al estado y/o otros actores sociales y en donde el objetivo se concentra en el auto-análisis de los miembros, y trabajar con grupos locales, más pequeños, que se identifican de formas más ambiguas o complejas”, como es en este caso una conflictiva historia étnica en común. En estos últimos procesos, puede suceder que “la definición de los objetivos así como los modos de relación de coinvestigación, por momentos resulten más confusos” o vayan transformándose, por las diferencias de expectativas (Gómez 2000: 5). Tal es lo que sucedió en nuestra investigación colaborativa en Ingeniero Juárez, donde las diferentes expectativas de los miembros de esta comunidad y las problemáticas que les interesaban abordar, se manifestaron a partir de la intersección entre las distintas edades, géneros, adscripciones religiosas y también trayectorias laborales. Así, la demanda inicial por recuperar las propias danzas, para mostrarlas en un festival criollo, provino de la coordinadora de un grupo de artesanas que se hallaba en pleno proceso de construcción de su liderazgo político. Sin embargo, esta demanda no parecía contar con el total consenso, las ganas o las posibilidades efectivas de su grupo, pues estas mujeres adultas artesanas, por su historia religiosa y probablemente también por su mayor replegamiento en el ámbito doméstico, se veían más inhibidas de practicar sus antiguas danzas así como también de experimentar nuevos movimientos corporales. En cuanto a las jóvenes estudiantes, inicialmente fueron las que más se interesaron en participar de las

performances del taller, pero en ningún momento manifestaron deseos de mostrar esas danzas frente a un público criollo, como sí pretendía Susana. Así, el proceso de investigación fue mutando en cada viaje, y finalmente, devino en un libro y audiovisual colectivo, orientado fundamentalmente a la enseñanza intercultural, en tanto fueron las y los maestros los que terminaron instalando claramente esa nueva demanda: la necesidad de contar con un material pedagógico que les permitiera conocer mejor y poder enseñar estos temas en la escuela. No obstante, fueron solo las mujeres adultas maestras, bajo ciertas condiciones como el mayor conocimiento del grupo y la ausencia de hombres, las únicas que se animaron “a sacar” esas danzas que, como nos decía Amanda, “tenían bien guardadas” y que querían conocer mejor como parte de su rol profesional docente. En suma, frente a estos complejos procesos de investigaciones colaborativas en los que se manifiesta una diversidad de intereses y problemáticas, las y los investigadoras/es debemos estar lo suficientemente abiertos y flexibles a ser también “intervenidos” por las distintas demandas y posibilidades del grupo, readaptando nuestras estrategias de trabajo. En este mismo sentido, consideramos que estos procesos más ambiguos, cuyos objetivos no quedan definidos a priori, o van mutando y tensionándose en el tiempo, tienen también el potencial de generar fructíferos intercambios entre todas las partes involucradas, abriendo nuevas preguntas, reflexividades y prácticas.

Una segunda cuestión que nos interesa destacar, es que las prácticas de participación observante y los talleres basados en el movimiento corporal y la performance, pueden operar como una vía complementaria a la de la palabra, para reflexionar desde la

misma praxis corporal sobre las problemáticas abordadas, a la vez que favorecen un mayor acercamiento y simetría entre los participantes. Estas experiencias permiten recuperar memorias olvidadas pero también, cuando incluyen el trabajo corporal creativo a través de la improvisación y la composición, posibilitan ensayar movimientos nuevos que suelen promover nuevas experiencias sensorio-emotivas y construcciones de sentido. Especialmente en el caso de las maestras, vimos cómo la realización de estas performances en espacios colaborativos de revalorización de la diversidad cultural, favoreció la emergencia y actualización de aquellas memorias culturales que habían sido deslegitimadas. Asimismo, en el caso de algunas maestras más jóvenes y sobre todo de las estudiantes, estas performances implicaron también la práctica de movimientos relativamente “nuevos”, que si bien eran parcialmente conocidos desde la palabra, nunca antes habían sido practicados desde sus propias corporalidades. Esa práctica corporal generó emociones de alegría y placer, que confrontaban con los discursos religiosos hegemónicos en torno al dolor y la tristeza sobre las danzas del pasado, que sostenían los y las ancianos/as y adultos mayores. Por tanto, en los grupos subalternizados que han estado sometidos a las fuertes presiones de colonialidad/modernidad y a sus concomitantes situaciones de exclusión social y discriminación, estas experiencias corporales de reconocimiento y creación tienen el potencial de operar como prácticas micropolíticas que posibiliten aperturas, cambios o resignificaciones en torno a aquellas posiciones identitarias y experiencias culturales que han sido vividas dolorosamente; y además, pueden promover nuevos modos de sociabilidad y organización colectiva, de ahí también su potencial micropolítico transformador y descolonizante.

Finalmente, señalamos cómo estas y otras experiencias de nuestro Equipo, también “intervinieron” en nuestra propia praxis académica como investigadoras y docentes, y nos llevaron a generar estrategias de performance-investigación como *Pasos del Pasado* que propone la indagación en las memorias personales y sociales de los mismos académicos y/o estudiantes, a través de una reflexión en movimiento que es ensayada, además, colectivamente. De este modo, propusimos otros modos posibles de acercarnos a conocer, comprender y analizar algunas de nuestras prácticas culturales, a partir de la articulación entre corporalidades, sonoridades, palabras y expresiones visuales. Intentamos así metodologías transdisciplinarias y colaborativas que buscan descolonizar y transformar nuestros *habitus* académicos, herederos en muchos aspectos de la modernidad-colonialidad, con su desprecio epistemológico de las corporalidades sensibles y en movimiento, sus micropolíticas disciplinantes, su énfasis en las jerarquías y competencias individuales. Dentro de estas búsquedas, queremos señalar que así como hace varios años atrás con nuestro Equipo generamos aquellas “guías orientadoras” para describir y analizar la corporalidad en la práctica etnográfica, en los últimos años generamos otra guía o, como preferimos llamarlo hoy, un mapa orientador de estas prácticas de performance-investigación en las investigaciones colaborativas, la docencia y la divulgación (ver Anexo 2). Se trata de un mapa en el cual trazamos, una y otra vez, en sus constantes reescrituras y redefiniciones, algunos de los senderos que, creemos, nos acercarían a construir aquel utópico futuro de un horizonte decolonial, aunque sin dejar de mirar y reflexionar sobre aquellos pasados de la modernidad-colonialidad, cuyas huellas y heridas aún nos atraviesan. Por tanto, sabemos que es éste un horizonte que permanecerá siempre

esquivo y en cuestionamiento, siempre en movimiento, pero como decía Galeano, para eso sirve una utopía (aún las metodológicas...), “para caminar... caminamos diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá...”. Y ya para concluir, retomando aquellas epistemes interculturales *ch’ixi* que propone Rivera Cusicanqui (2010, 2015, 2016), queremos recordar un aforismo de origen aymara, citado usualmente por la autora, que hoy también resuena en estos utópicos senderos metodológicos: se trata del “*qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*”, entendido como “una manera de vivir mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro”. Así, *nayra*, que significa ojo y también pasado, es un concepto con el cual se expresa la idea de que tanto en el tiempo como en el espacio, el pasado es el que se encuentra frente a nuestros ojos mientras andamos el presente y hacemos el futuro: “Es un pasado que en su devenir como futuro es capaz de revertir la situación vivida transformándola. Nayrapacha articula conceptualmente memoria y utopía, entendida esta última como algo por venir” (Muyolema, en Bernal Carrera 2007: 139). En suma, es también a partir de este ojo-*nayra* que con sus diferentes sentidos percibe estos otros pasados-futuros, incluidos los de los pueblos originarios y los de nuestras propias memorias encarnadas, que intentamos hoy caminar el presente, para hacer otro futuro, y así renovar las metodologías de nuestras prácticas académicas, pedagógicas y políticas.

ANEXO 1: GUÍAS PARA EL REGISTRO ETNOGRAFICO DE LAS CORPORALIDADES¹⁸

Objetivo: Como ejercicio metodológico, se propone a los/as estudiantes realizar tres registros etnográficos de las corporalidades predominantes en un grupo y/o práctica social elegida como campo de estudio, a partir inicialmente de la observación participante, y si resultara posible luego, de la participación observante. El primer registro es de carácter libre, sin consignas previas; mientras que para el segundo, se propone la siguiente guía, para poder describir más detalladamente los usos de las corporalidades en el grupo social y/o práctica elegida. En un tercer momento, se propone aplicar esta misma guía a la actuación del etnógrafo en la situación de trabajo de campo. Se aclara que según los casos tratados, podrán utilizarse todas o algunas de estas variables (sino se utilizan algunas, se pide especificar los motivos) y también podrá modificarse el orden de las mismas y/o trabajarlas conjuntamente. Finalmente, a partir del análisis de las diferentes descripciones, se propone elaborar algunas hipótesis iniciales que, de continuarse la investigación, podrían ser profundizadas a través de nuevas instancias de observación participante, participación observante, charlas y entrevistas.

¹⁸ Esta guía fue confeccionada en el marco del “Seminario: Antropología de y desde los cuerpos: Teorías y métodos”, que se dictó por primera vez en 2010 en la Fac. de Filosofía y Letras, Carrera de Cs. Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, por S. Citro, como Prof. a cargo, y P. Aschieri, R. Puglisi, M. Rodríguez y Y. Mennelli como parte del Equipo docente. A su vez, esta guía retoma algunas variables desarrolladas con más detalle en los capítulos metodológicos de trabajos anteriores (Citro 1997b, 2009).

Variables de descripción

1) Aspectos perceptibles del cuerpo: Imagen corporal predominante

1.1. Propiedades físicas de los cuerpos, como tamaño, contextura, color de piel

1.2. Tratamientos aplicados: cosméticos, peinados, modificaciones corporales como tatuajes, piercings, y otras tecnologías transformadoras, etc.

1.3. Vestimenta y otros accesorios

1.4. Olores

1.5. Sonoridad (aspectos paralingüísticos como altura, intensidad, ritmo y timbre del habla; otros sonidos corporales enfatizados o invisibilizados).

2) Aspectos dinámicos de la corporalidad: postura corporal, gestualidad y tipo de movimiento predominante:

2.1. Partes del cuerpo utilizadas y forma del movimiento (rectilíneos o curvos, centrífugos o centrípetos, simétricos o asimétricos).

2.2. Cualidades tónicas (grados de tensión muscular)

2.3. Distribución del peso (puntos de apoyo y descarga)

2.4. Velocidad (lento - rápido)

2.5. Direcciones espaciales

2.6. Flujo o Dinámica (cómo se despliega la energía a través del movimiento, carácter ligado-entrecortado, retención-expansión).

3) Modalidades perceptivas:

Usos de la vista, oído, tacto, olfato, gusto, cenestesia

4) Articulaciones entre los cuerpos

4.1. Articulación temporal: vínculo entre tiempo individual y colectivo; duración, fases y toma de turnos.

4.2. Articulación espacial: tipo de espacio (abierto, cerrado, división en zonas), distribución de los cuerpos y distancia interpersonal (proxémica)

4.3. Articulaciones cuerpo-objeto

4.4. Articulaciones cuerpo y discurso verbal: relaciones de neutralidad, reforzamiento mutuo, contradicción, resignificación.

Preguntas-guías para elaborar hipótesis iniciales desde la observación

¿Cuáles de estas variables se constituyen en marcas indicadoras de emociones o estados de ánimo específicos de los sujetos en el contexto del grupo o práctica analizada?

¿Cuáles de estas variables se constituyen en marcas indicadoras (o invisibilizadoras) de roles diferenciales, status y/o jerarquías al interior del grupo o práctica?

¿Cuáles de estas variables se constituyen en marcas indicadoras (o invisibilizadoras) de posiciones de género, grupo etario, y condiciones sociales como clase, adscripción étnica, racial, religiosa, profesional, etc.?

ANEXO 2: HACIA UN MAPA HACIA LA PERFORMANCE- INVESTIGACION

PRÁCTICAS HEGEMÓNICAS de la modernidad-colonialidad	PERFORMANCE-INVESTIGACIÓN en un horizonte decolonial
Predominio de las epistemes y pedagogías del “mundo occidental”.	Interculturalidad crítica: diálogo con modos de saber-hacer de diversas regiones y orígenes culturales (indígenas, afroamericanos, asiáticos, mestizos).
Especialización de los modos de saber-hacer y jerarquización de las relaciones de “saber-poder”.	Interdisciplinariedad y apertura al intercambio con saberes no académicos y/o subalternizados.
Énfasis en la investigación, creación y aprendizaje individual.	Investigación, creación y aprendizaje intersubjetivo y colectivo, con momentos de repliegue reflexivo individual.
Énfasis en la transmisión de contenidos y la reflexión intelectual.	Transmisión, reflexividad y reapropiación intelectual, junto con procesos prácticos performativos que exploren y ensayen transformaciones micropolíticas.

<p>Predominio de la palabra y el logocentrismo</p> <ul style="list-style-type: none"> - Neutralidad afectiva - Uso preferencial de la vista y el oído - “Perspectiva” que resalta la importancia de la observación, la escucha y la distancia como fuentes de “objetividad”. 	<p>Performances multimediales</p> <ul style="list-style-type: none"> - Diversidad de afectaciones - Diversidad de modos perceptivos - Movimientos entre la distancia analítica y el acercamiento participativo.
<p>Micropolíticas del disciplinamiento y la normalización</p> <ul style="list-style-type: none"> - Jerarquías institucionales prefijadas: (investigador-investigado, docente-alumno, conferencista-auditorio; director-actor-público). - Sujeción–fijación de las “identidades” sexo-genéricas, étnico-raciales, de clase, profesionales, etc. - Organización los procesos (especialmente los pedagógicos) en esquemas evolutivos prefijados, de complejidad creciente, con control de los tiempos y fijación de pruebas. - Recorridos prefijados en espacios cerrados, con división funcional-jerárquica en zonas y disposiciones rectilíneas que facilitan el ejercicio del poder. 	<p>Micropolíticas del deseo y las prácticas de libertad y vincularidad</p> <ul style="list-style-type: none"> - Propiciar la horizontalidad y la reciprocidad entre las diversas posiciones institucionales. - Circulación por distintas “posiciones identitarias” para generar empatías y reciprocidades de los puntos de vista. - Imitación práctica, modos analógicos y juego simbólico como parte de procesos reflexivo-creativos que instauran su propia temporalidad colectiva. - Exploración de espacios abiertos (conexiones con el entorno), generación de espacios institucionales multifuncionales, disposiciones circulares que promueven la vincularidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aichino, L., De Carli, M, Zabala, M, Fabra M. 2012. Procesos de activación y valoración del patrimonio arqueológico a través de la Cartografía Social. ExT: Revista de Extensión de la UNC, [S.l.], n. 3: 1-27. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ext/article/view/2870>. (9 de agosto de 2018)
- Araujo, S. 2008. From Neutrality to Praxis: The Shifting Politics of Ethnomusicology in the Contemporary World. *Musicological Annual* 1:13-30.
- Arboleda Gómez, R. 2009. El cuerpo: huellas del desplazamiento. El caso de Macondo. Medellín, Hombre Nuevo Editores.
- Aschieri, P. 2013. Subjetividad en movimiento: reapropiaciones de la danza butoh en Argentina. Tesis de Doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- 2015. Socialização e divulgação das pesquisas em forma preformativa. Trabajo presentado en la VIII Reunião Científica da Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas. Uberlandia, Brasil.
- Aschieri P. y Puglisi, R. 2010. Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales. En S. Citro (org.) *Cuerpos Plurales*. Antropología de y desde los cuerpos. Buenos Aires, Biblos.
- Bernal Carrera, G. 2007. Mujeres indígenas líderes y escuela Política educativa: una reflexión desde la filosofía. *SOPHIA* n 3:115-149.
- Bizerril, J. 2007. O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil. São Paulo, Attar.
- Blacking, J. 1977. *The anthropology of the Body*. London, Academic Press.
- Blázquez, G. 2012. I feel love. Performance y performatividad en la pista del baile. En Citro S. y Aschieri P. (eds.). *Cuerpos en movimiento*. Antropología de y desde las danzas, 291-306. Buenos Aires, Colección Culturalia-Editorial Biblos.
- Boal, A. 1980. *Teatro del Oprimido: teoría y práctica*. México, Nueva Imagen.
- Bourdieu, P. 1991 [1980]. *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- Broguet, J.; Corvalán, M.L.; Drenkard, P.; Mennelli, Y.; Rodriguez M. 2018. Argentina, ¿de dónde sos? Estrategias performáticas y pedagógicas para abordar el racismo, *Revista brasilera de estudos da presença*, Dossier “Artes Cênicas na Escola”. En prensa.
- Butler, J. 1999. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires, Paidós.
2002. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Paidós.
- Carozzi, M. J. 2015. *Escribir las danzas. Coreografías de las ciencias sociales*. Buenos Aires, Editorial Gorla.
- Citro, S. 1997a. *Cuerpos festivo-rituales: Aportes para una discusión teórica y metodológica*. Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata: Universidad de La Plata, 218-223.

- 1997b. Cuerpos Festivo-Rituales: Un abordaje desde el rock. Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- 1998-99. La multiplicidad de la práctica etnográfica: Reflexiones en torno a una experiencia de campo en comunidades tobas. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. 18: 91-107.
- 2000. El cuerpo de las creencias Suplemento Antropológico. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción, Paraguay. 35 (2): 189-242
- 2003. Cuerpos Significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- 2006. El análisis de las performances: Las transformaciones de los cantos-danzas de los toba orientales. En P Schamber, y Wilde G (comp.) *Simbolismo, ritual y performance*, pp. 83-119. Buenos Aires, Editorial S/B
- 2009. Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- 2010. Memories of the "old" aboriginal dances. An approach to the performances of the Chaco Toba and Mocoví. *Journal of Latin American & Caribbean Anthropology* 15 (2): 363-386.
- 2013. Corporalidades indígenas en movimiento. Empoderamientos y disputas en las danzas de las jóvenes tobas, *Quaderns* 29: 131-152.
- 2014. Cuerpos Significantes. Nuevas travesías dialécticas. *Corpo-grafías. Estudios críticos de y desde los cuerpos* 1: 106-126.
- 2015. ¿Y por qué mejor no lo hacemos?: Las performances en movimiento como aporte epistemológico y político para una etnografía desde los cuerpos. Trabajo presentado en el III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador.
- 2018. Desplazamientos y transmutaciones en el Chaco argentino: Entre la antropología, el arte y el ritual. En Giordano, M. (comp.) *Prácticas artísticas y científicas en torno a desplazamientos, visualidades y artefactos*. Buenos Aires, Biblos.
- Citro, S., Ascheri, A., Menelli, Y. y Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance. 2011. El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial. *Boletín de Antropología*, Vol. 25 N.º 42: 103-128.
- Citro, S., Cuañerí E., Diarte, R., Gómez, M., L. Greco, L., García, A., R. González, G., Ortiz, P., Ortiz R., Quiroga, I., Salomón y Torres Agüero, S. 2017. *Memorias, músicas, danzas y juegos de los Qom de Formosa*. Buenos Aires, Secretaria de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Citro, S. y Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance. 2015. *Cuerpo, performatividad y poder en las prácticas académicas: Un ensayo de*

- performance-investigación. Trabajo presentado en el IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Ciudad México, México.
- 2016. Indagaciones colectivas de y desde los cuerpos. Trabajo presentado en el V Encuentro Latinoamericano de Metodología en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales / UNCuyo, Mendoza.
- 2017. Aportes metodológicos de la performance-investigación a los estudios socio-antropológicos sobre los cuerpos. Proyecto UBACYT 20020160100089BA, Inst. de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA.
- Citro, S., Lucio, M. y Puglisi, R. 2015. Hacia una perspectiva interdisciplinar sobre la corporeidad: los habitus, entre la filosofía, la antropología y las neurociencias. En Muñiz, E. (coordinadora) Heurísticas del cuerpo. Una mirada desde América Latina: 97-129. México, UAM y Editorial La Cifra
- Citro, S., Pinski C., Podhajcer A., Rivero T., Batalla S. y Do Brito C. 2018. Pasajes del Ni Una Menos. Reflexiones metodológicas sobre un ensayo colectivo de performance-investigación. Claroscuro. Universidad Nacional de Rosario, Rosario. En prensa.
- Citro, S. y Torres Agüero, S. 2015. Multiculturalidad e imaginarios identitarios en la música y la danza. Alteridades vol.25 no.50 México jul./dic. pp. 117-128.
- Csordas, T. 1993. Somatic Modes of Attention. Cultural Anthropology 8 (2): 135-156.
- 1994. The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.
- Cunha Carneiro Da, M. 2009. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo, Cosac Naify.
- Damasio, E. 2008. El error de Descartes. Editorial Drakontos: Madrid.
- Deleuze G. y Guattari, F. 1994. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Editorial Pre-textos.
- Dussel, E. 2000. Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (comp.), La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas: 41-53. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Elías, N. 2011. El proceso de civilización. S.L. Fondo De Cultura Económica, España.
- Fals Borda, O. 1994. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. Colombia, Tercer Mundo.
- Foucault, M. 1987 [1975]. Vigilar y castigar. Buenos Aires, Siglo XXI.
- 1995 [1976] Historia de la Sexualidad. 1 La Voluntad de Saber. Madrid, Siglo XXI.
- 2001. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. 1982. Pedagogía del oprimido Madrid, Siglo XXI.
- Gardner, H. 2011. Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica. Barcelona, Paidós.

- Guerschman, B. 2007. El cuerpo del investigador como "anotador". Reflexiones acerca del uso de la participación con observación en el trabajo de campo. *Revista Runa*: 27: 79-96.
- Ginsburg, F. 1991. Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village? *Cultural Anthropology* 6(1):92-112.
- Gómez, M. 2006. Una experiencia de investigación participativa con mujeres indígenas. Trabajo presentado en las Jornadas de Investigación /en/desde/para la Acción. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Gómez, M., Greco, L. y Torres Agüero, S. 2012. Notas sobre talleres de danza y memoria en un barrio toba del oeste formoseño. En: *La Pata en diálogo con el Primer Encuentro Sudamericano de Danza y Políticas del Área de Danza del CCC*. Departamento de Artes del Movimiento del IUNA.
- Gordillo, G. 2004. *Landscapes of devils. Tensions of places and memory in the argentinean Chaco*. Duke University Press.
- Greco, L. 2010. *O hábito da criação. Análise de uma experiência de trabalho corporal com mulheres no bairro 31, Buenos Aires*. *Idanca.txt Vol 2*.
- 2013. Políticas culturales y performance en proyectos artístico-sociales: un estudio comparativo entre sectores populares de Buenos Aires y Río de Janeiro. Tesis de Doctorado. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Guber, R. 2004. *El Salvaje Metropolitano*. Paidós, Buenos Aires.
- Hall, M. 2011. *Plants as persons. A philosophical botany*. New York, State University of New York.
- Haraway, D. 2008. *When species meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Hood, M. 1960. The Challenge of "Bi-Musicality". *Ethnomusicology*, 4(2): 55-59. *Iconoclasistas*
- 2018. El mapeo colectivo. En <http://www.iconoclasistas.net/mapeo-colectivo/> (8 de agosto de 2018)
- Ingold, T. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*. London, Routledge.
- Jackson, M. 1983. Knowledge of the body. *Man* 18: 327- 345.
- Kaepler, A. 1972. Method and theory in analyzing dance structure with an analysis of Tongan dance. *Ethnomusicology*: Vol.16, No 2: 173-217.
- Katzer, L. y Sampron, A. 2011. El trabajo de campo como proceso. La "etnografía colaborativa" como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. Nº2. Año 1.: 59-70.
- Kurath, H. 1960. Panorama of dance ethnology. *Current anthropology*. 1 (3): 233-254

- Lander, E. 2005. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: Lander, E. (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO: 11-40.
- Lassiter, E. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press: 15-24.
- Marcus. G. 2008. El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden barroco. *Revista de Antropología Social* Nº17: 27-48.
- Merleau-Ponty, M. 1993 [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Planeta.
- Mennelli, Y. 2009. "Cuerpos que importan" en el contrapunto de coplas del carnaval humahuaqueño. *Revista Avá* Nº 16: 189-209.
- Métraux, A. 1980 [1937]. *Studies of Toba-Pilagá Ethnography (Gran Chaco)*. New Haven, Human Relations Area Files.
- Mignolo, W. 2003. *Historias locales / Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Ediciones Akal.
- Montoya Arango, V., García Sánchez, A., Ospina Mesa, C. 2014. Andar dibujando y dibujar andando: cartografía social y producción colectiva de conocimientos. *Nómadas* (40): 190-205.
- Moya, M. y Alvarez C. 2006. *Panorama de la Antropología Visual en Argentina 1983-2005*. Anuario de Estudios en Antropología Social. Buenos Aires, Ed. Centro de Antropología Social, Instituto de Desarrollo Económico y Social, Antropofagia, 113-143.
- Muñiz, E. 2002. *Cuerpo, representación y poder*. México en los albores de la reconstrucción nacional 1920-1934, México, Porrúa-UAM Azcapotzalco
- Nietzsche, F. 2000 [1901]. *La Voluntad de Poder*. Madrid, EDAF.
- Roa, M. L. 2015. *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.
- Piaget, J. 1964. *Seis estudios de psicología*. Buenos Aires, Ariel.
- Pinski, C. 2018. *Artaud y la Máquina de Guerra Cínica*. Actas de la IV Jornadas de Performance-Investigación: Trans-citando las fronteras del arte y la ciencia. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Podhjaccer, A. 2012. *Sonoridades en movimiento. Las performance de "música andina" en Buenos Aires*. Tesis de Doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. .
- Prieto Stambaugh, A. 2009. ¡Lucha libre! Actuaciones de teatralidad y performance. *Actualidad de las artes escénicas. Perspectiva Latinoamericana*. México, Domingo Adame: 116-143.
- Puglisi, R. 2012. *Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*. Tesis de Doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

- Rabelo M. 2008 M. Merleau-Ponty e as Ciências Sociais: corpo, sentido e existência. En: VALVERDE, Monclar (Org.). Merleau-Ponty em Salvador. Salvador: Arcádia: 1- 23.
- Rapaport, J. 2007. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.
- Rapaport J. y Ramos Pacho, A. 2005. Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica*. Bogotá, Universidad de los Andes: 39-62
- Riaño Alcalá, P. 2005. Encuentros artísticos con el dolor, las memorias y la violencia. *Íconos* 21: 91-104.
- Rivera Cusicanqui, S. 2010. Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa. 1900-1984. La Paz, La mirada salvaje.
----- 2015. Sociología de la imagen. Buenos Aires, Tinta Limón.
----- 2016. Seguir mirando a Europa es apostar por un suicidio colectivo <http://latinta.com.ar/2016/09/seguir-mirando-a-europa-es-apostar-por-un-suicidio-colectivo> (22 de marzo de 2017)
- Rodríguez, M. 2016. Giros de una Mae de Santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Rouch J. 1995 [1975]. El hombre y la cámara. E. Ardévol y Pérez Tolón (ed.) *Imagen y Cultura. Perspectivas del cine etnográfico*. España, Diputación de Granada.
- Ruiz I. y Citro, S. 2002. Toba. *Diccionario Enciclopédico de la Música Española e Hispánicoamericana*. 10 vols.: 308-315. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores de España (SGAE).
- Schechner, R. 2000. Performance. Teoría y Práctica intercultural. Buenos Aires, Libros del Rojas.
- Silva, A.C. 2009. Inclusão social, igualdade e diferença em grupos afro-culturais. Trabajo presentado en VIII Reunión de Antropología del Mercosur. Buenos Aires.
- Sousa Santos, B. 2010. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo, Ediciones Trilce.
- Steil C. y Carvalho I. 2015. Diálogos imaginados entre Tim Ingold e Thomas Csordas. En Citro, S. Bizerril, J y Mennelli Y. (eds) *Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Américas*. Buenos Aires, Biblos: 77-88.
- Taylor, D. 2001. Hacia una definición de performance. <http://www.nyu.edu/tisch/performance>. (18 de agosto de 2018)
- Torres Agüero, S. 2013. Na lavill'llaGá'c qataq nalquii na qarhuo: Apuntes sobre una experiencia colaborativa de video con jóvenes indígenas toba en Formosa, Argentina. *Revista Chilena de Antropología Visual* Número 22: 68-90.

- Turner, T. 1992. Defiant Images: The Kayapo appropriation of video. *Anthropology Today* Vol. 8, No. 6: 5-16.
- Turner, V. 1992 [1983] *The Anthropology of Performance*. New York, Paj Publications.
- Van Dooren, T; Kirksey, E; Münster, U. 2016. Estudios multiespecies: cultivando artes de atencionalidad. *Incertezas*, 3 (7): 39-66.
- Wacquant, L. 2004. *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Walsh, C. 2008. Interculturalidad crítica, pedagogía decolonial. En: Villa W. y Grueso A. (comp.). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá,: Universidad Pedagógica Nacional/Alcaldía Mayor.
- Yúdice, G. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Buenos Aires, Editorial Gedisa

Antropología vial: símbolos, metáforas y prácticas en las calles de Buenos Aires

ROAD ANTHROPOLOGY: SYMBOLS, METAPHORS
AND PRACTICES IN THE STREETS OF BUENOS
AIRES

Pablo Wright¹

M.Verónica Moreira²

Darío Soich³

RESUMEN

Este trabajo introduce el campo de antropología vial cuyos objetivos son analizar la construcción sociocultural del comportamiento vial en general, comenzando con el caso etnográfico de Buenos Aires. Desde una perspectiva simbólica e

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: pwright@filo.uba.ar

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. E-mail: veromoreira175@gmail.com

³Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: dsoich@dspickups.com.ar

histórica, el trabajo, a través principalmente de auto-etnografía y observación participante, explora los sentidos de la conducta vial y sus tensiones con la normativa legal, identificando maniobras clave y los valores sociales que se observan en el "juego de la calle". La investigación etnográfica guiada por las nociones de habitus, ethos y performance, apunta a acceder a los sentidos nativos del hecho vial, reconstruir su normativa práctica, las metáforas sociales compartidas colectivamente, su relación con el ejercicio de la ciudadanía vial y la rebeldía semiótica que la define. Se propone finalmente la utilidad de la antropología vial para el asesoramiento de políticas públicas para la eventual reducción de la alta siniestralidad vial argentina.

PALABRAS CLAVE: Antropología vial – símbolos – prácticas – habitus – ciudadanía

ABSTRACT

This work proposes the field of road anthropology that aims at analyzing the socio-cultural construction of road behavior, beginning with the Buenos Aires ethnographic case. From a symbolic and historical perspective, and mainly through auto-ethnography and participant observation, it is explored the meanings of road behavior and its tensions vis-à-vis legal norms, identifying key maneuvers in the street play, and their associated social values. Guided by the notions of habitus, ethos and performance, the ethnographic research intends to reach the native meanings of road events, its practical rules, social metaphors, its relationship with the practice of road citizenship, and the semiotic rebelliousness that defines it. Lastly, it is proposed the usefulness of road anthropology for advising public policies to reduce Argentina's dangerously high rate of road accidents.

KEY WORDS: Road anthropology – symbols-practices-habitus-citizenship

INTRODUCCIÓN

Este trabajo presenta investigaciones etnográficas sobre antropología vial que desarrollamos como parte del equipo de investigación Culturalia como un primer intento de investigación-transferencia que se halla en una etapa de ordenamiento de sus primeras conclusiones. La organización del trabajo parte principalmente de las investigaciones de Pablo Wright en colaboración con María Verónica Moreira y Darío Soich y por ese motivo la arquitectura textual del mismo expresa el modo en que el tópico fue madurando como agenda de investigación. Así la primera persona que al comienzo se refiere a las iniciales reflexiones de Wright, se funde gradualmente en la tercera, mostrando cómo el trabajo se fue transformando hasta llegar a ser la producción integrada de los tres autores. Se trata de una investigación que aplica la perspectiva antropológica a la cuestión vial, que es un campo de investigación académica en ciernes en la bibliografía académica hispanohablante, cuyo desafío proviene de la necesidad concreta de comprender la complejidad de factores históricos y socio-culturales que desembocan en la alta tasa de siniestralidad vial que exhibe la Argentina y otros países de la región. Asimismo, de proponerla como objeto de investigación antropológica en sí misma. Las dos siguientes secciones irán presentando las vicisitudes del origen del tema, algunos antecedentes del mismo, y el enfoque conceptual que nutrió la mirada etnográfica y la habilitación del mundo vial como campo.

Una tercera sección mostrará esta etnografía inicial del campo vial argentino, reseñando al final algunas líneas generales de análisis del mundo vial, sus dimensiones culturales, y relaciones con lo que se podría denominar la constitución cultural de la ciudadanía argentina.

Insides

Como descubrí hace poco, leyendo la inquietante novela “*Harry Potter and the Half-Blood Prince*”, de J. K. Rowling (2005), sexto hito de la famosa saga del mago adolescente, la autora utiliza una palabra para describir el estado anímico del protagonista que sintetizaba con sugerente detalle cómo vibraban en él los sentimientos y la corporalidad a partir de situaciones concretas de la vida. Esto incluía también los aspectos sombríos que el mago va conociendo de sí mismo, de sus pares y de los adultos. El término al que me refiero es *insides*, y me pareció adecuado por sus ricos ecos semánticos para resumir el sentido general de esta investigación, que abre un espacio tanto conceptual como empírico a la mirada etnográfica poco desarrollado en nuestro país. Así, lo que sigue es un trabajo de reflexión antropológica sobre los *insides* de la forma en que los argentinos, al menos los de Buenos Aires por ahora, conducimos automóviles y caminamos por la calle. Me interesa recalcar esta aparente dimensión “interior” en que nos coloca *insides* porque se opone al nivel de análisis que hacen especialistas del tema y medios de nuestros problemas viales, que enfatizan casi obsesivamente dos dimensiones no menores, pero tampoco excluyentes del problema: la de la normativa (Nino 2005) y la de la infraestructura

material (AGN 2013). El asunto es que estos *insides* no hay que verlos exclusivamente como algo interior, sino que se constituyen en un diálogo abierto, constante y procesual con el exterior, que es la sociedad, la historia y la cultura. Por eso interesa aquí construir una mirada que dé cuenta de los *insides* de la gente cuando camina o maneja, y su relación con niveles más amplios de la vida social. Además, el giro sombrío de la novela nos sugiere esa dimensión negada de nuestra conducta vial, lo que sería la sombra para la psicología profunda; aquello que no reconocemos que existe pero que está, y se manifiesta en cómo llenamos de deseo nuestros movimientos por estos espacios. Hacia el conocimiento de lo explícito y lo implícito, la luz y las sombras de los *insides* viales nos dirigimos ahora, y lo podríamos sintetizar en una travesía por lo micro y macro de nuestras prácticas viales para reencontrarnos con nuestra sombra; una vez hecho esto, estaremos en condiciones de imaginar un modo de modificar creativamente este estado de cosas

Antropología vial

En el origen del tema, siempre pensé en llamarla etnografía vial, fiel al término que, desde fines de la década de 1980, se usa a veces como sinónimo de antropología, y en honor de su potente dispositivo metodológico, el trabajo de campo etnográfico. Durante los primeros años de la investigación (c. 2000) que fueron muy fragmentarios, preliminares y tímidos por la inexistencia de bibliografía que me diera apoyo conceptual y, por qué no decirlo, de legitimidad académica --dada mi especialidad en la etnografía indígena del área chaqueña argentina-- fue un plan piloto de

etnografía vial que partía, como se verá después, principalmente de mis propias experiencias comparativas como peatón y conductor en la Argentina y los Estados Unidos. Mi campo oficial era “el Chaco”, producido institucionalmente por la tradición académica, pero después de la experiencia de vida cotidiana en otro país muy distinto, poco a poco un nuevo campo fue emergiendo, así como las posibilidades epistemológicas y metodológicas de que adquiriera entidad como tal. En esos momentos los discursos disciplinarios de la etnología y sus gustos por lo indígena y lo no-occidental y de la antropología social/cultural por la sociedad contemporánea, lo urbano, la modernidad y el capitalismo, se fusionaban en mi estructura ontológica de sujeto-etnógrafo, para dar paso a lo que Bob Scholte denominara “nuevas reglas de percepción” (1981:176) dadas por ese campo vial al que la dialéctica de la vida me llevó a visibilizar.

El uso del tropo antropología vial solo surgió al redactar un artículo periodístico (Wright, 2007) en donde consideré ese término como más comprensible para el público en general. Después de escrito, encontré algunas referencias al término utilizadas en España, en especial los trabajos del investigador catalán José Olives Puig (2005) quien menciona tanto los términos “antropología viaria” como “vial” para desarrollar un análisis multivariado de prevención de accidentes de tránsito, los que dieron lugar a investigaciones interdisciplinarias empíricas en Cataluña para instituciones oficiales (Sauret Pont, 2004). Asimismo, localicé trabajos interesantes sobre capitalismo, violencia, tránsito y cultura en Montevideo (Rossal, Egaña y Folgar 2004; Fraiman y Rossal 2006, 2007, 2008) que observan aspectos de la economía política de la sociedad que se relacionan con este

fenómeno en Uruguay, aunque conceptualmente se puedan ampliar a cualquier universo vial de la sociedad moderna contemporánea. Estas obras proponen perspectivas que entran en sintonía conceptual antropológica con las ideas analizadas en este trabajo, principalmente la perspectiva de totalidad social dentro de la cual es necesario abordar los fenómenos viales como producto de relaciones sociales donde la sociedad se reproduce en la circulación de bienes, objetos y personas y no solo en el énfasis en la infraestructura, en los aspectos técnicos o psicológicos⁴. Desde una óptica aplicada que enfatiza los aspectos educativos, Lauro Paulette también desde Uruguay realiza investigaciones y elaboraciones pedagógicas sobre seguridad y educación vial para entidad gubernamental Unidad de Seguridad Vial (UNASEV) (Paulette 2006, Balián y Paulette, 2009). En cuanto a investigaciones en la Argentina desde las ciencias sociales, existe un estudio de gran profundidad (Geldstein y Bertoncello, 2006) que se dirige a dilucidar a través de metodologías cualitativas y

⁴ Estos autores también desarrollaron una tarea de análisis antropológico del proceso de surgimiento de los estudios viales en Uruguay y las tensiones y disputas existentes en el campo vial, al que conciben como un emergente aún débil de los campos sociales de la salud y de la seguridad. Como se observará, existe una diferencia entre qué clase de actores integran el campo vial para estos autores, y lo que se señala más adelante en nuestro trabajo. Por otra parte, los autores muestran interesantes datos etnográficos sobre este proceso, y el rol ambiguo que para los campos de la salud y la seguridad tienen en Uruguay las investigaciones antropológicas y, en general, desde las ciencias sociales, donde están en disputa los criterios de legitimación del saber, en un entramado complejo de relaciones de poder institucionales y profesionales (Fraiman y Rossal 2010).

cuantitativas aspectos demográficos y sociales de accidentes de tránsito, orientados a mejorar la salud colectiva de la población. Se trata sin dudas del estudio más completo hasta la fecha de su tipo, el cual a su vez cubre varias regiones de la Argentina⁵.

Finalmente, la idea en este trabajo no es acuñar una nueva rama de la antropología sino brindar un detalle del tipo de espacio en donde esta práctica de investigación dirige sus instrumentos conceptuales y metodológicos. Es de destacar sin embargo un aspecto lingüístico que tiene repercusiones conceptuales para habilitar estas investigaciones, y es el hecho de que en castellano existe el adjetivo *vial*, que cubre un amplio campo semántico que no existe, por ejemplo, en inglés. La voz *road* es lo más cercano a *vial*, aunque su semántica sería mucho más restringida. Al buscar datos sobre una posible *anthropology of the road* o una *road anthropology* aparecieron unos pocos trabajos que se restringen al efecto social de caminos y rutas o el rol de ellas en la delimitación de territorios, tanto en países centrales como periféricos (Dalakoglou 2010, 2017), al efecto político, social y cosmológico de la construcción de rutas en la modernidad periférica africana (Masquelier 2002); o bien a las *traffic cultures* (Yazici 2013) y sus relaciones con estructuras de desigualdad capitalistas que se reproducen en los sistemas de transporte y en las dinámicas de tránsito. Más cercano al espíritu de este trabajo se hallan los análisis del antropólogo Manuel Delgado sobre imaginarios urbanos y la cultura de las calles (2007). Desde la sociología, la geografía y los estudios culturales hay una convergencia disciplinar en donde la antropología vial podría

⁵ Provee datos de Buenos Aires, Mar del Plata, Rosario, Reconquista y Resistencia.

encontrar interlocutores afines, especialmente en los estudios de movilidad (por ejemplo, Giucci 2007, Imila, Jirón e Iturra 2015, Harvey 1989, Gutiérrez 2012, Zunino Singh, Giucci y Jirón 2018) que se interesan por tópicos como el automóvil como objeto cultural, las transformaciones del espacio en la posmodernidad, el sistema de transporte, modos experiencias de viaje, accesibilidad, materialidades, etc. Los trabajos sobre movilidad poseen variadas perspectivas conceptuales desde las más estructuralistas, funcionalistas, materialistas, hasta las más fenomenológicas y pragmáticas. Si bien lo vial no aparece en esos estudios, como foco central, si se lo aborda como parte de un conjunto mayor de tópicos incluidos en la genérica y emergente categoría conceptual de la movilidad. Esta breve síntesis brinda un panorama dentro del cual la antropología vial podría ubicarse incluida en los estudios sobre la sociedad y la cultura actuales. Como se observará, el enfoque conceptual aquí desarrollado pondrá atención en las relaciones que existen entre práctica, símbolo y cultura, dentro del marco de la historia argentina, anclado en la mirada etnográfica del campo vial

Si bien el espacio vial de las sociedades contemporáneas parecería tener características peculiares, algunas de las cuales se mencionarán más abajo, no hay que confundirse y creer que ahora se está frente a un nuevo tipo de antropología. De ningún modo; por suerte, creo, es más de lo mismo, solo que ahora nos encuentran literalmente en la calle, tratando de imaginarnos qué hubieran hecho acá los míticos Malinowski, Boas o Evans-Pritchard al tratar de cruzar una bocacalle, o manejar en pleno centro de una ciudad argentina, y sobrevivir para contarlo!

Los tiempos míticos: el origen de la pregunta

Podría afirmar casi con seguridad que fue el “azar de los viajes”, como diría Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* (1992 [1955]:39) lo que desencadenó esta investigación. Más precisamente el azar de dos viajes al mismo país, Estados Unidos, llevados a cabo en diferentes épocas. Uno realizado por mi padre para hacer estudios de posgrado en biología a mediados de los ‘50 y otro el mío a principios de los ‘90 para hacer lo mismo, pero en antropología. ¿Coincidencias, azares, sincronicidad, memoria familiar? son sólo palabras para designar contingencias que escapan a nuestros modelos occidentales de análisis causal – aunque se entrevea parte de la magia transtemporal del habitus operando a través de designios no lineales que atraviesan hasta los cuerpos y espíritus más opacos.

Lo cierto es que la génesis de esta investigación en antropología vial se debe al efecto que estos dos desplazamientos por el espacio geopolítico provocaron en la cultura de mi familia y en mi formación como antropólogo y, lo que es más importante, en mi auto-percepción como ciudadano argentino.

Veamos los detalles etnográficos. Durante el primer viaje de estudios, mi padre por primera vez compró un auto y tuvo que sacar el registro estadounidense de conductor. Esta residencia por casi dos años en Ann Arbor (Michigan) hizo que tuviera que aprender y ejercitar las normas de tránsito de ese país y someterse al juego de premios y castigos que este sistema imponía. De regreso en Argentina, y durante los siguientes años, tanto mi hermana, mis hermanos como yo recibimos de modo indirecto, en charlas informales, comentarios espontáneos y quejas amargas, lo

que podríamos decir un incipiente “análisis comparativo de prácticas viales argentino-estadounidenses” cuya autoría podía atribuirse a nuestro padre, y sus lugares de ejecución eran tanto la casa como el auto. En especial durante los viajes por la ciudad o en rutas, escuchábamos sobre todo las diatribas y “correcciones” que él hacía sobre la performance de sus compatriotas conductores. Y la norma ideal de comparación era, como podríamos imaginarnos, la que conociera y practicara en el gran país del norte. Mi socialización como conductor fue muy temprana, originada en la influencia y estímulo de mis hermanos mayores, Jorge y Gustavo, lo que desembocó en que ya a los 15 años manejara con relativa seguridad --siempre acompañado de alguno de ellos, por las dudas. De esta forma, lo que podría llamar una “sensibilidad vial crítica” se fue conformando en patrimonio de nuestra familia el que, con el correr del tiempo y la reproducción social, se fue transmitiendo a los hijos e hijas de mis hermanos, y también más tarde a mis tres vástagos. Mi hermana mayor Alicia, si bien no maneja, tiene cuatro hijos que también comparten esta “fiebre vial”. Entonces, viajar en auto con algún miembro del clan familiar y/o sus descendientes, es como participar de un mini-congreso sobre normas de tránsito que puede adquirir la gracilidad de una bendición colectiva como transformarse en un encuentro de parientes estresados que no se toman vacaciones de una extraña vocación crítica.

A pesar de la pedagogía paterna, mi forma de manejar como conductor combinó parte de ese ajuste a las normas, al sempiterno guiño para doblar, al acatamiento casi protestante a la dictadura de los semáforos y, a veces, la generosidad en dejar pasar al peatón en la bocacalle, junto con la indisciplina más desenfrenada.

Recuerdo como si fuera hoy, cuando tenía entre 18 y 20 años haber andado repetidas veces por la Avenida del Libertador, en el trayecto del conurbano bonaerense de Vicente López- San Fernando a 110 km tranquilamente, como quien pasea por el turístico Tigre un domingo a la tarde. Jamás se me ocurrió pensar entonces que esos carteles redondos, con varios círculos concéntricos y un número gigante en su interior, eran para todos, y en ese momento para mí, indicándome las velocidades máximas permitidas. No, estos redondeles estaban equivocados, la velocidad permitida para mí era *a la que iba*, la que se me antojaba en ese momento y no otra. Ningún cartel me iba a *decir a mí* a qué velocidad tendría que circular; ¡justo eso faltaba! Me acuerdo también que llegar a las bocacalles era una lotería, una expedición al Far West, donde la suerte estaba echada al milímetro, en la confrontación con el otro –si lo hubiera—por ver quién podía pasar primero. Nada sabía y me eran totalmente ajenas las normas de precedencia en estos cruces dictadas por la autoridad competente⁶. Más de una vez me salvé de chocar y ser chocado gracias a la habilidad propia y/o ajena para esquivar autos indeseables que competían por un espacio vital.

Las vueltas de la vida me llevaron a enfrentar una máquina de *multiple choice* en una de las oficinas para sacar la *Driver's License* en Filadelfia, en el estado de Pennsylvania (EEUU), cuando viví tres años haciendo los cursos para el doctorado. Como había expirado el registro internacional que había sacado en el Automóvil Club Argentino (ACA) en Buenos Aires, me tuve que

⁶ O había sufrido una amnesia selectiva que filtraba estratégicamente lo aprendido.

someter a este examen, que era muy raro para mi espíritu porteño, acostumbrado mucho más a la burocracia cara-a-cara que a un dispositivo sin alma que buscaba detectar alguna falla en la armadura de mi lógica vial. Pues bien, sintiendo la presión de la fila de polacos, chinos, coreanos, hindúes, rusos, portorriqueños y alguno que otro local apilados detrás de mí, todos hablando al unísono en una Babel espontánea, fallé en el examen y tuve que darlo de nuevo al tiempo. Para eso, elegí otra sede más tranquila en Media, un suburbio calmo al oeste de la ciudad y, ayudado moralmente por un amigo argentino, pude pasar la prueba, no sin antes recibir el reto del instructor que, en la vuelta de prueba ya dentro del auto, me espetó "*full stop, sir*", al llegar a una supuesta bocacalle y frente a un inmenso cartel rojo de STOP, en donde yo solo había frenado un poquito fiel a mi indisciplina semiótica de origen.

A esto debo añadir, como nota paralela que refuerza la idea del poder del habitus como la influencia de vida de nuestros mayores que pasa a nosotros como un manto invisible, pero omnipresente, que mi padre también había reprobado su primer examen de manejo en EEUU y que a duras penas tuvo éxito en la segunda oportunidad! Después de pasar la prueba me sentí una especie de Gardel en el exilio, que tuvo que ajustarse a las normas viales locales, so pena de altas multas, control policial muy estricto in situ, aumento de tarifa del seguro por accidentes, y también el control moral de los demás conductores y peatones. Varias veces estacioné mal en Filadelfia, a veces tomando ventaja de algún centímetro robado al spot del otro auto, o sin entender muy bien el cartel que anunciaba hasta dónde se podía estacionar; no obstante, me jugaba y dejaba el auto igual. El castigo automático

de la multa por correo fue aleccionador y el peso de la ley sobre el bolsillo alcanzó a disciplinarme de una vez para toda la estadía en ese país.

Regreso sin gloria

Después de casi tres años de manejar en las calles de Filadelfia, y otras grandes ciudades estadounidenses, debo confesar que a mi alma vial le resultaba muy “fácil” manejar allí, y reconozco la cuota total de etnocentrismo que pongo a esta aseveración. Es que, comparativamente, andar en un medio donde los comportamientos viales vis-a-vis los porteños resultaban muy predecibles, era muy relajado, me sentía libre y hasta sentía placer en obedecer los carriles, las diversas señales del camino, y hasta “disfrutaba” de avisar con tiempo a los compañeros de ruta cuál iba a ser mi próxima maniobra. Todo esto tenía, a mis ojos argentinos, una aureola de utopía concreta que me costaba aceptar como existente en alguna parte.

El regreso a las calles de Buenos Aires fue duro. Me costó adaptar mi habitus semi-domesticado al sistema estadounidense de nuevo al de mi lugar natal. Y más de una vez, curiosamente como peatón, estuve a punto de no contar el cuento cuando, ingenuamente intentaba cruzar alguna calle con semáforo porque tenía derecho de paso, así nomás, sin mirar si efectivamente autos y colectivos habían interpretado la escena como yo. En una oportunidad me agarraron del cuello y, en un tirón milagroso, zafé del choque desigual con un interno de la línea 60 por la zona de Congreso. Lo más interesante es que, además de agradecer

puntualmente este acto de salvamento, despotricaba contra el colectivero, diciendo la frase utópica lógica, pero inaplicable en el contexto porteño: --pero si yo tenía el turno!!!!

Mientras volvía a tomar contacto con ideas, gestos, normas, emocionalidad, y relaciones de parentesco de los que me había alejado por un tiempo bastante importante —aunque ahora también tuviera nostalgia pero inversa, por la lejana ciudad de la independencia americana, donde a la sazón había nacido Diego, mi tercer hijo—el germen de un proyecto de etnografía vial se iba gestando en alguna parte de mi ontología etnográfica.

El principal dato empírico que me impresionaba era la gran diferencia en el comportamiento vial en ambos países; la experiencia extranjera me había desnaturalizado estrepitosamente nuestro modo de conducir y esa experiencia de estar—allí me había mostrado dramáticamente que otras formas eran posibles. Esa desnaturalización, propia del ejercicio etnográfico, creaba lo vial como campo, como lugar de inquisición etnográfica totalmente nuevo para mí, sin un área cultural y tradiciones institucionales que la crearan, reprodujeran y/o contuvieran como el caso de la región del Chaco, mi locus original de aprendizaje y trabajo profesional como antropólogo. Así, tomé conciencia de que nuestro estilo vial “nacional” si cabía la adjetivación, no se debía a una esencia de la naturaleza argentina, sino a circunstancias históricas, culturales, sociales y políticas concretas, pero que no se habían desarrollado de la noche a la mañana, sino en un largo proceso. Por eso, lo primero que sentí fue que cualquier modificación de ese *habitus vial* llevaría mucho tiempo, y que para empezar por algún lado no había que analizar las normas —que nadie parecía cumplir—sino el comportamiento

actual, real y concreto de los cuerpos y gestos de conductores y transeúntes. O sea, acercarnos al punto de vista –por más “amoral” que fuera– del nativo, es decir, de nosotros. Habría que tratar con los “aspectos materiales de la experiencia” (Stein 1996 citada por Moure 2013) y cómo ésta deja huellas indelebles en la corporalidad, más allá del alcance de cualquier norma o sistema legal abstracto. Definitivamente un giro performativo se hacía necesario para entender con más alcance la conducta empírica de los nativos argentinos. La aparición de lo vial como agenda de investigación pudo producirse gracias a que mi condición de extranjero en Filadelfia me hacía reconocer el habitus vial local “que solo un observador externo y no moldeado /por ese habitus/ tomaría como objeto de conocimiento” (Jackson 2010:74). Ese proceso me dio herramientas para poder objetivar el mundo vial argentino como campo de inquisición antropológica.

Me costó, como adelanté antes, darme permiso a generar un tema de investigación que saliera del perímetro de mi tradicional lugar de campo chaqueño, y en especial la gente con la que había trabajado por más de 15 años, los *Qom* o Tobas de Chaco y Formosa. Pero la atracción por el tema vial era muy fuerte y se me aparecía como algo en lo cual podría contribuir con una mirada particular sobre un área de la vida argentina que manifestaba graves problemas, expresados en un altísimo índice de choques, muertes e invalidez por accidentes de tránsito. Estaría ahora explorando los “prohibidos” ámbitos de la antropología urbana, en principio, aunque lo vial no se manifiesta únicamente en lo urbano; es más, no parece definirse completamente por esa localización espacial, cuando en vez de eso podía quedarme muy cómodo allá “lejos” en el etnológico Chaco. Sin sentir estos tironeos yo mismo,

noté la sorpresa de algunos colegas “urbanos” por haberme vuelto conceptualmente a Buenos Aires y mirarlo etnográficamente con cierto desenfado. Sentía que la división clásica de trabajo en “áreas culturales” era anacrónica y dificultaba el trabajo de nuevos temas por esa suerte de confinación espacial que, como los agujeros negros, también absorbía dentro de sí cualquier creatividad conceptual que traspasara los límites de ese universo institucionalmente conocido.

Tardé bastante tiempo en incorporar este interés como algo aceptado por mí, porque me pasaba lo que decía el etnopsiquiatra Georges Devereux en cuanto a la relación de ansiedad, angustia, y ambigüedad que los antropólogos pueden tener con sus temas/materiales de campo, “yo mismo no estaba preparado para algunas de mis propias ideas” (1977[1967]:15).

La mirada analítica se fue construyendo desde los análisis simbólico-interpretativos que desarrollaba entre los *Qom*, sumados a los tópicos trabajados en la actividad docente en la UBA, donde en la asignatura Antropología Simbólica explorábamos las discusiones antropológicas sobre el lenguaje, el mito, el ritual, la religión y la historia como sistemas simbólicos. En este contexto, el primer hito hacia la antropología vial vino del pensamiento proteico del filósofo Paul Ricoeur acerca de la naturaleza de los símbolos (ver infra) y de Michael Foucault (2010) y su análisis de la doctrina de las “signaturas” en el mundo medieval y sus transformaciones posteriores. Una primera síntesis conceptual-etnográfica fue escrita en 1991 en Filadelfia para la universidad como veremos enseguida. Con esas reflexiones preliminares emprendí mi regreso a la Argentina; sin dudas algo ya había

empezado a cambiar en esa pertenencia etnográfica al Chaco y en mi perspectiva conceptual.

Esquema interpretativo

Un punto de partida que nutrió la perspectiva conceptual es la premisa de que “no es posible un modo de existencia no simbólico y aún menos un tipo no simbólico de acción” (Ricoeur 1994a:54). Por eso, cualquier conducta humana a ser interpretada etnográficamente debe conocer el mundo de sentido que tiene para los actores. No hay sentidos obvios, ni siquiera aquellos asociados con lo más rotundamente biológico. Incluso éstos ya son construcciones socio-culturales y, por ello, productos de la historia. Como se hará evidente a lo largo del trabajo, proponemos acercarnos al comportamiento vial como una conducta simbólica.

Así, la primera visita de Foucault a Filadelfia (Wright 1991, 2017) la hice comparando las actitudes de porteños y filadelfianos frente a las inscripciones de órdenes en general en edificios, calles, carteles, posters, puertas, pisos, ventanas y papeles, como una amplia signatura en la que el mundo social y sus reglas se explicitan. Esto mostró que los primeros no reparamos demasiado en ellas, y que no tenemos una gran inclinación en producirlas, mientras que los segundos parecen hacer descansar sus procedimientos más mínimos en un cuerpo escrito y gráfico de explicaciones que apelan al poder sagrado de la responsabilidad

individual⁷. En cuanto a los signos de tránsito en particular, este análisis comparativo de las signaturas arrojó interesantes resultados. Por una parte, los porteños parecemos transformar los signos, supuestamente con un mensaje literal y transparente, en símbolos, con lo cual se hacen ambiguos y necesitan de una interpretación generalmente sujeta al capricho del intérprete, es decir, del conductor de turno. En tanto los filadelfianos parecen confinarse a la dimensión sígnica del cartel vial, sin mayor trabajo de interpretación o adaptación a la situación concreta. Esta diferencia, que está enraizada en una economía política de la cultura y del estado como construcción histórica, sirvió de estímulo para continuar la investigación una vez de regreso en Buenos Aires.

Me interesó explorar por qué razones los porteños necesitábamos casi siempre interpretar los signos viales en lugar de acatarlos y seguir nuestro rumbo. Por qué existía esa *rebeldía semiótica* que tenía consecuencias bastante negativas para nuestra calidad de vida. Esto se relaciona con la *conducta vial como hecho social*, lo cual nos remonta a la tradición durkheimiana, y a su propuesta pionera de ver los hechos sociales detrás de los símbolos (Durkheim 1992 [1912]: 2) De este modo, la combinación de una visión sociológica y simbólica de la conducta de peatones y conductores, nutrida por la filosofía ricoeuriana (Ricoeur 1965,

⁷ Quizás allí se colara la omnipresente influencia del protestantismo y su culto a la interpretación autónoma de las escrituras, y de la responsabilidad individual frente a ella. El mundo de lo escrito, de las instrucciones escritas, y de cualquier cartel instructivo parece actuar como una segunda naturaleza en esta sociedad, frente a la oralidad creativa argentina frente a lo escrito. Más trabajos comparativos ilustrarán mejor este análisis.

1994^a y b), la sensible fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (1962), los aportes de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu (1977, 1999), la reflexión sobre la vida cotidiana de Michel de Certeau (1984), el análisis simbólico de Victor Turner (1967, 1985), y la geografía crítica de Edward Soja (1989), me ayudaron a armar una red conceptual que me facilitara poner en discurso antropológico prácticas ajenas al discurso normativo nativo y, además, transformar un karma familiar en un tema legítimamente etnografiable!

Un paso importante en el tejido de esta red fue una idea del filósofo Ludwig Wittgenstein acerca de que obedecer una norma es una práctica, y que se da siempre dentro de una comunidad (Wittgenstein 1973:202; Taylor 1993: 47-49). Esto, que parece totalmente claro y obvio no lo era tanto al menos para mí en ese entonces, me permitió concentrarme etnográficamente no en el aspecto normativo en donde el sentido común argentino coloca el énfasis crítico y la energía reformadora, sino en lo que *la gente hacía concretamente*. Esa práctica que, ya en las primeras observaciones de campo, y en el autoanálisis como peatones y conductores, indicó repetidos ejemplos de violaciones de las normas de tránsito, fue muy útil para ir construyendo un aparato interpretativo de esas prácticas que veía en otros y en nosotros/as mismos/as. En resumen: lo importante es lo que hacemos cuando manejamos y caminamos, en su total materialidad pre-reflexiva, conductual y hasta casi teatral. O sea, lo que podríamos definir

como *performance vial*⁸, una actualización in situ y contingente de reglas por las cuales hacemos lo que hacemos aún sin tener conciencia de ello. Ahí debíamos concentrar la mirada etnográfica, en la posibilidad de reconstruir a partir de los datos etnográficos, el conjunto de tropos que integran estas reglas prácticas, intersubjetivamente compartidas, que dan sentido a nuestros movimientos en la calle. Estos movimientos, además, son actos comunicativos y metacomunicativos que “hablan” de cómo está construido el espacio social.

El esquema de análisis de las performances viales partió entonces de las premisas ya indicadas de considerar los *hechos viales como hechos sociales*. Así, la práctica de desplazarse por espacios específicos, definidos y aceptados requiere de la interiorización de pautas y normas; en suma, de una socialización que transmita las reglas que permiten llevar adelante ese juego social. Al ser compartidas, estas reglas son la gramática que posibilita esa comunicación inteligible entre los actores para que los hechos viales puedan ocurrir. Y estas reglas parecen ser la *actualización performativa de las normas viales*, que lleva verdaderamente a la generación de un sistema paralelo práctico de normas, las *normas nativas*, a partir de las cuales sabemos qué hacer en cada situación que puede procesar nuestro *saber vial*. Los *saberes viales* son los conjuntos de conocimientos acerca de las

⁸ Aquí utilizamos el concepto de performance desarrollado en la antropología y la etnografía del habla estadounidense, en las obras de Dell Hymes (1972), Charles Briggs (1988), Victor Turner y Edward Bruner (1986), y Richard Schechner (2003). Los análisis de Silvia Citro sobre performances culturales (2009) también fueron muy útiles para la conceptualización de esta investigación.

prácticas viales y qué corresponde o no hacer en cada situación: lo que podríamos llamar la *etiqueta vial*. Estos saberes derivan de las prácticas cotidianas y de su acumulación a lo largo de la socialización. Si bien teóricamente deben existir diferencias en esta socialización (de acuerdo con variables como clase, edad, sexo, generación, profesión, etc.), en esta etapa del estudio tratamos de detectar aspectos generales de estos saberes viales⁹.

Las prácticas viales, aunque tienen un grado de especificidad y espacio de legitimación propios, deben comprenderse dentro del universo total de las prácticas sociales¹⁰. Estas prácticas tienen una historia fáctica cuya producción/acumulación efectiva a lo largo del tiempo, produce una serie de reglas ad hoc que se hacen parte del *sentido común vial* (expresión ideológica del habitus vial) y que, muchas veces, reemplazan los cuerpos de normas dictadas por el Estado. El sentido común vial es parte del sentido común general, en especial en lo que hace al sentido y prestigio que tienen esas

⁹ En este sentido, los trabajos de Fraiman y Rossal (2007), Yazici (2013), Velázquez (2018) y Kruger (2018) ilustran interesantes líneas de análisis de las relaciones de clase y la subordinación concomitante en las prácticas de tránsito y transporte. Por otra parte, Geldstein, di Leo y Margarido (2011) han explorado las dimensiones de género en la violencia vial.

¹⁰ Esto es importante conceptualmente para el momento de realizar planes de educación vial, en donde se tiene que tener conciencia de que si, por un lado, se promueve el “respeto” a ciertas normas para conducirse en la calle y, por el otro, en otros niveles de la vida pública no hay ejemplos de respeto a normas, la falta de coherencia y ejemplo es el principal enemigo de la consolidación de un “nuevo” habitus vial. Se trata de un sistema; considerar cada aspecto como separado es un error conceptual que puede tener consecuencias frustrantes cuando llega el momento de evaluar el impacto de políticas públicas concretas.

prácticas que en el imaginario colectivo se vinculan con el ethos cultural (Geertz 1983). Esta acumulación, al decir de Bourdieu (1979), produce habitus específicos que estructuran nuevos comportamientos, reproduciendo, aunque con cambios, un modo de *ser en la calle* y de *ser en la vereda* que es necesario estudiar en toda su complejidad, y en su relación orgánica con otros modos de ser en otros espacios.

Los actores viales realizan prácticas de las que no son completamente conscientes. El habitus vial—que es solamente un momento analítico del habitus social más general en la visión de Bourdieu—es ese conjunto de disposiciones que asumen la modalidad de estructuras estructurantes que determinan, forman, transmiten, y a veces modifican, modos de percepción, de categorización de conductas y hechos. En la línea de pensamiento de de Certeau (1984), sería interesante averiguar cuáles serían los rasgos clave de la *retórica pedestre* y de lo que podríamos denominar *retórica automovilística*, en esos espacios practicados que son calles, veredas, rutas, rotondas, ciclovías, cruces peatonales, puentes, etc. Seguramente habría muchos factores comunes identificables, así como rasgos propios de cada retórica que permitirían profundizar en sus principios y contextos.

Los límites de las prácticas viales, en lo que hace a su normativa, están determinados por y relacionados con, la actitud más amplia de los actores hacia la totalidad de las normas que impone el Estado para garantizar la vida social de una comunidad. No son hechos aislados, están intervenculados con las demás prácticas, pero tienen una materialidad discreta por desarrollarse en determinados espacios que tienen umbrales de clausura, es decir, límites fijos donde empiezan y terminan, con propiedades

también particulares (aquí sólo se puede hacer esto o lo otro). En síntesis, se relacionan con el *ejercicio de la ciudadanía* y con la relación de los ciudadanos con las normas estatales y la historia empírica de cómo éstos perciben los costos y beneficios de obedecer el orden legal.

Si el Estado es garante del dictado y la obediencia a las normas es, por eso mismo, el primer ejemplo a seguir. Es el actor principal en la formación de la conciencia ciudadana y en la “reducción” de la ambigüedad que caracteriza la obediencia (o bien el ejercicio) de las normas como prácticas concretas. Volviendo al pensamiento de Wittgenstein, el Estado debería garantizar las condiciones para que no solo obedecer una norma sea una práctica sino también que esta última se adecue lo más posible a la primera. Esa adecuación surge y se manifiesta en el ejemplo del Estado, corporizado en sus representantes en todos los niveles: a más poder, mayor será el impacto del ejemplo sobre el imaginario de la ciudadanía, en una suerte de “efecto mariposa” ineludible. Es más, este ejemplo, sea del orden que fuere, crea las condiciones de posibilidad para la (mayor o menor) distancia que existirá entre la norma y la práctica; es un subproducto de ella, y un efecto básicamente sistémico.

Esta ambigüedad entre normas y prácticas se resuelve en casos concretos merced a la negociación entre actores sociales, dada la aparente vejez o impropiedad de las normas vigentes. En suma, para nosotros actores viales, las leyes son antiguas, abstractas y descontextualizadas; son palabra muerta y, por ello, se las reemplaza por la palabra viva de la negociación en el terreno. Esto sucede en las escenas viales cotidianamente. Y además de ser un acto performativo que requiere un ejercicio de flexibilidad

simbólica importante, es el instrumento de la ciudadanía argentina para la dramatización de sí mismos como seres legales con derechos y deberes, aunque todo esto se sienta como una ficción.

En la negociación vial se observa que los cuerpos de normas, al momento de decidir una conducta particular, se tornan abstractos, carentes de validez. Este hecho es el efecto de la acumulación de prácticas de negociación en el pasado, que desembocaron en la cristalización de habitus específicos para el catálogo culturalmente pautado de las situaciones de la realidad vial.

El contexto mayor de crisis de legalidad, sumado a las crisis económicas que vivió el país, debilitan la aceptación de legalidades abstracta producidas en el pasado por funcionarios, legisladores y políticos, sentidos como “enemigos” por los ciudadanos. Consideramos que son factores que coadyuvan, entre otras cosas, a profundizar la brecha entre las normas y las prácticas. Es como si las normas fueran percibidas como *fósiles legales* creados para otros tiempos que merecen ser desobedecidas por no adaptarse a la dinámica de la vida actual, por un lado, y también porque cualquier esquema normativo de coerción despierta nuestra secular resistencia. Las frases comunes “el Estado me caga”, “los funcionarios son todos corruptos”, entre otras, son expresiones verbales de esa crisis que impide un acercamiento real entre normas y prácticas. La negociación de las normas en cada práctica es el micro ejercicio de la rebeldía ciudadana frente a la historia de las crisis y al carácter “otro” de aquellas, creadas para sujetos

ideales, desde marcos legales ideales, y producidos para prácticas sociales de otros contextos socio-culturales¹¹.

Un estudio de antropología vial debería tener en cuenta estas ideas para poder llegar al entendimiento de *cuál es el juego que se juega en calles*, y *cuál es el sentido que la gente da a sus prácticas*, en relación con las normas escritas que regulan su comportamiento. En relación con esto, una escena etnográfica que comenzamos a investigar como arena privilegiada es el cruce de calles, intentando develar qué clase de encuentros se realizan allí, y cómo podemos derivar ciertas reglas del juego y del ser de la calle que se expresan en esas performances.

Retomando la propuesta de Bourdieu (1999: 23-26), la idea de *campo vial* sería útil como delimitación analítica para poder, dentro de un espacio conceptual identificado, investigar los componentes sociales que integran las escenas en calles y veredas; es decir, el conjunto de actores –individuales, colectivos e institucionales-- en sus interacciones, dinámicas y competencias recíprocas por los capitales específicos del campo. Ahí se llevan adelante juegos particulares que representan el intercambio comunicativo y de capitales que dan forma al mantenimiento simbólico del campo. Este está dado por límites objetivos que estructuran el campo, el cual se compone de todos aquellos espacios, transformados por la práctica en *lugares*, integrados por el conjunto de vías de circulación de vehículos (sendas, calles,

¹¹ Esto puede observarse en el tratamiento diferencial a situaciones de delitos en la tradición de derecho sajón, por un lado, y en el derecho romano, por el otro. Una tradición es pragmática y negociadora, la otra es normativa y rígida. Quizás un giro pragmático en las leyes sería conveniente en esta coyuntura histórica.

avenidas, rutas, etc.) y de peatones (senderos, calles, pasajes, veredas, plazas, etc.). En esos espacios se producen diferentes prácticas que dan vida a la ontología de los espacios viales; allí se los llena de ser, un ser que es social y que expresa el ethos cultural de los actores, y también los clivajes de la estructura social que se expresan in situ en esas dinámicas¹².

LA ETNOGRAFÍA

Con la mirada diseñada por medio y a través de estas reflexiones conceptuales, y la experiencia intercultural en EEUU señaladas arriba, para el trabajo de campo elegimos algunos sitios de observación que consideramos relevantes por la densidad de interacciones que se producen. En primer término, partimos del auto-análisis de nuestra propia experiencia vial para tener cierta idea de cómo encarábamos el juego de calle como conductores, y detectar posibles imágenes, ideas, metáforas u otros recursos expresivos que dieran cuenta del campo semántico en el cual se ubica esta práctica y sus asociaciones de significado.¹³ En cuanto a los lugares in situ, seleccionamos a las bocacalles como locus nodal donde realizamos la observación del comportamiento de conductores y peatones. Esta elección surgió por casualidad cuando hace unos años Richard Freeman, compañero

¹² Aquí el trabajo de Yazici (2013) sobre la estructura de clase performada en los puentes de Estambul (Turquía) son etnográficamente valiosos, así como los de Gutiérrez (2012) para el sistema de transporte en Buenos Aires.

¹³ Sintetizados en los informes de trabajo inéditos de Moreira (2004), Soich (2004a y b), Wright (2004^a y b).

estadounidense de doctorado de Wright, que a la sazón hacía trabajo de campo con jóvenes socialistas en Buenos Aires, le preguntó, después de vivir un año y medio aquí: --che, Pablo después de tanto tiempo acá aún no me doy cuenta a quien le toca pasar primero en las bocacalles! Su asombro por esta pregunta disparó la reflexión etnográfica obligada, ya que puso en el tapete el problema del desconocimiento de las reglas del juego de la calle, y el peso de la naturalización del propio sistema de etiqueta vial estadounidense que le “impedía” darse cuenta de lo que pasaba en nuestras benditas calles. Eso nos sensibilizó para ver esos espacios de intersección como locus primario donde se desarrollan nuestras performances viales en encuentros concretos. Con esta idea, para comenzar elegimos al azar algunos puntos en la ciudad de Buenos Aires y del Conurbano bonaerense. Cuando fue posible, registramos en video estas conductas. Otro sitio, que en su propio desarrollo se transformó en método, fue lo que denominamos *auto pedagógico*, en donde llevamos a cabo observación comparativa en movimiento, filmando desde nuestro vehículo en marcha (respetando las velocidades máximas en calles y avenidas, y otras normas del manual vial clásico), las performances de los otros conductores y sus eventuales violaciones a estas normas. Realizamos viajes en colectivo, para detectar el comportamiento de los conductores y pasajeros en relación con la escena vial más amplia. Llevamos a cabo entrevistas a personas que manejan, inquirendo un mínimo de temas obligatorios, introduciéndolos con la fórmula disparadora que nos espetara Richard: “¿cuándo uno llega a la bocacalle, a quién le toca pasar primero”? Por último, comenzamos a realizar un análisis hemerográfico de las noticias relacionadas con la cuestión vial, en los diarios La Nación, Clarín y Página 12 (Moreira 2007) para identificar el tratamiento

periodístico de este tema, y también la opinión de lectores sobre el mismo.

Sentidos preliminares

Una primera idea que atraviesa nuestro análisis proviene del encuentro de las propuestas ricoeurianas sobre símbolos con la conducta vial auto-observada y registrada de otros conductores y consiste en el siguiente proceso, ya adelantado antes. En nuestra práctica los signos viales parecen sujetarse a un proceso de transformación, los conductores los leen como símbolos. Si pensamos que los signos, por su propia definición son unívocos en su significado, al transformarlos en símbolos, les dan una cuota de ambigüedad que necesita de una interpretación. Esta interpretación surge de la negociación pragmática que establece el conductor en una escena vial determinada, en donde asigna a los signos viales un sentido adecuado para el momento. Esta rebeldía parece tener su origen en que para la gente esos signos devenidos símbolos son inscripciones de poder originadas en el Estado, y por eso cada signo vial es metonímicamente entendido como una parte de ese Estado que, en la visión fenomenológica de la historia argentina, es un enemigo de los ciudadanos. Es un “otro” inmenso, implacable e injusto y por eso la conducta obvia del ciudadano conductor será la de desconocer su mensaje claro y distinto, para dar lugar a una práctica activa contra-hegemónica particular que, desde el punto de vista normativo, sería una transgresión, o en términos foucaultianos, una estrategia de antidisciplina (Soich 2004c). De esta forma, los actores, o sea nosotros, cuando vemos un signo “Pare” o uno que indica una

curva, los leemos como símbolos abiertos a la reinterpretación pragmática. Entonces, la experiencia subjetiva será la de un cartel que si bien dice “Pare”, no es un “Pare” *para mí* en esta situación concreta, *sino para otros*, “porque ahora estoy apurado, me anda mal el auto, realmente no tengo ganas de respetar las reglas o tengo bronca por algo.”

Lo mismo parece suceder con los semáforos, con los peatones que cruzan la calle por cualquier sitio; los ciclistas que van contramano; o los colectivos y/o camiones que por su inercia y tamaño parecen directamente negar la existencia misma de carteles, semáforos o peatones, sin importar su cualidad de signos o símbolos! Aquí la rebeldía sería total¹⁴.

El problema de este proceso de simbolización de los signos viales es que a nivel sistémico la interpretación práctica genera un alto costo de atención del conductor y de incertidumbre acerca del curso eventual del tráfico. Es como si los conductores tuvieran que sostener por sí mismos, como el héroe mítico griego Atlas, en cada acto de negociación y sobre sus hombros el sistema de tráfico y no depositar, como debieran idealmente, toda esa energía en otra parte, dejándose guiar por la transparencia ordenadora de los signos en la calle.

¹⁴ Pudimos utilizar estas ideas de Ricoeur acerca de la transformación de signos en símbolos, que después de un proceso de naturalización por la rutina del sentido social, gracias al trabajo de tesis de licenciatura de Bárbara Russi (1999) quien, en otro contexto realizó una muy valiosa síntesis antropológico-filosófica de este proceso. Su lectura de la obra de Ricoeur “Fe y Filosofía” (1994) influyó mucho en nuestro análisis de la cuestión vial.

La etnografía en las bocacalles nos enfrentó con la kinesis muy dinámica de los vehículos trasladándose por esos espacios de interacción abierta. La primera observación que podemos referir es que los *cuerpos metálicos* de los vehículos actúan como extensiones materiales de los cuerpos carnales de los conductores, lo que plantea la típica asociación metonímica: mi auto es mi cuerpo, lo que hace mi auto lo hace mi cuerpo, si me hacen algo a mi auto, se lo hacen a mi cuerpo; una verdadera Gestalt que habilita la emergencia de una nueva ontología *humanomecánica*. Este proceso es importante para entender entonces cómo la performance de la bocacalle sea también una forma de “presentación del ser en la vida cotidiana” goffmaniana, con todas las implicaciones metafóricas que esto trae aparejado.

La observación y el auto-análisis nos mostró que cuando dos vehículos llegan más o menos simultáneamente a una bocacalle, muy pocas veces sucede que tenga el paso quien viene desde la derecha, como reza el decálogo ético vial que aprendemos a memorizar antes del examen de manejo, o quizás en alguna campaña aleccionadora por los medios. Entonces en el derecho de paso intervienen varios factores no excluyentes que son negociados en el lapso milimétrico del cruce y que suponen, a nuestro juicio, un común código comunicativo sobre qué debe hacer uno cuando llega a ese lugar. El código, que sería entonces parte de ese juego de la calle que intentamos desbrozar, estaría compuesto por elementos como tamaño, velocidad, modelo de vehículo, género y agenda del conductor, acompañantes posibles.

En los cruces se aplica esta *etnofísica*¹⁵ en donde hay una jerarquía más o menos visible de estos elementos; dicho de otro modo, unos son más determinantes que otros. Primero, el tamaño y la velocidad determinan casi dictatorialmente el derecho de paso; si hubiera velocidades dispares, entonces ahí se necesitaría el contacto visual para dar/recibir el gesto de paso. Pero también ocurre que, determinado por su orden del día, el conductor rehúya el contacto visual, y, amparado en el tamaño y la velocidad, acelere para ganar el paso antes de la negociación. Como se ve, cruzar una bocacalle es un acto performativo que envuelve tanto destreza, habilidad, como picardía y creatividad; todo por encima del orden legal que disciplinaría de modo plano y general todas estas conductas, normalizándolas en beneficio de un orden común general.

Estos encuentros tienen todas las variantes que se puedan imaginar. Pero, si hubiera que mencionar un patrón repetible, señalaríamos que se trata de *maniobras estratégicas* que integran un sistema de flujos dinámicos en donde la masa y la velocidad tienen preeminencia. Si hay más de un vehículo esperando cruzar, lo más común es que haya flujos de grupos de vehículos que pasan la bocacalle, sin importar que los de la otra mano hayan llegado

¹⁵ El uso del prefijo etno- de larga tradición en la antropología cognitiva, y, en general en la etnología, nos sirve para entrar en el mundo nativo y explorar sus posibilidades de ser. El etno- actúa como una barrera que nos protege de lo no-etno, es decir, de la visión del mundo occidental hegemónica y científica. Como observamos en nuestros análisis preliminares, el mundo vial argentino tiene características muy peculiares; ellas nos permiten entender mejor lo inentendible de los accidentes, la violencia, la agresividad, y nuestra impermeabilidad aparente a las leyes de la física. En síntesis, en nuestro mundo vial hay una física propia.

antes. Este diagrama kinésico es el más observado en cruces con muchos autos y quizás sea lo que no terminó de captar el antropólogo Richard, ya que el sistema estadounidense de encuentros en bocacalles favorece a rajatabla que quien llega primero *siempre* tiene derecho de paso: pasa uno, luego, otro, y otro y otro, y así sucesivamente. La precedencia es la variable principal, incluso por encima del tamaño y la velocidad, tan caras a nuestra idiosincrasia. Esto ocurre haya o no un signo de Stop administrando el flujo vehicular. De haberlo, la parada es más rigurosa. Nunca se negocia con el otro el derecho de paso, aunque puede haber algún contacto visual meramente informativo, del tipo “sé que estás ahí y yo aquí, todo bien”. La aparente incapacidad de Richard para percibir el juego argentino en las bocacalles parecía deberse a su propio habitus vial que le obstaculizaba entender el sentido cultural de esos flujos móviles.

Nuestros encuentros en bocacalles, por otra parte, parecen guiarse por un *sistema de presencia* que se activa con el necesario protagonismo de un otro en el lugar de encuentro; a partir de allí se da un intercambio de mensajes kinésicos, visuales y hasta verbales, que llevan a una resolución del derecho de paso. Aquí son muy importantes los mensajes a través de la materia metálica en movimiento y del contacto visual. Es casi una metafísica de la presencia que parte de la experiencia performativa del aquí y ahora, muy alejada de cualquier normativa escrita abstracta que se antoja inaplicable para *esta* situación concreta, individual, *mía*. Del otro lado, podemos caracterizar la forma estadounidense como un *sistema de ausencia*, fundamentado en el poder regulador de la norma desde el mundo legal, que no se aparece como abstracto sino sumamente concreto y tangible, sobre todo

en el disciplinamiento casi automático que recae sobre aquel que viole una norma vial. Si bien en esa sociedad hay cuestionamientos al Estado, especialmente en el pago diferencial de los impuestos según la ideología del contribuyente –quienes son antibelicistas suelen no pagar el porcentaje que el Estado gasta en la industria de armamentos, por ejemplo--, el acatamiento de las normas viales, por el contrario, es muy alto.

En las bocacalles desplegamos performativamente nuestro ser ciudadano, representamos dramáticamente lo que se podría llamar *estado de la estructura*, o sea el estado del sistema de ciudadanía en actos cotidianos muy concretos; en síntesis, actuamos nuestra *ciudadanía vial*. Entonces, si debemos estar atentos a nuestras capacidades negociadoras en este sistema de presencia, es porque la estructura tiene ciertas características que nos obligan a ser más pragmáticos que normativos. La ambigüedad entonces parece ser, en la Argentina, un rasgo más general que abarca casi todas las instancias de la relación ciudadano-Estado, y de las propias prácticas de la burocracia estatal y del sistema político.

La *velocidad* parece ser un factor común en nuestra conducta vial, no solo en calles o avenidas sino también en rutas; y también en las veredas, como peatones. La velocidad entonces no es solo una variable de la física, sino, en realidad es un valor, un sentido cultural que, en la propia materialidad móvil del cuerpo en movimiento, se actualiza cada vez, se dice de nuevo tantas veces como ocurra. Se trata en realidad de otro elemento de esta etnofísica que gobierna nuestra conducta vial empírica. ¿Y qué nos está diciendo el andar rápido nativo? Creemos que puede relacionarse con un sinfín de factores, entre los más obvios

estarían la temporalidad propia de un régimen post-fordista capitalista, en donde el tiempo es una mercancía escasa y es absolutamente necesario hacer la mayor cantidad de cosas en el menor tiempo. O como dijera Heidegger, uno siente que “el tiempo se ha convertido en rapidez” (1969: 75). La división de trabajo, por un lado, y la situación económica crítica, por el otro, recalientan la fricción temporal y cómo la sentimos en la piel cotidiana. También es necesario reconocer que existen autos más veloces, y que este ser veloz del vehículo, alentado por las fábricas de automotores que interpretan el sentido común, llegando a la conclusión de que es un valor de mercado la rapidez, apoyada por los avances tecnológicos, que los hacen en teoría más seguros.¹⁶

Esta velocidad, que es una mercancía más del aparato publicitario refuerza, como acto pedagógico, el valor ya instalado en nuestro habitus de la velocidad como hecho social.

Esta exploración por la etnofísica vial nos muestra que hay ciertas propiedades que, aunque no se condigan con el mundo de la física científica, son parte de la epistemología nativa, y pueden resumirse del siguiente modo. La inercia de los vehículos es importante, junto con la velocidad, para ganar los lugares en disputa en la calle o ruta. Por eso, ni la lluvia ni la niebla afectan la velocidad; ésta debe permanecer constante, con lo que tendríamos un interesante principio de “conservación de la

¹⁶ Es importante saber que las terminales extranjeras que fabrican autos en América Latina, y en la Argentina en particular, suelen bajar sus exigencias de seguridad porque no hay control de las autoridades para mantener los estándares de origen. La empresa LATIN NCAP tiene informes muy contundentes al respecto, ver: <https://www.latinncap.com/es/resultados>

velocidad” que hay que respetar a pesar de las condiciones climáticas adversas. Las sinuosidades de los caminos tampoco afectan la marcha. En este mundo, una frenada con el piso mojado es lo mismo que en uno seco, o el mantenimiento de la distancia entre vehículos en la ruta si no hay buena visibilidad. Nada debe afectar la velocidad, factor áureo de nuestro juego vial. De esta forma, ante una frenada inesperada o en la eventualidad de un choque, la etnofísica nada nos dice del impacto sobre quienes no utilizan el cinturón de seguridad o llevan niños en la falda en el asiento delantero o trasero tampoco sin cinturón. Se trataría de un espacio con una física propia que solo muestra su fragilidad cuando el accidente ocurre, irrumpiendo la objetividad ominosa de la otra física, que ignora los laberintos del deseo humano, transformados en conducta social.

Lo mismo sucede con el espacio de la atención al manejo que es inmutable a la teórica distracción que produce hablar por teléfono mientras manejamos. En las escenas viales, observamos repetidamente que los cuerpos metálicos que hablan por celular expresan este estado a través de un comportamiento vago, lento y poco comprometido con el juego de la calle, que requiere de nuestra atención absoluta al intercambio de mensajes entre conductores.

En relación con esto, creemos que, en un plano más sociológico y simbólico, nuestro apuro nos dice algo más profundo sobre este *estado de la estructura*, que estaría relacionado con el modo en que interpretamos nuestro lugar en el espacio social. En efecto, creemos que la forma de manejo en general puede leerse desde la metáfora de la inestabilidad de nuestra posición social que, estando en constante amenaza por la precariedad del sistema

legal, la débil práctica ciudadana y la historia socio-política nacional, lleva a que en el campo vial actuemos este drama por medio de nuestros cuerpos metálicos en calles y rutas, y nuestros cuerpos carnales en veredas y calles. Por eso vemos a nuestros compañeros viales desde una lógica agonística; es como si todos fueran competidores por ganarse un lugar en el espacio de la calle que, en realidad, es nuestro espacio imaginario dentro de la sociedad. Esto genera la pugna por ganar el milímetro, ir más rápido que el otro, apelar a las maniobras más creativas (y seguramente más bizarras para el orden instituido) para asegurarnos un seguro, aunque efímero lugar en el flujo siempre cambiante del tránsito. Y además tenemos que demostrar que somos más vivos, rápidos, ventajeros y cancheros que el otro; eso demuestra nuestro conocimiento de las artes de manejo (en especial en el mensaje de hombres a mujeres, aunque también en el guiño del hombre al hombre), y también cómo cabalgamos sobre la normativa vigente, burlándola y haciendo ese gesto bien visible para los demás. Esta manipulación de las propiedades del espacio vial, si el resultado es exitoso para nosotros, es decir, si logramos ocupar un espacio a costa del otro, muestra nuestra virtud como ciudadanos piolas que burlan un sistema —a través un gesto transgresor a los conciudadanos— que genéricamente son el enemigo de nuestra libertad individual. Se trata de una performance compleja que necesita la mirada del otro para completar su odisea de sentido.

Como se observará, esta metáfora de la inestabilidad es central y multívoca, incluye muchos de los gestos viales más nativos. Al definirse al otro ciudadano como un Otro amenazante, cualquier comportamiento solidario o altruista necesita de un

cambio en la actitud agonística, representando una alta inversión de energía. Esto explica que cualquier maniobra que en teoría resulte de la aplicación literal de las normas de tránsito, como dejar pasar al peatón, o en la bocacalle dar derecho de paso a quien viene por la derecha, genere un gesto de saludo y reconocimiento por parte del favorecido por este acto “magnánimo”. A veces también provoca la bocina de quien viene detrás nuestro, que no entiende por qué detuvimos el flujo móvil y dinámico de las bocacalles, de acuerdo con los principios de la etnofísica vial, hecho que indica que esta parada en realidad altera las reglas del juego de la calle.

Continuando con la idea de la inestabilidad, dada esta situación, otro valor que parece aflorar es la *desconfianza* en la maniobra del conductor Otro, que seguramente querrá, como nosotros, sacar la mayor ventaja de la situación, aunque por derecho le tocara pasar a un otro, o hacer un giro, o cualquier otra cosa. Inestabilidad y desconfianza son valores primordiales del *ser de la calle*, los que integran el sistema moral práctico que rige nuestro tratamiento del prójimo metálico.

En el caso del peatón, parece darse un sistema de caminar rápido que no se rige por carriles imaginarios dibujados en las veredas, y lo importante es mantener un ritmo y, como sucede en las aceras, poder llegar a nuestro destino lo antes posible, pasando a nuestros congéneres como sea, sin importar el contacto corporal, que en nuestra *proxémica* criolla, no representa problema de violación alguna de la distancia interpersonal culturalmente pautada, siguiendo las ideas de Edward T. Hall (1966) sobre antropología del espacio. Al tener menos condicionamientos en la infraestructura material del espacio,

como sí la tienen los conductores, los peatones realizan itinerarios caprichosos, donde el desconocimiento del orden de la cebra para cruzar las calles, la luz de semáforos correspondiente, y hasta el topamiento abierto o sutil del cuerpo del transeúnte que se mueve con una velocidad menor, es un comportamiento repetido.

Si bien no lo trabajamos aun, sería muy interesante poder construir una cartografía de la proxémica vial, incluyendo tanto peatones como conductores, y determinar los umbrales en donde la distancia se colapsa y surgen conflictos que pueden llegar a situaciones confusas, violentas y de gran tensión. Podríamos visualizar aquí, extendiendo las ideas de Hall al campo vial, las distancias mínimas intervehiculares funcionando como verdaderos umbrales interpersonales, donde lo que vemos es el interjuego de las personas-metálicas en el juego de la calle. Personas que tienen sus valores sociales de identidad, honor, estatus, clase, género, profesión, etc. todos incidiendo como variables sinérgicas en el modo en que existencialmente nos *instalamos en-la-calle*, parafraseando a Kusch (1973).

Entonces podríamos enriquecer el análisis pudiendo suponer que en la calle hay muchas más cosas que están en juego que el mero traslado vehicular de un lugar a otro, sino también que este habitar móvil, perentorio, es una total performance que involucra la persona social y, por eso, la puesta en escena de los elementos que la constituyen. En especial, en esta etapa de la investigación lo que pudimos detectar en las observaciones en bocacalles y en el auto pedagógico, es que los ámbitos del honor, la masculinidad, la generación (o sea, las clases de edad), el estatus, y la clase se actualizan en toda la superficie de estos desplazamientos. Es decir, si pensamos que la subjetividad es un

devenir simbólico en donde ciertos diacríticos se fijan, y una vez fijados, se naturalizan, pasando a constituir la arquitectura de la subjetividad social particular, los encuentros callejeros ponen en disputa esos diacríticos. De allí que se haga necesario o el agón de la competencia feroz y a veces unilateral entre conductores, o bien la necesaria negociación del derecho de paso. Se trata de un juego de poder que aparenta ser inevitable, obligatorio y difícil por eso de ignorar. En todos los casos, estos encuentros tienen consecuencias simbólicas, y una de ellas se asocia con el valor del honor, que según nuestra opinión, se pone en juego en la mayoría de los gestos viales que realizamos.

SÍNTESIS

Parecería que el azar de los viajes nos llevó, después de muchos kilómetros y páginas, al *azar de las calles*, en donde intentamos comprender antropológicamente algunos elementos de nuestro comportamiento vial como nativos argentinos. Al presente, durante el transcurso de la investigación, como ya se señaló, adaptamos y elaboramos un conjunto de conceptos, metodologías y experiencias etnográficas para acercarnos al ser del juego de la calle. La confluencia de perspectivas que pusimos en práctica se orienta a la comprensión de los hechos viales como hechos sociales, siendo este nuestro nivel de análisis central. Para determinar de qué clase de hechos sociales se trata, las ideas de campo vial, saberes, retóricas, performances y etiquetas viales, reglas y juego nos ayudaron a introducirnos en el mundo de la calle y la vereda, dejando de lado los obstáculos cognitivos que producen las normas legales que nuestras prácticas opacan. En

este actuar cotidiano somos la sombra que negamos en el discurso; por eso el mero análisis discursivo es insuficiente para entender lo que hacemos como conductores y peatones.

Propusimos también ver la conducta vial, sus metáforas y metonimias, encontrando algunas imágenes y actitudes que sirven para situar este tipo de conducta dentro del orden social argentino. En relación con su alcance, creemos posible que, al menos como modelo, pueda generalizarse a toda sociedad contemporánea de estados nacionales. O sea, es posible vincular tipo de orden social y ejercicio de ciudadanía con los modos en que la gente maneja y camina, sin proponer un determinismo lineal ni unilateral. El campo vial dramatiza en sí mismo los dilemas, conflictos y ethos más generales de una sociedad, y en especial, la distancia que existe entre normas y prácticas, y cómo el estado actúa para administrar la tensión estructural que existe entre ambas. Asimismo, el modo en que manejamos, condensado en escenas viales fractales como la bocacalle, pueden ser diagnósticas del *estado de la estructura*, en especial, la clase de relación que existe entre ciudadano-estado y la forma en que los ciudadanos sienten en su mundo qué relación hay entre deberes y derechos. Como observamos, nuestras prácticas viales pueden ser definidas como de poder y resistencia a un estado de la estructura sentido como injusto, opresivo, arbitrario o desordenado. Pero estos actos se corporizan **a través** de la interacción con otros en la calle y la vereda; o sea, se trata de una protesta, si es que efectivamente lo es, indirecta, que tiene consecuencias significativas para nuestra calidad de vida. No solo es protesta, sino también expresión de inestabilidad y desconfianza por la inseguridad de nuestro lugar en el espacio social. Cuando manejamos, entonces, actuamos la

metáfora, somos inestables, rápidos, agresivos, y tenemos los cuerpos metálicos listos para reaccionar ante la mínima situación en que interpretemos que nuestro honor está en disputa. Aquí entran factores clave como tipo de vehículo y velocidad, pero también género, edad, entre los rasgos más relevantes.

Observamos que, dentro del mundo vial, las propiedades de la etnofísica dan soporte nocional a las maniobras estratégicas que nos muestran las reglas del juego de la calle en su expresión más material –y, por momentos, dramática. Un corto –y todavía muy incompleto– catálogo de estas maniobras nativas nos llevó a las bocacalles, en donde peatones y conductores hacen sus malabares viales para lograr un objetivo común: pasar como y por donde se pueda, para llegar al objetivo. Una de ellas, que marca un conflicto estructural vial es que el vehículo (sea automóvil, colectivo, camión, e incluso moto) siempre tiene derecho de paso frente al peatón. Una consecuencia directa de estos gestos es que en su acumulación infinitesimal por la imitación, el ejemplo y la confrontación con situaciones puntuales decisivas, van conformando la kinesis básica de nuestro habitus vial. Este conjunto de movimientos corporales, sensaciones, emociones se configura en una unidad sensorio-corporal integral¹⁷. ¿Cómo se produce el sentido del juego en calles y veredas? Creemos que los gestos viales de peatones y conductores, en su sucesivo andar por

¹⁷ Aspectos de la corporalidad vial se analizan en Wright (2011). Justamente es en este nivel donde la educación vial debería intervenir para introducir modificaciones socialmente posibles y aceptables, a largo plazo, produciendo lo que Jackson denomina *disrupción del habitus* (2010), en este caso, del habitus vial.

estos espacios los van cargando de sentido y éstos adquieren la categoría de lugares. Los movimientos de los cuerpos metálicos y de los cuerpos carnales –o en palabras de de Certeau, la retórica automovilística y la pedestre-- van construyendo poco a poco corrientes de sentido que se imprimen sobre los espacios, otorgándoles el *ser del lugar*, con ciertas características, rasgos, propiedades y posibilidades. Se trata de una concepción dialéctica del espacio que facilita una metodología de análisis empírico de su constitución¹⁸. Un lugar vial entonces es el conjunto de instrucciones simbólicas que delimitan una potencialidad de ser en el espacio. Entonces, sugerimos que la historia de los recorridos por los lugares actúa como un molde kinésico de los movimientos que cada actor social realice allí. No solo esto, hay memorias kinésicas que se reproducen, activan, o modifican en cada recorrido. Los cuerpos recuerdan cómo se circula por los diferentes lugares (de la calle, la vereda, etc.). Un caso de esta memoria la observamos por ejemplo en una calle de San Fernando, en la zona norte del Conurbano bonaerense, que hasta hace unos 30 años era de tierra. A pesar del pavimento, la gente, tanto niños, como jóvenes y adultos, continúan circulando por la calle como si el tiempo se hubiera detenido¹⁹. Y esto también ocurre en otras

¹⁸ Aquí las ideas del geógrafo Edward Soja (1989) fueron muy influyentes para este trabajo.

¹⁹ Esto nos trae a colación la analogía del “miembro fantasma” en donde la persona a la que se amputa un miembro, conserva la percepción y la sensibilidad de la parte de su cuerpo que ya no está. Aquí podríamos pensar en un aspecto fantasmal que se halla inscripto en el habitus colectivo, en donde la gente que

calles que por alguna razón conservan esa memoria depositada seguramente en un punto intermedio entre el adentro y el afuera, o sea entre la materialidad de la calle y la vereda y la de los cuerpos pedestres que la ocupan –buena solución temporaria para nuestro preliminar análisis ontológico de la calle. Estamos aquí en presencia quizás del poder del *imaginario vial* que, como un mapa intangible pero poderoso, es depositario colectivo del ser del lugar²⁰.

Los movimientos de los cuerpos –sea de la materia que sean— podrían verse a la mirada etnográfica, en bocacalles, veredas, rutas o algún otro lugar vial, no como textos²¹ sino como inscripciones kinésicas que guardan en sí una expresividad sensorial, emotiva, y cognitiva particulares, retomando ideas de Ursula Le Guin sobre la posibilidad de la Zoolingüística²². Son como mapas de cuerpos en movimiento cuyo ondular y ritmo tiene mensajes en múltiples niveles que metacomunican nuestro ethos,

camina por la calle asfaltada, estaría actuando esa memoria kinésica particular, socialmente compartida.

²⁰ Para más detalles, ver Wright (2011).

²¹ Según la conocida metáfora ricoeuriana adaptada por Geertz a la conducta social (1973).

²²En efecto, como nos muestra Le Guin (1987), en esta fantástica rama del saber científico, los estudiosos se preguntan sobre los modos de comunicación y de expresión artística de especies tan dispares como delfines, pingüinos, girasoles, berenjenas, líquenes y hasta rocas, y el ideal de decodificar estos sistemas que ofrecen verdaderos “textos cinéticos” al analista, y que pueden asociarse a posibles y muy especulativos estados sensoriales, emotivos, y cognitivos; también en movimientos imperceptibles, en olores, incluso en el calor corporal.

habitus, y cómo se instala en las performances viales nuestro ser en la calle.

En resumen, cuando andamos por la calle nos pasan cosas; eso que sentimos, pensamos, deseamos y que nos hace reaccionar de determinada manera está situado dentro de un horizonte de sentido intersubjetivo que es un hecho social. Lo podemos compartir, y, en situaciones concretas, lo actualizamos en nuestras performances viales. En este sentido podemos considerar que nuestro sistema de prácticas viales –el que con seguridad puede extenderse a casi todo nuestro mundo normativo-- en vez de ser prescriptivo como teóricamente lo pensamos en nuestra imaginación cultural, parece ser performativo. El primero sería aquel en el cual cualquier evento nuevo de la vida social es incorporado a un orden ya existente; en tanto el segundo opera a la inversa, el orden estructural va siendo construido y vuelto a armar según las circunstancias contingentes de los eventos²³. Esto

²³ Nos inspiramos en las ya clásicas ideas de Marshall Sahlins (1985) respecto a los órdenes simbólicos de inclusión de la historia en Hawai y en Nueva Zelanda. Creemos que éste es un punto clave para abordar la educación vial también, porque el énfasis ahora existente en el orden prescriptivo anula o nos deja ciegos, o nos separa cognitivamente de lo que hacemos en la práctica nosotros. Y esto es algo que a los jóvenes les llega como un mensaje sumamente contradictorio, ya que entre optar por la norma que aprenden en la escuela o los medios sobre conducta vial, es más poderoso el ejemplo de sus otros significantes. Por eso, una buena dosis de interaccionismo simbólico, etnometodología y rituales y performances podría ayudarnos a diseñar programas de educación vial para todas las edades que, además de ser novedosos, podrían llegar a ser muy divertidos por las nuevas performances que aprenderíamos a hacer.

sería el sistema práctico ad hoc por el cual nos regimos en calles y veredas.

Como prácticas simbólicas, las prácticas viales tienen un alto grado de arbitrariedad solo comprensible para una determinada comunidad de usuarios de esos símbolos; es decir nosotros los argentinos²⁴. Esta investigación apunta a identificar el sentido de estas prácticas simbólicas, que está anclado en el proceso histórico argentino, por medio de la etnografía y de la historia. La etapa actual se inició con la indagación etnográfica en sus aspectos más generales; la cuestión histórica ameritará futuras investigaciones, aunque hay valiosos antecedentes en la historia de la modernidad argentina en lo que hace a carreteras y transporte, por ejemplo, Ballent (2005) o al rol del Automóvil Club y al Touring Club en el diseño de políticas públicas viales y de turismo (Piglia (2014) y las características de la modernidad técnica argentina (Sarlo 1997).

El repertorio de conceptos incluidos aquí para empezar a comprender antropológicamente nuestra conducta vial tiene, además, una importancia a destacar, que se relaciona con la posibilidad de dar herramientas para diseñar políticas públicas activas tendientes a mejorar nuestra calidad de vida como ciudadanos. Con el debido espíritu utópico que nos anima, nos parece no solo necesario sino también posible; en ningún caso se trata de un camino sin obstáculos. Con este material etnográfico es posible avanzar en la desconstrucción del sentido común acerca del “problema vial”, y comenzar a verlo como un fenómeno social

²⁴ Un interesante ejemplo de la confusión que plantea el mundo vial local para turistas extranjeros lo trabaja Korstanje (2008).

complejo, cultural e históricamente situado. Esto permitiría la elaboración de una política global vial que actúe sobre el sistema como un todo, es decir, sobre el campo vial, en conjunción con políticas concomitantes en sectores vinculados. Esto necesitaría de un consenso político de los principales actores viales, y de un acuerdo con los sectores de la educación, la comunicación y los medios, en un trabajo de largo plazo como no puede ser de otra forma cualquier acción que intente modificar el habitus. Así frases remanidas como “seguridad”, “inseguridad vial”, “emergencia vial”, “alcoholemia”, “multas”, “más autopistas”, “epidemia o endemia vial”, “más patrulleros”, “más control policial”, entre muchas otras que intentan aprehender (o combatir) el problema, podrán comenzar a verse desde un lugar conceptual distinto, y entonces sus sentidos caerán del pedestal de la doxa acrítica que los produce.

Entre los aportes de orden práctico de este trabajo, podemos señalar la exploración del sentido del juego de la calle, y cómo está estructurado como práctica. Una vez hecho esto, entonces es posible imaginar una pedagogía que se dirija a cambiar algunos de sus principios, sean explícitos o implícitos. Conocidos los *insides* viales, entonces estaríamos en condiciones de reconciliarnos con las sombras y seguir adelante. Esto podría implicar una minuta de análisis para una verdadera política vial, que no solo vea como importantes las normas y/o el concreto de las calles. Consideramos que será importante el análisis antropológico sobre el sentido de nuestro mundo vial, nuestro mundo-calle. Entre otras cosas sería una útil tarea completar el catálogo de maniobras, entre ellas, los diferentes tipos nativos de estacionamiento, ubicación en bocacalles con y sin semáforo,

actuación en pasos a nivel con y sin barreras, peregrinación a través de los carriles de calles y rutas, uso metacomunicativo de la bocina, entre otras. Esto tanto para autos, como colectivos, taxis, remises, camiones, ómnibus, motos y bicicletas. También lo mismo habría que hacer con las trayectorias fugaces de los peatones, y sus movimientos más estereotípicos. Al mismo tiempo, completar el estudio de la etnofísica que nos enseñe la clase de mundo que imaginamos cuando manejamos y caminamos, para poder entender desde ahí nuestro *eros* por la velocidad, la picardía, y la improvisación.

A pesar del estado inicial de nuestra etnografía, creemos posible el diseño de una educación vial que, partiendo de los conceptos y análisis incluidos aquí, pueda generar un cambio de actitud hacia los hechos viales como hechos sociales. En este punto, los infantes y jóvenes son los actores centrales del proceso de reconversión del comportamiento vial, ya que aún no han interiorizado completamente las pautas del habitus vial actual. Los adultos como nosotros, nos veremos conminados a pasar por un proceso de “des-iniciación” y otro de “re-iniciación” en el nuevo habitus, siempre que haya un consenso colectivo que otorgue sentido intersubjetivo a este gran esfuerzo de modificar rutinas kinésicas profundamente arraigadas en nuestro ser.

Para concluir, nos parece necesario señalar aquí, por única vez un dato cuantitativo que legitima el trabajo y la dirección utópica que proponemos. Aunque es verdad que nuestro énfasis fue y es el sentido de las prácticas para los actores, aquí el sentido de una cifra opera con una magia cabalística propia sobre la tarea que hay que emprender cuanto antes. Según un “estudio sobre 8000 vehículos en 4000 choques ocurridos entre 2007 y 2016” con

datos del Centro de Experimentación y Seguridad Vial (CESVI), las causas de los mismos pueden atribuirse en un 89,5% al factor humano. Dentro de esta categoría se discriminan las fallas más comunes donde la invasión de carril ocupa el 44,2%, seguida por la distracción (14%) y la maniobra abrupta (10%). Pero también se registraron, velocidades indebidas (9%), no respetar la señalización (6,9%), no respetar la prioridad de paso (6,5%), distancia de seguimiento inadecuada (5,2%), cansancio (2,7%), entre otros.²⁵ Este factor humano somos nosotros y nuestro habitus vial, concretado en la performance creativa de nuestra ciudadanía vial. El número hace su efecto; su interpelación es absoluta. Solo nos queda volver a la etnografía y al campo vial y tratar de seguir reencontrándonos con las rutinas corporales que nos atan a la velocidad, al honor, y a la inestabilidad. Estas rutinas y otras tantas que todavía quedan por conocer, son las sombras que tendremos que identificar y conjurar en futuras investigaciones²⁶.

²⁵ Fuente CESVI: <https://home.cesvi.com.ar/Posts/ViewPost/EnLaConduccionErrorEsHumano>

²⁶Es ilustrativo como analogía el proceso que el mago Ged, del primer libro de la serie de Terramar de U.K. Le Guin (1989), recorre para identificar a su sombra, luchar con ella, y reencontrarse con sí mismo después de una serie de pruebas muy peligrosas.

Agradecimientos

Agradecemos a alumnos, colegas, y amigos que fueron generosos interlocutores de nuestras inquietudes viales: Elmer Miller, Rick Malloy, Richard Freeman, Lawrence Sullivan, Martín Laham, Cristian Lorenzo, Verónica Riera, Carolina Saccol, César Ceriani Cernadas, Silvia Citro, Daniel Miguez, Alejandro Frigerio, Pablo Semán, Raquel San Martín, y José Jorge de Carvalho. Santiago Canevaro y Carina Balladares fueron un muy importante apoyo cuando la calle era la única opción. Agradecemos al evaluador anónimo por interesantes sugerencias a este trabajo. A Kiwi y Cecilia Sainz les agradecemos su amistad y creatividad para seguir trabajando en la utopía vial. Finalmente, a Diego Wright, copártcipe de la invención del “auto pedagógico”, le agradecemos su tiempo y cariño. Estamos en deuda también con el equipo Culturalia de investigación-transferencia nucleado en la Sección Etnología del ICA/FFyL-UBA, cuya idea convocante es lograr conectar la antropología, en su definición más amplia, con el mundo, a través del arte-ciencia y la aplicación a problemas de cierta urgencia de nuestra sociedad. Asimismo, con las instituciones en donde presentamos versiones previas de este trabajo: el Seminario del Centro de Investigaciones Etnográficas, Universidad Nacional de San Martín, la Fundación OSDE, y el Foro Internacional sobre Movilidad y Seguridad Vial, Segundas Jornadas Patagónicas de Mercociudades, Municipio de Neuquén. Dedicamos este trabajo a la memoria de Richard Freeman.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balián, S. y L. Paluette. 2009. *Pare y ceda el paso a la educación vial. Manual de teoría y práctica para educadores*. Montevideo: UNASEV.
- Ballent, A. 2005. Kilómetro cero: la construcción del universo simbólico del camino en la Argentina de los años treinta. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* (27): 108-137.
- Bourdieu, P. [1972] 1979. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1999. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- Briggs, Ch. 1988. *Competence in Performance. The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- de Certeau, M. 1984. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Citro, S. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.
- Dalakoglu, D. 2010. The road: An ethnography of the Albanian–Greek cross-border motorway. *American Ethnologist* 37 (1): 132–149.
- Dalakoglu, D. 2017. Toward an Anthropology of the Road. *Mobility in History* 8: 21–27
- Delgado, M. 2007. *Sociedades movilizadas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona, Anagrama.
- Devereux, G. [1967] 1977. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México, Siglo XXI.
- Durkheim, E. [1912] 1992. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid, Alianza.
- Foucault, M. [1966] 2010. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI.
- Fraiman, R. y M. Rossal
2006. De las micro-escenas a los macro-dramas. Observación participante y “realidad” social. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 4: 35-40.
- Fraiman, R. y M. Rossal. 2007. Relaciones de Intercambio en el Tránsito Urbano. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 6: 158-162.
- . 2008. Violencia(s) en la circulación vial: políticas, azares y recurrencias. En R. Paternain y R. Sanseviero (eds.), *Violencia, inseguridad y miedos en Uruguay ¿Qué tienen para decir las ciencias sociales?*: 137 – 144. Montevideo, Editorial FESUR.
- . 2010. El campo vial: un locus subordinado del ámbito de la salud. *Encuentros Uruguayos*. 3 (3): 159 – 169.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, Inc.

- 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York, Basic Books, Inc.
- Geldstein, R. y R. Bertoncello (comps.) 2006. Aspectos demográficos y sociales de los accidentes de tránsito en áreas seleccionadas de la Argentina. Diagnóstico y aportes para el diseño de políticas y programas de prevención. Estudio colaborativo multicéntrico. Ministerio de Salud y Ambiente. Buenos Aires, Talleres Gráficos DEL S. R. L.
- Geldstein, R, P. di Leo y S. Ramos Margarido. 2011. Género, violencia y riesgo en el tránsito. La dominación masculina en los discursos de automovilistas de la ciudad de Buenos Aires. *Physis Revista de Saúde Coletiva* 21 (2): 695-720.
- Giucci, G. 2007. La vida cultural del automóvil. Rutas de la modernidad cinética. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Gutiérrez, A. 2012. Gestión metropolitana del transporte colectivo en Buenos Aires. Falsos dilemas y perspectivas. *Riurb. Revista Iberoamericana de Urbanismo* 8:89-103.
- Hall, E. T. 1966. *The Hidden Dimension.* Garden City, N.Y, Doubleday & Company, Inc.
- Harvey, D. 1990. *The condition of postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford, Blackwell.
- Heidegger, M. [1936] 1969. *Introducción a la metafísica.* Buenos Aires: Editorial Nova.
- Hymes, D. 1972. *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Analysis.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Imilan, W., P. Jirón y L. Iturra 2015. Más allá del barrio: habitar Santiago en la movilidad cotidiana. *Antropologías del Sur* 3:87-103.
- Jackson, Michael. 2010. Conocimiento del cuerpo. En S. M. Citro (coord.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos:* 59-82. Buenos Aires, Biblos.
- Korstanje, M. 2008. Turismo y tránsito. Un estudio de caso sobre el apego a las normas viales en turistas extranjeros y nacionales. *Estudios y Perspectivas del Turismo* 17(2): 71-97.
- Kruguer, R. 2018. Transporte. En D. Zunino Singh, G. Giucci, P. Jirón (eds.), *Términos clave para los estudios de movilidad en América Latina:* 179-185. Buenos Aires, Biblos.
- Kusch, R. 1973. *El Pensamiento indígena y popular en América.* Buenos Aires, Editorial ICA.
- Le Guin, U.K. 1987. La autora de las semillas de acacia. Y otros fragmentos de la Revista de la Asociación de Zoolinguística. En U. K. Le Guin,, *La Rosa de los Vientos:* 1-36. Barcelona: Edhasa.
- 1989. *Un Mago de Terramar.* Buenos Aires, Minotauro.
- Lévi-Strauss, C. [1955] 1992. *Tristes Trópicos.* Buenos Aires, Paidós.

- Masquelier, A. 2002. Mythographies: Space, Mobility, and the Historical Imagination in Postcolonial Niger. *American Ethnologist* 29 (4): 829-856.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *The Phenomenology of Perception*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Moure, W. 2013. El acompañar en las terapéuticas de tradición amazónica peruana. En B. C. Labate y J. C. Bouso (eds.), *Ayahuasca y Salud: 377-391*. Barcelona, La Liebre de Marzo.
- Nino, C. 2005. Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino. Buenos Aires, Ariel.
- Olives Puig, J. 2005. Antropología vial: una propuesta para una propuesta humanista. Trabajo presentado en las *II Jornadas sobre Búsqueda de soluciones al Problema de los Accidentes de Tráfico*, Instituto de Investigación en Ingeniería de Aragón (UZ), Grupo de Seguridad Vial y Accidentes de Tráfico, Zaragoza, España.
- Paulette, L. 2006. Medios de comunicación y reducción de la siniestralidad vial desde una óptica educativa social. Trabajo presentado en el *Seminario Políticas de alcohol y rol del Estado: un enfoque Nacional e Internacional sobre el tema*. Presidencia de la República Oriental del Uruguay. Parlamento del Uruguay. Montevideo, Uruguay.
- Piglia, M. 2014. Autos, rutas y turismo. El Automóvil Club Argentino y el Estado. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. [1965] 1983. Freud: una interpretación de la cultura. Madrid, Siglo XXI.
- [1986] 1994a. *Ideología y Utopía*. Barcelona, Gedisa.
- 1994b. Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso. Buenos Aires, Almagesto- Docencia.
- Rowling, J.K. 2005. Harry Potter and the Half-Blood Prince. London, Bloomsbury.
- Rossal, M, A. Egaña y L. Folgar. 2004. Cultura y violencia en el tránsito de Montevideo. Trabajo presentado en el *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Villa Giardino, Córdoba.
- Russi, B. 1999. El Mundo de los Iconos: Etnografía del Tarot como un Oráculo Moderno. Tesis de Licenciatura inédita. Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Sahlins, M. 1985. *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sarlo, B. 1997. La Imaginación Técnica. Sueños modernos de la cultura argentina. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Sauret Pont, J. 2004. La sinistralitat viaria a Catalunya. La percepció social dels canvis en l'entorn viari. Memòria de tesi doctoral. Universitat Abat Oliba Ceu. Facultat de Ciències Socials. Departament de Ciències Jurídiques i Polítiques, Catalunya, España
- Schechner, R. 2003. *Performance Theory*. New York, Routledge.

- Scholte, B. 1981. Critical Anthropology Since Its Reinvention. En J. Kahn and J. Lobera (eds.), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*: 148-184. London, MacMillan.
- Soich, D. 2004c. El cuerpo como antidisciplina: las miradas de Foucault y de Certeau. Trabajo presentado en las *VII Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- Soja, E. 1989. Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory. London and New York, Verso.
- Taylor, Ch. 1993. To Follow a Rule...En: C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*: 45-49. Cambridge, Polity Press
- Turner, V. W. 1967. The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, Cornell University Press.
- Turner, V. W. 1985. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona, The University of Arizona Press [Editado por Edith L.B. Turner]
- Turner, V. W. y E. Bruner (eds.)
1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana, University of Illinois Press.
- Velázquez, M. 2018. Derecho a la movilidad. En D. Zunino Singh, G. Giucci, y P. Jirón (eds.), *Términos clave para los estudios de movilidad en América Latina*: 65-72. Buenos Aires: Biblos.
- Wittgenstein, L. [1945] 1973. *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell
- Wright, P. 1991. Foucault in Philadelphia. Being-there and Being-here in Ethnography: a personal view. Trabajo presentado al *Seminar Problems in Ethnology*, Department of Anthropology, Temple University, Philadelphia.
- . 2007. Antropología y comportamiento vial. *Diario La Nación*, <https://www.lanacion.com.ar/874240-antropologia-y-comportamiento-vial>
- . 2011. Imaginarios, símbolos y coreografías viales. *Revista Novedades* Año 12 nro. 50:28-33.
- . 2017. Los viajes de Foucault y la materialidad de los signos: Philadelphia, Buenos Aires. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* Año 16 nro. 22:9-23.
- Yazici, B. 2013. Towards an Anthropology of Traffic: A Ride Through Class Hierarchies on Istanbul's Roadways. *Ethnos: Journal of Anthropology* 78 (4): 515-542.
- Zunino Singh, D., G. Giucci y P. Jirón (eds.) 2018. *Términos clave para los estudios de movilidad en América Latina*. Buenos Aires: Biblos.

Materiales de investigación

- Auditoría General de la Nación (AGN). 2013. Informe de Estudio Especial de Seguridad Vial. Actuación AGN Nº 595/10. Gerencia de Control de Entes

- Reguladores y Empresas Prestadoras de Servicios Públicos, Departamento de Control del Sector Infraestructura. Buenos Aires.
- Soich, D. 2004^a. Etnografía vial. Viajes en colectivo por la ciudad de Buenos Aires.M.I.
- . 2004b Etnografía vial. Autoetnografía del ser peatón.M.I.
- Moreira, M. V. 2004 Autoetnografía vial.M.I.
- . 2007. Etnografía vial, lectura del diario Clarín entre 2006 y 2007. M.I.
- Wright, P. 2004a Supuestos sobre etnografía vial. M.I.
- . 2004b Auto-etnografía vial. Breves apuntes. M.I.

Páginas web

<https://www.latinncap.com/es/resultados>

<https://home.cesvi.com.ar/Posts/ViewPost/EnLaConduccionErrarEsHumano>

El lado B de la innovación social: etnografía de prácticas de experimentación cartonera en torno al reciclado de residuos

SIDE “B” OF SOCIAL INNOVATION:
AN ETHNOGRAPHY OF THE WASTE PICKER’S
EXPERIMENTAL PRACTICE TOWARDS WASTE
RECYCLING

Sebastián Careño¹

RESUMEN

Este documento se basa en una investigación colaborativa en curso desarrollada con una cooperativa de cartoneros localizada en el Gran Buenos Aires. Esta experiencia colectiva ha desarrollado habilidades de experimentación para reciclar materiales recuperados de residuos provenientes de hogares e industrias. A partir de un análisis etnográfico de esta activa práctica experimental, centraré mi reflexión sobre tres líneas de análisis relacionadas:

En primer lugar, analizando quién puede legitimarse socialmente como un innovador tecnológico en relación con el campo de la

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Universidad Nacional de Quilmes. E-mail: sebastian.carenzo@gmail.com

gestión de residuos. En segundo lugar, propongo interrogar la relación lineal entre "valor agregado" y "desarrollo tecnológico" al analizar la situación del denominado "reciclaje informal". Finalmente, una tercera reflexión aborda los límites de esta práctica de innovación que no sigue los estándares burocráticos y procedimentales establecidos. Hago una reflexión crítica sobre el requisito de transparencia, como una cuestión clave que da forma a las habilidades de innovación dirigidas a la gestión de residuos, y define lo que todavía es pensable e (im)pensable en este campo

PALABRAS CLAVE: Etnografía – Cartoneros – Tecnologías – Innovación Social – Buenos Aires

ABSTRACT

This paper draws on an ongoing collaborative research developed with a wastepicker's cooperative located in Greater Buenos Aires. This collective experience has developed experimentation skills for recycling materials recovered from households and industrial locations. Drawing on an ethnographic analysis of this active experimental work I will focus on three related lines of analysis:

In the first place, by analyzing who and how could be socially legitimated as a technological innovator in relation to the waste management field. Secondly, my aim is to challenge the linear relationship between "value adding" and "technological development" when analyzing the situation of informal recycling. Finally, a third reflection addresses the limits of this practice of innovation that does not follow established bureaucratic and procedural standards. I draw a critical reflection on the requirement of transparency, as a key issue that shapes innovation skills aimed at waste management, and defines what is still thinkable and (un)thinkable in this field.

KEY WORDS: Ethnography – Waste Pickers - Technologies – Social Innovation – Buenos Aires

VALORIZACIÓN

La cuestión de los residuos en nuestras sociedades globales contemporáneas ofrece un extraordinario ejemplo de aquello que el filósofo coreano Byung-Chul Han refiere como el dominio de la idea de una *sociedad positiva*, es decir una sociedad donde “*las cosas se hacen transparentes, cuando abandonan cualquier negatividad, cuando se alisan y allanan, cuando se insertan sin resistencia en el torrente liso del capital, la comunicación y la información*” (2015:11). De la cita me quedo con la idea de alisar y allanar. Así, la materia sobrante de procesos y prácticas de producción y consumo, aquella materia que encarnaba en sí misma la pura negatividad, también resulta ahora transparentada como pura positividad. Menos de veinte años atrás la *basura* representaba taxativamente el *anti-valor*, luego fué mutado radicalmente en su opuesto, en el *residuo* como *fuentes de valor*².

² A nivel local éste concepto aparece ya institucionalizado en documentos de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sostenible durante la gestión De La Rúa, entre los que destaca el ambicioso Plan Nacional de Valorización de Residuos (SDSyPA 2000) que sin embargo nunca llegó a implementarse. Una referencia significativa proviene de la nueva legislación en materia de gestión de residuos (25916/04 Nacional y 13592/06 Prov. Buenos Aires) que impulsaron políticas

Desde luego esta lectura se inscribe por completo en una lectura fetichizada del valor, entendiéndolo como atributo de la cosa (aunque descartada). Ya en otro lugar he trabajado analizando prácticas de fetichización y desfetichización en torno a la material descartada (Careno 2011), por lo cual ahora me interesa seguir profundizando esta caracterización de la noción *mainstream* y fetichizada del valor *en la* materia descartada, ya que nociones de indudable productividad política como “basura cero”³ están fundadas en esta conceptualización. Me parece especialmente interesante señalar que ésta lectura economicista de la relación entre valor y materia encierra una conceptualización híbrida de la “basura”. Por una parte, en tanto materia descartada resulta indudablemente cultural, pero al mismo tiempo en relación al valor se la trata como un bien de la naturaleza. En analogía con otros “recursos naturales”, el valor de la basura es un valor intrínseco, que siempre estuvo ahí, pero que ahora “ha sido descubierto”. La basura como *yacimiento* atomizado y disperso que se encuentra a la espera de ser explotado, que cobra valor al volverse legible. Se trata de un valor en potencia que *debe ser* extraído. No es casual entonces que el enfoque de “cadenas de

públicas basadas en el desarrollo de decenas de “plantas de valorización” (clasificación de residuos) en todo el territorio.

³ De imposible cumplimiento sin reformar profundamente el sistema de gestión vigente, esta noción dió lugar no obstante a la sanción de leyes y al diseño de políticas públicas sobre gestión de residuos. En primer término la ley 1854/06 en la Ciudad de Buenos Aires, y luego éste mismo modelo informó legislaciones similares que se sancionaron en localidades de muy diferente composición en términos demográficos y socio-ambientales, tales como Santa Rosa (La Pampa), Ushuaia (Tierra del Fuego), Santa Fe (provincial) y otras.

valor” elaborado inicialmente por el economista norteamericano Michael Porter (1995) haya sido movilizado tanto en los análisis de gestión de RSU como en el diseño de políticas públicas en nuestro medio. Este enfoque distingue “eslabones”, cuyo punto de partida está dado básicamente por la “recolección informal” quienes siguiendo la metáfora serían como mineros encargados de extraer el material en bruto; para luego recorrer otros eslabones “formales” (intermediación - industria del reciclado) donde éste proceso de extracción de valor se refina técnica y administrativamente (cfr. Caló 2009; González Insúa y Ferraro 2015).

Sin embargo, vuelvo a remarcar que se trata de un *valor-potencia*. La amplia visibilización del tópico de la valorización en la agenda mediática e incluso en las políticas públicas, no se traduce automáticamente en su realización efectiva. En efecto, la valorización de los residuos como proceso productivo presenta un desarrollo aún incipiente incluso a nivel global. Así, el promedio de reciclabilidad de residuos domiciliarios en ciudades de ingreso medio en todo el globo no supera el 20% del total generado (Velis *et al.* 2012), y considerando América Latina en particular éste promedio baja a menos del 10% (BID 2015). Es decir, la mayoría de los residuos que técnicamente podrían valorizarse, no son recuperados y/o reciclados. El caso de los plásticos es representativo en éste sentido. Se trata de un material muy versátil que admite múltiples formas de transformación, sin embargo se recupera menos del 5% del total de la producción global (EMF 2016). Lo interesante del contraste entre la valorización de los residuos como idea-fuerza y su materialización en cifras y resultados, es que deja un espacio amplio para lo (aún)

indeterminado. La valorización existe ante todo como potencia y su modo de realización está aún dominado por la búsqueda y la experimentación más que por un corpus de prácticas tecno-productivas generalizadas y estandarizadas⁴.

INNOVACIÓN

Como dije antes, el valor *en los* residuos existe como potencia, es decir que aún evidencia una amplia distancia respecto de las posibilidades de realización concretas. Así, en nuestro país el grueso de las labores de valorización se concentran en la recuperación y reciclado de básicamente tres materiales: papel blanco, cartón y PET (Tereftalato de polietileno) con el que se fabrican botellas descartables. Además de éstos tres hay más de una veintena de materiales valorizables, sin embargo éstos tienen una participación relativamente marginal en el circuito, sea por la situación subordinada de los cartoneros/recuperadores en el mercado del reciclaje, sea por la inexistencia de estructura comercial-fabril que los demande para su procesamiento (Suárez *et.al.* 2011 y IIS-UBA/CEAMSE 2010). Esto hace que por ejemplo los potes de yogur o queso crema elaborados con polietileno lleguen a las manos de los cartoneros/recuperadores pero sean nuevamente descartados, en función de priorizar la recuperación

⁴ Así, aplicaciones para materiales como el Nylon 6 están siendo desarrolladas por centros especializados en Europa, USA e India en virtud de su alta reciclabilidad por medios químicos que permiten que prácticamente el 100% del material recuperado en fase post-consumo resulte disponible para nuevos usos (EMF 2015).

de materiales que garantizan un mejor precio de mercado. Esta orientación tan marcada del circuito del reciclaje en función del mercado, constituye el principal talón de aquiles respecto de la positividad de la basura en términos ambientales. Por ejemplo, en términos de política pública se gastan millones de pesos en campañas de “concientización” e incluso en fortalecimiento de las organizaciones del sector; sin embargo éstas siguen operando en un mercado oligopólico, hiperconcentrado, donde grandes empresas transformadoras y/o acopiadores forman los precios sin ningún tipo de intervención estatal (y eso que la gestión de residuos es considerado un tema prioritario de salud pública). Esto hace que por ejemplo en el área metropolitana el porcentaje de recuperación del “sector” de cartoneros/recuperadores se estime en apenas un 8,7% del total de residuos generados (Ruggerio, Tapia y Caprile 2015), es decir una cifra que podría elevarse mucho más si se fortaleciera la incorporación de otros materiales en la prácticas de recuperación y clasificación.

Es por ésto que el campo de la valorización de la materia descartada se presenta entonces especialmente proclive para ser hibridado por una segunda idea-fuerza que viene energizando en forma creciente este proceso de positividad de la basura, me refiero a la *innovación social*. Esta noción refiere, en su acepción básica, a la movilización de capacidades y disposiciones tecnocognitivas socialmente disponibles para hallar nuevos modos de hacer algo posible⁵: en éste caso realizar el valor-potencia inscripto

⁵ Siguiendo a Langdon Winner, uno de los más agudos pensadores del campo de estudios sobre Ciencia Tecnología y Sociedad (CTS), ésta idea puede considerarse

en los residuos. Es un tema extenso, pero aquí sólo quiero referenciar algunos ejemplos locales que reflejan la importancia que adquiere esta idea en nuestro contexto particular.

Una primer referencia está dado por desarrollos tecnológicos elaborados desde el Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI), que promovían un *scaling-up* para las cooperativas de recuperadores informales en la *cadena de valor* a partir de la aplicación de soluciones tecnológicas en los procesos de trabajo existentes. Así, se diseñaron dos artefactos, una máquina para transformar un residuo -envases de vidrio-, en un insumo industrial -cristal molido- (Caló 2011), y otra para fabricar un producto final -pulpa celulósica moldeada- a partir de papeles y cartones descartados (Dietrich 2011).

Otra referencia importante surge de la convocatoria de proyectos para el Premio INNOVAR que el Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Nación (MINCyT) lanza anualmente desde 2006. Más de una tercera parte del total de propuestas acreditadas en sus diez ediciones corresponden a soluciones tecnológicas vinculadas al reciclado de residuos domiciliarios, industriales y agropecuarios. Entre los proyectos ganadores se incluyen por ejemplo el estudio de factibilidad para una planta de tratamiento de pilas y lámparas de luz; un rallador de envases PET, pantallas

el equivalente contemporáneo de aquellas nociones como “progreso” representaron para el capitalismo decimonónico en occidente, en tanto justamente por su carácter metafísico parece asegurar una serie de beneficios universales derivados del libre desarrollo de la ciencia y la tecnología (Winner 2016).

para iluminación fabricadas con descartes textiles y plásticos, y hasta otra máquina para triturar vidrio(!), sólo que está vez desarrollada por un equipo de la FADU-UBA (MINCYT 2015).

Sin embargo, la referencia más sorprendente corresponde a una iniciativa del sector no-gubernamental. En Abril de 2015 la Fundación AVINA y la ONG Socialab⁶ lanzaron un curioso concurso público y abierto denominado “Innovación social para Recuperadores Urbanos” con el fin de *“premiar ideas innovadoras y proyectos que impacten en la productividad de la cadena de reciclaje con el fin de generar mayores niveles de recupero de material, mejoras en la calidad del trabajo y beneficios ambientales significativos”* (AVINA 2015). El premio para el proyecto ganador consistía en una beca para participar en el evento “Green Inventing” (en Noviembre de ese año en San Pablo) donde recibirían asistencia para desarrollar la idea y contacto con posibles financiadores e interesados. No es posible saber cuántos proyectos fueron presentados efectivamente en la convocatoria, pero sí que el proyecto ganador fue “Yo reciclo”, una app destinada a crear un *“canal de comunicación directo y sin intermediarios entre los vecinos y las cooperativas de recuperadores”* con el fin de *“fortalecer el vínculo, generar comunidad, impulsar la separación en origen y optimizar la recolección puerta a puerta”* (Socialab 2015). Este software permitiría que un “vecino” potencial realice el pedido de

⁶ Se trata de ONG que trabajan en distintos países de América Latina promoviendo entre otras líneas de trabajo la cuestión de la innovación social para aplicarla a problemas del “desarrollo”, para más información: www.avina.net y www.comunidad.socialab.com

recolección domiciliaria de los materiales que segregó en su hogar utilizando ésta aplicación desde su smartphone. El pedido sería centralizado en una computadora localizada en la cooperativa más cercana a su domicilio, a la vez que el sistema integra la solicitud en una hoja de ruta diseñada para optimizar la logística de recolección de la cooperativa.

(IN)EXISTENCIA

Ahora bien, todos los casos reseñados tienen como común denominador dos cuestiones que me parecen centrales para el argumento que quiero discutir en éste artículo. Por una parte, los cartoneros y/o recuperadores no fueron invitados a intervenir en la parte dura del proceso de diseño de las innovaciones, a lo sumo en algún caso se los involucró como *testers* de los desarrollos elaborados por profesionales y expertos. Por otra, ninguna de las innovaciones consideradas terminó incorporada en la labor cotidiana de cartoneros/recuperadores. Este salto, ésta distancia, entre el diseño proyectado y la limitada o nula apropiación de estas innovaciones una vez materializadas, indica algún problema a nivel del tipo de usuario/s que estaban inscriptos implícita o explícitamente en el propio diseño (gobiernos, sector privado, cartoneros, vecinos, y diferentes combinaciones de ellos según el caso)⁷. Sin embargo, no es éste el lugar para desmenuzar el *porqué*

⁷ Esta perspectiva acerca de los “usuarios” inscriptos en el diseño resulta uno de los aportes más sustantivos del campo CTS. En éste caso en particular estoy siguiendo la propuesta de Tomás Sánchez Criado respecto de las Ecologías

de esta distancia. Prefiero remarcar el hecho que en apariencia esto no parece ser un problema para los actores político-institucionales que promueven y desarrollan estas iniciativas de innovación. Es por ello que más que focalizar en las fallas de diseño, por ejemplo reconstruyendo los imaginarios sobre sus potenciales usuarios, me interesa remarcar como dato esta *(in)existencia* de los artefactos y procesos que objetifican la innovación.

Por una parte y a nivel de las prácticas cotidianas de cartoneros/recuperadores sencillamente estos aparatos no existen. En mis años de recorrida por galpones de cooperativas nunca vi funcionar o no-functionar alguno de éstos artefactos, es más, tampoco registre acciones de rechazo o resistencia y menos aún demandas por intervenir -más activamente o por primera vez- en el proceso de diseño. No obstante, éstos artefactos y procesos evidencian un vibrante nivel de existencia tramado en los sitios web y redes sociales de organizaciones que elaboran o impulsan estas iniciativas⁸, en canales de YouTube⁹, en catálogos *on line* de

Humanas quien recuperando el concepto de affordance nos invita a pensar las prácticas de diseño de artefactos en términos de sistemas que a la vez posibilitan y restringen acciones y relaciones con sus potenciales usuarios (Sánchez Criado 2008).

⁸ Socialab: <http://comunidad.socialab.com/desafios/ver/recuperadores-urbanos>, y <https://www.youtube.com/watch?v=Bh-OsNRrvk>. Trituradora de vidrio: <https://m.facebook.com/profile.php?id=283920868381224> App Yo Reciclo: <https://www.facebook.com/yoreciclo.arg/>

⁹ Vehículos sustentables para recicladores: <https://www.youtube.com/watch?v=hAZdYxqj8Hc&list=PLsUI8r72kisUgXx258kzTf4QsqDxuZxVD>

premios¹⁰, etc. La existencia en la red parece ser un requisito clave de éstas innovaciones, incluso aún más importante que su materialización en los siempre abigarrados y eclécticos espacios de trabajo de los cartoneros/recuperadores. En definitiva, pareciera como si más allá de alusiones retóricas (p.e. “Innovación social para Recuperadores Urbanos”), el mundo de los innovadores y el mundo de los cartoneros/recuperadores discurriera por carriles diferenciados. Esta resulta incluso una versión recargada de distinción básica del mundo social que opera en el campo tecnológico, aquella que diferencia entre quienes detentan habilidades para pensar (developers) y aquellos que concentran sus habilidades en el hacer (practitioners). Digo recargada porque en la versión mainstream al menos se supone que las innovaciones de los desarrolladores tienen una relación (lineal, pero relación al fin) con la práctica de los usuarios (Thomas 2012). En éste caso pareciera que esta relación “virtuosa” no alcanza aún un anclaje claro y definido.

[TRAMPA]

Ahora bien, el proceso de positivación de la materia descartada que acabo de caracterizar resulta parcial y arbitrario como cualquier representación, pero por sobre todo es conscientemente tramposa. Aún desde un registro crítico, mi reconstrucción de la innovación social en relación a la valorización

¹⁰ Catálogo INNOVAR 10 años: <https://issuu.com/innovar/docs/cat-innovar2014-10a>

de los residuos se organizó en función de tomar una parte y presentarla como el todo. La “parte” estaba caracterizada desde las expresiones más evidentes del fenómeno. Es decir aquellas producidas por agentes que están socialmente legitimados para codificar su acción en clave de innovación (ingenieros, diseñadores industriales, programadores, centros de I+D, grupos de investigación en universidades, etc.) y que cuentan con los capitales suficientes para intervenir en estos espacios institucionales de promoción de la innovación social (desde ministerios públicos hasta ONG). Este resulta un sesgo frecuente en estudios que buscan caracterizar el campo de la innovación social en general y en particular en los países en desarrollo (cfr. Buckland y Murillo 2014; Villa y Melo 2015).

FIERROS

Por el “fondo” del “galpón de Anatole” se camina con dificultad. Te toma un tiempo adivinar los senderos que pueden guiarte en aquello que, a simple vista, se presenta como una selva confusa y abigarrada de caños, dinamos, “gusanos”, flejes, transformadores, tachos, motores eléctricos, “bobinados” desarmados, rulemanes, puertas o paragolpes de automóviles, paneles de control de máquinas destartadas, entre otros rastros de otrora maravillas del mundo metal-mecánico. Emplazada en La Matanza, dentro de un distrito industrial histórico como Isidro Casanova, éstos fierros son materiales que “llegan” frecuentemente a la Cooperativa Reciclando Sueños, como relata Marcelo Loto (52 años), uno de sus fundadores y actual presidente. En general, estos materiales representan la paga por “trabajos de

limpieza” que suelen hacer en depósitos y galpones industriales, mientras que otros provienen de la recolección callejera.

Sin dudas, el fondo es mi espacio favorito dentro de la cooperativa, allí transcurrieron largas horas entre mates, charlas y silencios desde que comencé a frecuentarlos hacia fines de 2004. Aunque nunca lo charlamos supongo que Marcelo comparte también ésta sensación, digo esto por la forma que tiene de habitarlo. El fondo es al galpón, lo que las cocinas son a las casas. Aquí se pasa buena parte del día, donde tienen lugar las reuniones más privadas, donde se calienta el agua para el mate en un desmesurado brasero fabricado con un tambor de 200 litros y se cocina “al disco”, todo ello alimentado a fuego de “pallet”, como corresponde. Pero además, porque en ésta cocina se cuecen mucho más que alimentos.

Este “fierro” que puebla el fondo no es cualquier fierro. Se trata de “seleccionado” es decir aquellas piezas que no van a ser vendidas como chatarra, por eso están dispuestas en éste espacio, cuyo desorden aparente engaña como abandono, y no en el otro “galpón de Martínez”¹¹ donde se acopian metales para vender. Así, la categoría “seleccionado” clasifica (inmovilizando) ésta clase

¹¹ La cooperativa cuenta con dos galpones uno propio y otro de alquiler, el nombre de cada uno corresponde a la calle de localización, Anatole France en un caso y Víctor Martínez en el otro. Más allá de las diferencias en el homenaje concedido por la nomenclatura urbana, una al gran escritor y nobel francés conocido por su defensa del laicismo, y otra a un ex-vicepresidente radical; estos galpones se diferencian por el tipo tareas que alojan. El galpón de Martínez se destina a la clasificación y acopio de materiales en general, mientras que el de Anatole concentra labores relativas al procesamiento de materiales plásticos.

objetos en relación al conjunto de materia que circula por la cooperativa en forma cotidiana. Pero además “seleccionado” destaca un atributo en particular: son cosas o pedazos de ella, que por alguna característica particular guardan potencial para ser reutilizadas y por ésta razón se sustraen de la economía de flujos que domina en el galpón. En algunos casos, como el cartón, ésta dinámica es veloz. Apenas llega de la recolección es seleccionado, prensado y enfardado, para luego ser comercializado, muchas veces en el mismo día. En contraste, el flujo de otros materiales - como los metales- resulta lento en extremo, ya que toma de tres a cinco meses acopiar cantidad suficiente para justificar el llamado al chatarrero que envía el “semi” para comprar lo estoqueado en la cooperativa.

Durante mucho pensé que el fondo era otro lugar de acopio, una especie de reserva en fierros, que en algún momento se esperaba vender como lote. Luego de un tiempo empecé a ver el lugar más como una alacena donde se guardan insumos a usar (en la cocina) en función de su reutilización en un sinfín de modelos posibles de máquinas, herramientas y medios de transporte. Por ejemplo, de allí se sirvió Marcelo para fabricar una máquina de soldar reutilizando un viejo transformador eléctrico de heladera, tal como ocurrió con la primer herramienta de trabajo auto-fabricada en la cooperativa (Ver figura 1).

La operación clave que quiero destacar al focalizar en estos “fierros seleccionados” es justamente la de *prefigurar* es decir la capacidad (creativa) de representar algo anticipadamente, pero no sólo en términos de definir un objeto específico prediseñado, tangible aunque más no sea en la imaginación; sino principalmente en el sentido de prefigurar en forma latente múltiples usos y

recontextualizaciones en función de alguna propiedad/cualidad potencial. Entre otras cosas: capacidad para contener volúmenes, rigidez para sostener peso, curvas para unir partes, etcétera.



Figura 1: Soldadora auto-fabricada recortada sobre el fondo de “seleccionado”
(Foto: Sebastián Careno)

Tal como ocurrió con la soldadora, cada uno de sus componentes sufrió un doble *desvío* (Appadurai 1991) en relación a su trayectoria como materia descartada. Primero respecto de la ruta “basura” que lo confinaría al enterramiento en un relleno sanitario y luego de la ruta “materiales” organizada por la cooperativa para comercializar lo recuperado en el mercado del reciclaje.

Siguiendo la propuesta de Tim Ingold (2013) es posible pensar este “fierro” en términos de una parcial emergencia de los

materiales, ya no cuajados en objetos (p.e. un balancín) pero tampoco presentes en su estado original (p.e como acero). Su estancia en el fondo del galpón, supone un momento particular en el flujo de transformación permanente de estos materiales, donde comienzan a reemplazar progresivamente capas de pintura por óxidos y telas de araña, hasta que nuevamente se ensamblan en un nuevo artefacto. Esta es justamente la razón de mi fascinación por este conjunto de “fierros”: la posibilidad de adivinarlos posteriormente en medio de la tosca apariencia de una nueva máquina o herramienta, terminada o en progreso. Así, un viejo transformador, el mango de una bicicleta, varios flejes y caños de acero que antes formaban máquinas, un par de ruedas de un “changuito”, interruptores y cables eléctricos de un tablero descartado, podrían haberse comercializado en forma genérica como plásticos y metales, sin embargo, la circulación de cada uno fue siendo suspendida en forma independiente, para quedar reservados, acumulados, en estado latente hasta que fueron ensamblados en un nuevo artefacto “soldadora”, tal como se ve en la imagen.

Vasitos

Ahora bien, no cualquier integrante de la cooperativa tiene la competencia para determinar que va al “seleccionado” y que no, o mejor dicho esta competencia es monopolizada por Marcelo en función de un *expertise* tecnológico que recupera tanto los aportes en su propia trayectoria biográfica, como principalmente en el progresivo y minucioso conocimiento de los circuitos tecno-económicos vinculados al reciclado de materiales. Hijo de un

obrero que trabajó “toda la vida” en la planta de Mercedes-Benz en González Catán, Marcelo también siguió éste camino desde muy joven. Allí aprendió nociones básicas de soldadura y mecánica, aunque a diferencia de su padre siempre fue bastante rebelde, repartiendo su tiempo entre el empleo en la fábrica y la militancia dentro de espacios políticos de izquierda. A inicios de los noventa fue víctima de una de las tantas “reestructuraciones de personal” que lo dejó en la calle justo cuando nacía su primer hijo. No volvió a conseguir empleo en fábricas, pero en cambio pudo profundizar su trabajo en el “armado territorial” de la FTV, llegando a integrar el círculo de confianza de Luis D’elia. Esta labor militante era complementada también con el trabajo de venta ambulante. En 2003 tras una serie de conflictos internos que lo alejan de la FTV empieza a darle forma al proyecto de armado de una cooperativa junto a otros cinco ex-referentes de la organización que militaban en el barrio San Alberto y alrededores. Para Marcelo ésta era una forma de “refundar” el trabajo territorial, convocando a “los compañeros” desde la actividad que dominaba la vida de los barrios en aquel entonces: el “cirujeo” o “cartoneo”. Dueño de un espíritu inquieto y muy “busca”, Marcelo se puso al hombro el proyecto de la cooperativa, no solo “metiendo la mano en la basura”, sino también delineando rumbos para el trabajo colectivo. Sin dudas, uno de los más significativos estuvo dado por la mejora constante del proceso de clasificación de los materiales recuperados, en tanto una segregación más fina (por rubro, tipo y/o calidad) permite incrementar sustancialmente el precio que se obtiene al comercializarlos.

Sin embargo, hacerse de un conocimiento fino sobre los materiales no fue un proceso fácil ni rápido. Tomó varios años consolidar una taxonomía de los materiales más frecuentes, forjada en base a experimentación, ensayo y error. Este expertise no estaba codificado en un soporte tangible, sin embargo su presencia era constante durante la práctica clasificatoria. No se trata de un saber tecnológico exterior y distanciado del despliegue de acción humana, muy por el contrario estaba tramado en ésta praxis (Ingold 2000). Justamente por eso resultaba difícil de asir para un observador circunstancial. Su emergencia era esporádica, aunque fuertemente disruptiva, como cuando el maquinal ritmo de la cama de clasificación¹² se quebraba circunstancialmente por la aparición de un material (generalmente un fragmento) cuya composición plástica no resultaba fácil de determinar. En esos casos, lo más usual era pasar la pieza al compañero/a más experimentado que comenzaba a doblarlo, golpearlo o mirarlo al trasluz. Si nada de ésto daba resultado, entonces sobrevenía un ejercicio de experimentación más complejo que consistía acercar el fragmento al fuego para ver como reaccionaba. Luego, los integrantes del circunstancial tribunal apuraban algún veredicto, *“hace chispa.... PET”, “es bazar, tira humo negro”, “tiene olor dulzón como el polipropileno”*, que en general no se discutía. Este método taxonómico elaborado en base al despliegue sensible de

¹² Así se denomina el artefacto construido a partir de la reutilización de un elástico de cama de dos plazas donde se vuelcan los bolsones que venían de la recolección en la calle con todos los reciclables “mezclados”. Los lados de la cama están flanqueados por integrantes de la cooperativa quienes se encargan de recuperar uno o dos materiales cada uno para lograr una clasificación más fina de lo recolectado antes de su procesamiento o venta directa.

los sentidos (vista, tacto, oído y olfato), resultaba alejado de categorías científicas (composición química), pero no por ello menos preciso y desde luego mucho más dúctil que aquellos métodos basados en ensayos con reactivos químicos (para un análisis más detallado de las tecnologías de clasificación y procesamiento ver Careno 2014).

Este saber basado en la exploración y el conocimiento progresivo de la materialidad de los objetos manipulados, también se hibridaba con otras taxonomías, incluso dando lugar a sugerentes traducciones. La figura 2 retrata un cartel elaborado por Marcelo para que los/as compañeras/os puedan actualizar referencias durante el proceso de clasificación. El cartel traduce la clasificación del sistema SIP (Sociedad de Industrias del Plástico)¹³ en los términos empleados por la taxonomía local. Por ejemplo, la categoría 1 designa al tereftalato de polietileno en el sistema SIP y al PET en el sistema de la cooperativa.

Me interesa detenerme brevemente en la categoría 6 que corresponde al poliestireno en el sistema SIP y a “vasitos” en el sistema de la cooperativa. Cómo es posible notar, es el único caso donde la traducción involucra una definición literalmente descriptiva de un objeto. Ciertamente no se trataba de un objeto cualquiera, “vasitos” refería a descartables térmicos elaborados

¹³ El sistema SIP funciona como estandar a nivel mundial y debe ser incorporado en las matrices con las cuales se fabrican envases plásticos. Los números (1 a 7) contenidos dentro del ícono del reciclado indican el tipo de composición química del plástico utilizado para su fabricación. Esta información es clave para posibilitar su posterior reciclado.

con poliestireno expandido¹⁴ que se habían ido acumulando en varios bolsones sobre uno de los laterales del galpón de Martínez. El problema con estos vasitos era que nadie los compraba, ya que aparentemente no era posible reciclarlo, al menos en el circuito existente localmente. La pregunta entonces es ¿por qué esta categoría fue incorporada en un cartel que servía como parámetro para la labor cotidiana?, ó en otras palabras, ¿por qué dedicar tiempo y energías en acumular un material sin mercado?



Figura 2: Cartel para orientar la clasificación en la “cama” (Foto: Sebastián Carenzo)

Quizá la respuesta más acertada sea que estos bolsones de “vasitos” se transformaron en una vívida obsesión para Marcelo. Sencillamente se resistía a pensar que un material utilizado para hacer menaje descartable no pudiera ser reutilizado en la fabricación de nuevos productos. Había que “buscarle la vuelta” y entonces, de tanto en tanto, se embarcaba en un nuevo

¹⁴ Este material, conocido comercialmente en nuestro país como “Telgopor”, resulta sumamente aislante, razón por la cual se lo emplea para fabricar contenedores de bebidas y alimentos calientes.

experimento para poder procesarlo. En un principio se dedicó a moler vasitos para luego extruñarlos con una rudimentaria máquina que heredaron en donación del dueño de un viejo tallercito del barrio. El intento resultó inconducente porque el material se “empastaba”, incluso cuando se lo mezclaba con otros polímeros. Luego rearmó una secadora de plásticos que habían construido hace tiempo reutilizando la base de un “trompito” mezclador al que le montaron un tambor de 200 litros en el cual introducía una fuente de calor compuesta por un soplete soldador alimentado a garrafa (Ver figura 3).



Figura 3: Secadora de plástico molido fabricada en la cooperativa (Foto: Sebastián Careno)

Con éste artefacto comenzó a explorar la posibilidad de “reducir” los vasitos, cosa que logró. Sin embargo, justamente porque los vasitos se fundían terminaban “pegándose” a las paredes del tambor y al cabo de unos segundos entraban en combustión. Y el fuego, incluso en su más leve manifestación, representa una fuerza imposible en un galpón donde se acopian

toneladas de materiales combustibles. Así, pese a dedicar jornadas enteras experimentando formas de procesamiento, ocupando tiempo, energía y dinero, Marcelo no consiguió *encontrale la vuelta* para comercializar este esquivo material.

Pulpa

Varios meses más tarde Marcelo recibió el llamado de una ingeniera responsable del área ambiental de una multinacional dedicada a la fabricación de cerveza. Sintéticamente el planteo era el siguiente: el lavado de envases retornables genera un residuo de entre 100 y 150 toneladas mensuales de pulpa de papel proveniente de las etiquetas. Este papel se elabora con una técnica de fibrado que lo hace resistente a la humedad, por eso no se rompe la etiqueta cuando se enfrían las botellas (aún sumergiéndolas en agua helada). Justamente por esta razón las papeleras recicladoras no les compran este material, ya que es muy difícil de desfibrar¹⁵. Por ende, este residuo era enterrado en el sistema de rellenos sanitarios del CEAMSE¹⁶, lo cual no sólo

¹⁵ El proceso de reciclado de papel justamente se basa en un procedimiento desfibra el papel por acción mecánica en agua. Estas máquinas llamadas “hidropulpers” se asemejan a gigantescos lavarropas que mediante agitación de la mezcla de agua y papel logran desarmarlo hasta lograr una pulpa uniforme.

¹⁶ La Coordinación Ecológica Area Metropolitana Sociedad del Estado es una empresa mixta creada por decreto en 1977 durante la última dictadura genocida para centralizar la gestión de residuos en toda el área metropolitana. Su creación transformó radicalmente el sistema existente hasta entonces, por ejemplo al obligar a los municipios a entrar y financiar el sistema que sería prestado por

representaba un costo elevado sino que además exponía a la empresa frente a la presión ejercida por organismos públicos de control ambiental respecto de generar alternativas “sustentables” para gestionar el residuo.

Luego de la primer visita a la planta Marcelo se sumió en un estado de efervescencia creativa, que se evidencia por una marcada locuacidad acompañada de un sudor excesivo localizado sobre la frente y ambas sienas. Su diagnóstico indicaba que el problema con la pulpa era que “venía sucia”, es decir con tapitas de chapa y fragmentos de vidrios derivados de la rotura de botellas en el proceso, esto hacía que las grandes recicladoras no compraran este material. Por eso, en un primer momento, se dedicó a explorar formas más eclécticas de venta recorriendo sus amplios contactos entre galponeros. En un par de días, Marcelo logró “colocar” el material. Extasiado me contaba como el volumen en juego era tan grande que aún ganando pocos centavos por kilo, la operación aseguraba alta rentabilidad. Además este material no requería labor de clasificación, asegurando un flujo regular desde el cual fortalecer la magra economía de la cooperativa.

Envalentonado, Marcelo logró firmar un “convenio” con la empresa, estableciendo volúmenes y modalidades de transferencia del residuo hacia la cooperativa, llegando incluso a estipular un pago simbólico, pero pago al fin, en concepto del

operadoras logísticas privadas más el CEAMSE. Para un análisis crítico del sistema en su conjunto, ver Carré y Fernández (2013), y en relación con otras propuestas de gestión de residuos, ver Careno (2011).

“servicio de disposición responsable” prestado por la cooperativa¹⁷. Al cabo de unos diez días la cooperativa recibió dos camiones de pulpa de etiquetas que sumaban unas 10 toneladas en conjunto. Tal como ilustra la figura 4, la visión de la pulpa era impactante, se asemejaba a un desproporcionado *iceberg* que exudaba un líquido blanquecino desde su base (venía con un 60% de humedad).

Tan solo la tarea de reposicionar el *iceberg* tomó varios días, ocupando la labor de todos los integrantes, ya que a falta de medios más adecuados el traslado se hizo en forma manual. Unos fragmentaban la masa informe haciendo palanca con horquillas, mientras otros alzaban los trozos desprendidos (en promedio dos veces más grandes que una pelota de fútbol) y luego los cargaban “a pulso” hasta depositarlos sobre una de las paredes del galpón.

En estas condiciones, tan sólo la manipulación del material para su venta, se tornaba un desafío. Sin embargo, las complicaciones no terminaron allí. Cuando recién se había logrado

¹⁷ El monto establecido en el convenio era de \$100/tn, lo cual representaba menos del 10% del precio que la empresa pagaba en concepto de logística y enterramiento en el relleno. Aún cuando era poco, este monto resultaba muy significativo ya que por aquel entonces (2009/2010) prácticamente no había antecedentes de empresas que pagaran a las cooperativas por la gestión de los reciclables, en su mayoría eran vehiculizados en concepto de donación. El pago aunque simbólico tenía el efecto de visibilizar la prestación de un servicio. Esta era (y aún lo es) una de las principales demandas de las organizaciones cartoneras, que se reconozca el servicio público que prestan en términos socio-ambientales al encargarse de la recuperación y clasificación de residuos que de otro modo terminarían agravando la saturación actual del sistema de rellenos sanitarios en el área metropolitana.

vender menos del 10% del material, el galponero decidió suspender la operación aludiendo problemas para su reventa. Caos! Casi 10 toneladas de un material -ahora invendible- ocupaban casi un cuarto del espacio disponible en el galpón; pero además implicaba asumir el incumplimiento de la cooperativa en el “convenio”. Rápido de reflejos Marcelo pidió una nueva reunión en la empresa.



Figura 4: Sacha y Alberto en la ardua tarea de relocalizar el *iceberg* de etiquetas “a pulso” (Foto: Sebastián Careno)

Una vez en la “sala de reuniones” un ingeniero pregunta a Marcelo sobre la pulpa enviada. Mientras responde: “Así como sale de la planta no se la podemos vender a nadie, hay que hacerle

un proceso”; saca del bolso unos cartones similares al que usa para las cajas de pizza junto con otras placas más gruesas y los despliega sobre la mesa (ver imagen 5), luego agrega: “hay que desfibrarla, se puede mejorar todavía el proceso”.



Figura 5: Detalle de cartones y placas “testimoniales” elaborados con la pulpa
(Foto: Sebastián Careno)

Ante la sorpresa de los presentes, especifica: “Laburamos todo el fin de semana para esto... si no te traigo esto no me crees” y luego, despliega su propuesta. Primero hay que moler la pulpa y después prensarla en moldes, así cuando termina de cuajar se puede obtener una plancha uniforme de grosor variable. Entusiasmado enumera posibles usos, desde planchas de cartón hasta placas más gruesas para revestimiento de interiores. Pero especialmente se cuida de remarcar que las muestras que trajo son

“testimoniales” y que para “armar algo viable” es preciso acondicionar un espacio y adquirir herramientas y maquinarias (molino de gran potencia, prensas, marcos y medios de transporte). Finalmente cierra su intervención diciendo: “Hay que hacer una inversión grande, hay que convertir la pulpa en función de un nuevo proceso que estamos agregando. Esto se entierra sino, fijate que hoy los compañeros de las plantas del CEAMSE están cortando el camino del Buen Ayre¹⁸, por que no da más el relleno. Si lo hace esta empresa es un ejemplo”. El ingeniero también se muestra entusiasmado: “las ganas están de los dos lados”, dice, pero también aclara: “De arriba nos bajaron la directiva de generar cada vez menos basura. Estamos complicados, el 98% de los residuos son reciclables y hay que gestionarlos bien en eso estamos de acuerdo... pero el tema este de conseguir capital para esto puede atrasar las cosas”. La reunión cierra con el compromiso de estudiar la propuesta con los directivos de la empresa. Al salir de la sala de reuniones, Marcelo se acerca al ingeniero y le pregunta: “Te esperabas que el material quede así?”. Recibiendo como respuesta: “La verdad que no, hasta se pueden hacer posavasos con esa cartulina... a las palabras se las lleva el viento”. Marcelo cierra diciendo: “Mirá, con interlocutores así me dá para ser bien franco, por eso te estoy proponiendo que ustedes banquen esto... el capital que tenemos nosotros es la audacia”.

¹⁸ Se refería a las plantas de clasificación localizadas en el Complejo Ambiental Norte III en José León Suárez, que es el relleno sanitario que concentra casi la totalidad de la disposición final de los residuos del área metropolitana y donde justamente es enterrada la pulpa de papel producida por la empresa.

Lamentablemente el complemento en metálico que debía energizar la audacia aportada por Marcelo nunca llegó a ser efectivizado. Luego de varias semanas, el ingeniero llamó para comunicar con pesar que no habían logrado “interesar” a la gerencia. Finalmente, el convenio fue anulado en mucho menos tiempo de lo que tardaron los compañeros en deshacerse del iceberg.

AUDACIA

Todo el intercambio generado a partir de la pulpa, pero en particular la frase con la que cierra Marcelo, sintetiza en forma brillante el sentido que buscó movilizar en esta recuperación de la práctica experimental desarrollada por Marcelo en el marco de la cooperativa. Básicamente, porque devuelve a “lo tecnológico” aquello que el paradigma de “innovación” le sustrae, es decir su sentido político. Volviendo y desarrollando la referencia a Byung-Chul Han que abre este artículo, la *innovación* -no como categoría, sino como paradigma- puede pensarse en términos de la positividad que la sociedad de la transparencia reclama. No hay fricción, ni lucha, son tan sólo “ideas” libremente elaboradas por individuos (en general blancos, profesionales y varones) que luego son capturadas por dispositivos tales como concursos públicos, plataformas *on-line* y *hackathons*¹⁹. Es una gestión transparente

¹⁹ Los hackatones son reuniones formales o informales donde expertos en sistemas y computación se juntan en pos de lograr un objetivo colectivo a partir de la utilización de las destrezas individuales. Inicialmente organizados por

de la creatividad social. Se trata de ideas que compiten como ideas, y justamente por ello deben ser despojadas de las marcas subjetivas y contextuales que les dieron vida, porque justamente es en su *escenificación expositiva* (Han 2015) donde radica su valor²⁰. La positividad de la equivalencia se yergue sobre la negatividad de lo particular y distinto: “la transparencia estabiliza y acelera el sistema porque elimina lo otro o lo extraño” (2015:13). Así la innovación se piensa como una pura y transparente buena

hackers en forma privada y generalmente anónima, esta modalidad está siendo crecientemente utilizadas por empresas privadas y agencias estatales para desarrollar actividades de “innovación social”. Para un análisis del fenómeno en nuestro país, ver Bortz (2013).

²⁰ En éste sentido, Byung-Chul Han recupera el análisis de Walter Benjamin sobre el valor de la obra de arte frente a la posibilidad de su reproducción técnica y señala: “Las cosas se revisten de valor solamente cuando son vistas.(...) El valor de la exposición constituye al capitalismo consumado y no puede reducirse a la oposición marxista entre valor de uso y valor de cambio. No es valor de uso porque está sustraído de la esfera del uso y no es ningún valor de cambio porque en él no se refleja ninguna fuerza de trabajo. Se debe solamente a la producción de atención.” (2015:26). La tan inclasificable como prolífica artista y filósofa Hito Steyerl complementa esta lectura desde Benjamín, para focalizar en el caso de las imágenes “pobres”, fotografías y/o fragmentos de videos en .avi o .mpg de muy baja resolución que pululan por las redes en forma fractal. Son lumpen-imágenes que se mezclan, cortan, pegan, ripean saturando canales digitales de información y consumo. Estas imágenes pobres “transforman la calidad en accesibilidad, el valor de exhibición en valor de culto, las películas en clips, la contemplación en distracción” (2014:34). Así, las ideas innovadoras tienen valor en tanto son exhibidas en plataformas públicas y ésto resulta en un valor suficiente. Luego, la inscripción de ésta idea innovadora en prácticas y procesos concretos es realmente contingente. Su valor ya ha sido realizado.

idea que se impone por peso propio. No involucra negociación, ni lucha, ni ardid, y mucho menos, audacia.

Por eso vuelvo a llamar la atención sobre la última frase de Marcelo, más precisamente a cómo construye una equivalencia implícita. Sin embargo, en éste caso la paridad no se inscribe en la igualdad formal de la gestión institucionalizada de las ideas innovadoras, sino por el contrario, parte del reconocimiento de la asimetría estructural existente a nivel de trayectorias y capitales de los agentes puestos eventualmente en relación. Por tanto, se trata de una equivalencia metonímica e insolente, que apunta desde su pura negatividad a resituar los términos en los cuales una multinacional se relaciona con una pequeña cooperativa de cartoneros. Aunque sea por un momento intenta equiparar el capital tecno-económico de la empresa con el capital experimental que pone en juego la cooperativa. Audacia. Incluso quizá la propuesta de Marcelo resultó demasiado audaz, o lo que es igual, demasiado poco transparente para ser acreditada como tal en el mundo corporativo. Y aquí está lo interesante. La innovación como *idea* estaba suficientemente desarrollada. De hecho el *qué* (pulpa) y el *cómo* (proceso para transformar en cartones/placas) habían logrado entusiasmar a los ingenieros. Hasta ahí todo bien. El problema estaba localizado en la definición del *quién*. Las muestras de cartón y placas elaboradas con pulpa-residuo procesadas que acreditan el *qué* y el *cómo* no resultan de la labor de cuadros “técnicos” especializados, sino que derivan de la audacia creativa del presidente de una cooperativa de cartoneros que carece de los capitales simbólicos, económicos y técnicos que permiten acreditar competencias en el campo de la *innovación*. El *quién* resulta entonces dislocado. El *quién* no es quien debería y quienes

deberían (p.e. ingenieros y licenciados en gestión ambiental) no están involucrados. Este es el punto oscuro de la innovación en ciernes. Esto impide que “lo testimonial” se convierta en proceso “real”, es ésto lo que los ingenieros de la empresa -aún cuando quisieran- no pueden “bancar”, tal como demanda Marcelo. Se cristaliza así un límite estructural que frena las apuestas y entusiasmos de los ingenieros de la empresa²¹ que deben ceder ante la muda amenaza que supone la lógica procedimental tecnoburocrática.

Marcelo es consciente de la desventaja, íntimamente sabía que para tener alguna chance debía militar su propuesta. No bastaba con tener una buena idea, una persona en su posición tiene además que *crear las condiciones que hacen posible su práctica creativa y experimental*. Lejos de toda positividad de la transparencia, su proceso creativo e “innovador” sólo puede librarse en la negatividad agonística de las contiendas, en la micropolítica de las estrategias y negociaciones. Un terreno que, al contrario del correspondiente al de la tecnología dura, le resulta favorable porque lo habita. Así, por una parte, trabaja febrilmente para materializar su idea en cartones y placas para llevar el día de la reunión. Sabe que sin el peso de la evidencia técnica -aun cuando testimonial- no hay posibilidad alguna de continuidad en

²¹ Podemos imaginar lo que el desarrollo del convenio suponía para las carreras corporativas de éstos empleados jerárquicos: la posibilidad de evitar enviar al relleno sanitario toneladas de pulpa no sólo suponía cumplir con las regulaciones de las agencias de ambiente (OPDS) sino además reducir en más del 80% el costo operativo de gestión de ese residuo (como señalé la empresa debe pagar por enterrar el residuo, a un costo mucho mayor que los \$ 100/Tn más el flete comprendidos en el acuerdo con la cooperativa).

la negociación. Por otra y en forma complementaria, resitua los términos en los cuales se inscribe el vínculo entre cooperativa-empresa. Básicamente logra abstraerlos del registro de una semántica de la “ayuda y la “responsabilidad social” (categorías que aluden en definitiva del desinterés asociado al “don”); para resituarlos en el marco de una relación de intercambio mucho más cercano al registro “mercantil”. La empresa tiene un “problema” (dificultades para enterrar los residuos que genera del modo en que lo vienen haciendo) y la cooperativa podría prestarle un servicio “ambiental” para posibilitar la gestión “responsable” de los residuos, a través de la reincorporación de estos residuos en los circuitos productivos basados en el reciclado de celulosa desde un desarrollo propio diseñado e implementado desde y para la cooperativa. Nuevamente, en éste caso, la audacia de la propuesta no bastó para disputar el marco de transparencia respecto del *qué*, *cómo* y *quién*. Para “bancar el proceso” aquellos interlocutores corporativos requerían de márgenes de seguridad que el propio carácter “testimonial” no aseguraba. ¿Cartoneros haciendo lo que siempre hacen, recolectando-clasificando-vendiendo materiales para la industria del reciclado?: Sí, perfecto. ¿Cartoneros experimentando sobre la verticalización del proceso productivo, disputando a la vez el *locus* socialmente legítimo de la innovación y el reciclado?: No, gracias.

MIENTRAS/CONTRA

Tanto la experiencia sobre los vasitos térmicos como sobre la pulpa de etiquetas representaron momentos amargos para Marcelo. Sin embargo, siguiendo la propuesta de María Inés

Fernández Álvarez (2015) es posible recuperar etnográficamente el valor analítico de “proyectos trancos” como éstos, para pensarlos no como eventos aislados sino para inscribirlos en un proceso más amplio que desafía una lectura maniquea en términos de éxito-fracaso. Tal como describí en éste texto ambas experiencias fueron efectivamente discontinuadas en un momento debido a restricciones y obstáculos de diversa índole. Sin embargo, si ampliamos la mirada al día de hoy encontraríamos que mucho tiempo después y cuando parecía perderse en el olvido, lo aprendido desde la experimentación con *vasitos* fue retomada por Marcelo dando lugar a un enérgico desarrollo para la transformación térmica del *poliestireno expandido* viabilizado por fondos públicos. Dar cuenta de esta nueva etapa requeriría de un nuevo artículo, prefiero quedarme con estos aparentes fracasos porque su análisis aporta sugerentes claves para entender la relación entre valorización e innovación en el campo de la gestión social de residuos. Básicamente corrernos del registro instrumentalista que pondera *el hacer* en el campo popular desde sus resultados y no desde la contingencia contradictoria del *propio modo* de hacer.

En el caso de Marcelo y Reciclando Sueños, éste propio modo tiene que ver no sólo con la labor experimental en sí, sino básicamente con el arduo trabajo de crear las condiciones que hacen posible esta práctica o como dice Marcelo “buscarle la vuelta”. Esto es lo que él -a diferencia de un ingeniero- no tiene garantizado por defecto. Al contrario, lo que tiene de suyo es la violencia estructural de su categoría y posición, “sin” título, “sin” taller como corresponde, “sin” certificados, “sin” homologación, “sin” herramientas, “sin” tiempo y “sin” dinero, entre otros “sin”.

Claro que ésta violencia no cercena la posibilidad de experimentar y desarrollar una labor creativa, pero la vuelve ardua, trabajosa, discontinua. De hecho, Marcelo también tiene muchos “con”, entre los que se destacan: fino conocimiento de las propiedades y transformaciones de los materiales; libertad procedimental al no tener que responder a una lógica tecno-burocrática; y fundamentalmente audacia, mucha audacia. Sólo que, como intenté mostrar en este artículo, es muy difícil hacer valer estos “con” en medio de tantos “sin”. Así por ejemplo, la práctica experimental que reconstruí tenía lugar en un contexto signado por urgencias bien concretas y de todo tipo. Marcelo pensaba qué y cómo hacer con “vasitos” y/o “pulpa”, mientras se encaminaba a una reunión con el secretario de ambiente municipal para ver si conseguía negociar una “ayuda económica” para los compañeros; mientras intentaba cambiar un cheque por efectivo en una “cueva” de San Justo; mientras mediaba en uno de los “quilombitos” cotidianos entre compañeros; mientras arreglaba el burro del Chevrolet del 46 que se había “empacado” por segunda vez en una semana dejando a la cooperativa “sin logística”. Marcelo piensa siempre (*mientras*).

Este es un primer aporte que posibilita el abordaje etnográfico, es decir, recuperar las condiciones en las que una práctica tiene lugar. Siguiendo a Ingold (2000), esto supone enfatizar que la acción creativa no puede analizarse por fuera de los contextos prácticos de actividad donde se inscribe. Desde éste lugar es posible desplazar de dicotomías muy usuales para analizar procesos de diseño e innovación tecnológicos tales como conocimiento local vs. experto o tácito vs. codificado, para hacer foco en las condiciones en las que esa práctica creativa acontece.

Marcelo piensa *mientras*. Esta característica se vuelve clave para comprender no sólo ese propio modo de hacer, cuáles son sus límites y posibilidades, sino también el modo en el cual esa práctica puede volverse inteligible y valorizarse colectivamente. Porque dicho sea de paso, la experimentación creativa desarrollada por Marcelo se sitúa en un terreno aún poco explorado desde las instituciones de ciencia y tecnología: el tratamiento de la materia descartada en fase de pos-consumo. Como señala Fabio Mura (2011) el grueso de la producción de conocimiento científico-técnico vinculado a nuestra relación con la materia ha estado dominado por perspectivas sistémicas focalizadas casi exclusivamente en la esfera de la producción, siendo mucho menos exploradas las cuestiones vinculadas a su adquisición, uso y consumo, y mucho menos descarte. En tal sentido, la cuestión del pos-consumo en general y más aún del pos-consumo vinculado a los residuos, resulta en la actualidad un campo caracterizado por la gran vacancia de estudios específicos destinados a sistematizar procesos. Básicamente el grueso de los residuos que generamos como sociedad aún no han logrado ser incorporados en circuitos de reciclado y las respuestas existentes a esto no vienen siendo propuestas desde organismos de ciencia y tecnología precisamente.

En segundo lugar si Marcelo piensa *mientras*, también experimenta *contra*. Su práctica creativa no tiene chances de inscribirse en el registro de la transparencia y las “buenas prácticas”. La experimentación testimonial se hace con lo que se tiene a mano en ese momento y en ese lugar. Por eso se incendian los vasitos en la secadora, por eso no se sistematizan los mil intentos de “buscarle la vuelta” desde el método de prueba/error.

El paradigma institucionalizado de la innovación/transparencia no lo incluye como posible. Para disputar su visibilidad y existencia Marcelo debe construirse como excepción, y esa excepción se forja con audacia pero también con procedimientos técnicos riesgosos y con desarrollos que al no estar sistematizados dificultan su reversibilidad. Experimentando *contra* Marcelo llega al prototipo testimonial, lo cual es ya una gran proeza. Este registro testimonial es plenamente político antes que técnico. Como sucede con los cartones y placas que lleva a la reunión, logra captar interés, genera un espacio de negociación, gana tiempo. Al mismo tiempo ese mismo registro testimonial, precario, *artleano* y conurbano, y por ello muy alejado del paradigma estético y técnico de la innovación social se constituye en su principal límite y desafío.

A continuación una escena -entre muchas otras- que pueden dar carnadura a éste señalamiento. Marzo de 2014. Una “directora de programa” del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación llega al galpón de Anatole interesada en ver la “máquina para transformar telgopor”. Apenas pasa el portón y se dirige al fondo donde Marcelo y otros compañeros la esperan. A medida que se interna en la penumbra del galpón, sus ojos barren la escena buscando identificar “la máquina”. De pronto su mirada queda atrapada por una tosca mole de celeste chillón que se asemeja a un gran cubo metálico con un desproporcionado dínamo hidráulico que sobresale en la parte superior. “*Esa es la prensa...*” advierte Marcelo y agrega “*que también la fabricamos acá*”. La funcionaria corrige apenas su trayectoria para dar finalmente con Marcelo que está parado junto al pequeño artefacto que está retratado en la figura 6.



Figura 6: El “hornito” empleado para experimentar sobre el tratamiento térmico del EPS (Foto: Sebastián Careno)

Enfundado en una colorida remera de “catação”²² Marcelo saluda y comienza lo que será una detallada explicación del procedimiento, pero también de la situación de los “cartoneros” en la zona y de la cooperativa en particular. A los ojos de la licenciada, la “máquina” evidenciaba ahora su desnuda verdad. Se trataba de la carcasa de un hornito eléctrico recuperado del

²² Estas remeras se distribuyeron entre los invitados internacionales a la última edición de la “Expo-catadores” organizada desde el Movimento Nacional de Catadores y Recuperadores del Brasil (MNCR) y ONGs internacionales como AVINA, WIEGGO y GAIA, todas organizaciones que apoyan al sector a nivel continental y global. De hecho Marcelo es representante por Argentina en la Red Latinoamericana de Recicladores y Recuperadores (Red LACRE) y un asiduo participante de éstos espacios de activismo regional y global. Al mismo tiempo el uso de éstos diacríticos, permiten acreditar el alcance y vigor de los vínculos y contactos que puede capitalizar en su carácter de liderazgo.

descarte en la calle, que en su trasmutación había sido colocado en forma invertida. Sobre el piso que ahora oficiaba de techo se había realizado una gruesa trepanación que permitía montar una pistola eléctrica que alimentaba la fuente de calor original que no había sido posible reparar. El detalle que terminaba el ensamble estaba dado por un chapón plegado a manera de biombo para ocultar el “secreto profesional” (o sea la pistola de calor) tal como ironizaba Marcelo. El entusiasmo explicativo de éste último, así como la muda diligencia con la que Sacha y Alberto lo asistían en las operaciones, desentonaban con el cortés pero franco desinterés labrado en el rostro de ésta funcionaria y por consiguiente de las dos “técnicas” que la acompañaban en comitiva. En un momento aprovechó un fugaz respiro de Marcelo para preguntar con simulado interés: “¿y cuánto pueden producir con esto?”. Unos segundos de silencio sobrevinieron como respuesta. La misma pregunta y no sus posibles respuestas, dejaban todo claro, o al menos un par de cosas. La primera, que a menos de veinte minutos de haber ingresado al galpón, la “máquina” con la que esperaba encontrarse ansiosamente, se había transformado en un genérico “esto”. La segunda, preguntar por la productividad equivalía a manifestar total desacuerdo o desentendimiento del registro técnico *testimonial* que configuraba el hornito. Aquello que el hornito probaba eficazmente, que Marcelo había logrado des expandir el poliestireno expandido (finalmente le estaba *encontrando la vuelta!*), quedó relegado como hecho. En cambio el hecho que si pasó a primer plano era el carácter *no-máquina* del *hornito*, desde el punto de vista de la funcionaria claro está. Experimentación *contra*. Marcelo no volvió a tener noticias de la comitiva.

LADO B [COMO CIERRE]

Inicié este artículo llamando la atención sobre la *positivación de la basura* como proceso clave para comprender nuestras sociedades urbanas contemporáneas. También destacué cómo la *innovación tecnológica* se presenta como idea-fuerza que energiza éste proceso de positivación vía *valorización* (en principio económica) de la materia descartada. Pero también señalé como la positivación también alcanza a la propia idea de innovación en tanto exige *transparencia*. Esta se expresa no sólo a nivel de una competencia de ideas intrínsecamente positivas, sino también a nivel procedimental en tanto arreglo a normativas y estándares que habilitan una lectura en reverso de las innovaciones generadas asegurando con ello su potencial replicabilidad.

Partiendo del análisis etnográfico pude reconstruir prácticas experimentales y creativas que, pese a no estar codificadas en términos de *innovación social*, también intentan inscribirse (y co-producir) éste proceso de positivación de los residuos vía *valorización*. No obstante, la diferencia más significativa entre unas y otras radica en la imposibilidad de inscribir estas prácticas en el registro de la transparencia. Los desarrollos tecnológicos elaborados por Marcelo en la cooperativa, no se presentan en un concurso público, ni se cuelgan en una plataforma *on-line*, ni se analiza el riesgo, ni se hace un estudio de factibilidad. En síntesis, configuran el “lado B” de la innovación social. Su *locus* está desplazado, no tiene lugar en laboratorios, ni desde computadoras, menos aún desde el conocimiento experto socialmente legitimado. Pero también porque están sostenidos en una lógica procedimental que se sitúa a contrapelo de la techno-

burocracia dominante. Sus hallazgos y resultados no materializan en prototipos sino en *testimonios*. Son testimonios de lo impensado. De lo que no puede ser concebido desde el “ordenado y natural” de las cosas, esto es, cartoneros que no se contentan con recuperar y clasificar material (labor alienante si las hay), sino que experimentan sobre cómo transformarlos y desde ahí disputar no sólo su reconocimiento público como trabajadores, sino también los términos de su participación en el negocio de la gestión de residuos. Así, estos testimonios se militan, se transforman en herramientas tácticas y estratégicas, aun cuando, en las batallas libradas hasta ahora, pareciera perderse más de lo que se gana.

En éste sentido, la transparencia como fundamento que organiza la innovación social en torno a la gestión de residuos, representa un doble límite. El más evidente es en relación a la práctica creativa de sujetos como Marcelo, tal como espero haber evidenciado hasta aquí. Pero también representa un límite más amplio que, como una cruel paradoja, nos atraviesa como sociedad. Estos grandes temas, relativamente novedosos en términos de su elaboración social, tales como el reciclado y reutilización de la materia descartada, son todavía pensados como patrimonio exclusivo de “expertos”, cuyos escasos aportes se viabilizan crecientemente en términos de innovación social positiva y transparente, pero -como señalé al inicio- con muy escasas chances de incorporarse y transformar las tramas de prácticas cotidianas que organizan la relación con los residuos. En éste sentido, la transparencia como requisito (y la lógica tecno-burocrática que la sostiene) configura un esquema conservador que tiende a reproducir el *statu-quo*. La labor creativa de Marcelo

con los *vasitos* o la *pulpa*, apunta justamente a llevar la lógica de la positivación al extremo (más allá de lo admitido por la transparencia). Su esfuerzo no está puesto en cómo gestionar mejor un material que ya tiene un mercado consolidado a partir de afinar su clasificación y/o acondicionamiento. Por el contrario, el proceso creativo y experimental está destinado *a crear un mercado* para estos materiales difíciles y esquivos que terminan invariablemente saturando los rellenos sanitarios hoy colapsados y para los cuales tanto el capital como desde la tecno-ciencia parecen no tener respuestas para ofrecer.

Creo que el principal desafío que encontramos al acercarnos a este tipo de experiencias es poder descentrarnos del registro que tiende a ubicar esta innovación Lado B exclusivamente en el plano (bastante chato) de la supervivencia, que tiende a forzar lecturas instrumentalistas de la relación con la tecnología que terminan encasillando la acción creativa en un marco de estrecha racionalidad. Lo que quiero destacar tiene que ver con estar (más) atentos a recuperar la importancia de aquello que resulta aparentemente inconducente, desproporcionado o incluso tan fuera de lugar como un cartonero vanagloriándose de su audacia creativa frente a ingenieros con título. No para construir la necesidad en virtud, sino para recordarnos que en algunas ocasiones son estas personas, las que al desplazarse del lugar donde frecuentemente las colocamos, nos obligan a reflexionar sobre lo que aún resulta socialmente (im)pensable.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai, A. 1991. La vida social de las cosas: Perspectiva cultural de las mercancías. México D.F., Grijalbo.
- AVINA 2015. Noticias: concurso de ideas innovadoras. <http://www.avina.net/avina/abrimos-concurso-de-ideas-innovadoras-para-desarrollar-industria-del-reciclaje-inclusivo/> (1 agosto de 2016)
- Bortz, G. 2013. El hackatón como metodología de producción de bienes informacionales. Limitaciones y desafíos en la producción de aplicaciones de software para la resolución de problemas sociales y ciudadanos. *Hipertextos* I (1): 133-162.
- Buckland, H. y D. Murillo. 2014. La Innovación Social en América Latina. Marco conceptual y agentes. Bogotá, Instituto de Innovación Social de ESADE y Fondo Multilateral de Inversiones (BID).
- Caló, J. 2009. La cadena de valor del reciclado de residuos sólidos urbanos (RSU). La dinámica socio-técnica de los procesos de reciclado en las cooperativas de recuperadores urbanos surgidas a partir de los cambios económicos, sociales y tecnológicos de la crisis del 2001. Tesis de Maestría en Ciencia Tecnología y Sociedad – Universidad Nacional de Quilmes.
- 2011. El Agregado de Valor sobre vidrio reciclado. Ponencia presentada en Primera Jornada Nacional Gestión Integral de Residuos Sólidos Urbanos GIRSU – INTI - 28 y 29 de septiembre de 2011.
- Carenzo, S. 2011. Desfetichizar para producir valor, refetichizar para producir el colectivo: Cultura material en una cooperativa de “cartoneros” del Gran Buenos Aires. *Horizontes Antropológicos* 17(36): 15-42.
- 2014. Lo que (no) cuentan las máquinas: la experiencia socio-técnica como herramienta económica (y política) en una cooperativa de “cartoneros” del Gran Buenos Aires. *Antípoda* 18: 109-135.
- Carré, M-N. y T. Fernández. 2013. ¿El cinturón ecológico? Análisis de una marca urbana que nunca existió”. *EURE* 39(117): 49-68.
- Dietrich, A. 2011. El Agregado de Valor sobre Pulpa Moldeada. Ponencia presentada en Primera Jornada Nacional Gestión Integral de Residuos Sólidos Urbanos GIRSU – INTI - 28 y 29 de septiembre de 2011.
- Ellen MacArthur Foundation (EMF) 2016. The new plastics economy: Rethinking the future of plastics. Cowes, Ellen MacArthur Foundation.
- Fernández Álvarez, M. I. 2015. “La potencialidad de las situaciones truncas para el estudio de la política colectiva”. En M.I. Fernández Álvarez, (ed.), *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva*: 223-244. Buenos Aires, Biblos.
- González Insúa, M. y R. Ferraro. 2015. Los residuos sólidos urbanos en Mar del Plata, Argentina: ¿problema ambiental o insumos para la industria? *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socio-ambientales* 17: 57-85.
- Han, B-C. 2015. La sociedad de la transparencia. Buenos Aires, Herder.

- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge.
- 2013. Los materiales contra la materialidad. *Papeles de trabajo*, 7(11): 19-39.
- ISS-UBA y CEAMSE. 2010. Estudio de calidad de los residuos de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires: Instituto de Ingeniería Sanitaria. Facultad de Ingeniería-Coordinación Ecológica Área Metropolitana Sociedad del Estado.
- Ministerio de Ciencia y Tecnología. 2015. *Catálogo de proyectos INNOVAR*. <http://www.innovar.mincyt.gov.ar/catalogo-de-proyectos/catalogo/> (10 agosto de 2016)
- Mura, F. 2011. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, 17(36): 95-125.
- Porter, M. 1985. *The Value Chain and Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance*. Nueva York, Free Press.
- Ruggerio, C.; Tapia, J. y D. Caprile. 2015. El flujo de materiales en la gestión de residuos de la Región del Gran Buenos Aires (RGBA). En P. Schamber y F. Suárez (comps.), *Recicloscopio IV- Miradas sobre dinámicas de gestión de residuos y organización de recuperadores*: 19-44. Buenos Aires, Ediciones UNGS-UNLa.
- Sánchez-Criado, T. 2008. Introducción: En torno a la génesis técnica de las ecologías humanas. En T. Sánchez-Criado (Editor), *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas (Vol. 1)*: 36-75. Madrid, Editorial AIBR, Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- Secretaría de Desarrollo Sustentable y Política Ambiental (SDSyPA). 2000. *Plan Nacional de Valorización de Residuos*. Buenos Aires: Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente.
- Socialab. 2015. *Idea 18737*. <http://ar.socialab.com/ideas/ver/18737> (13 agosto de 2016)
- Steyerl, H. 2014. *Los condenados de la pantalla*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Suárez, F.; Miño, M. y A. Parodi. 2011. El reciclado del plástico en la región metropolitana de Buenos Aires. En P. Schamber y F. Suárez (comps.), *Recicloscopio III- Miradas sobre recuperadores urbanos, formas organizativas y circuitos de valorización de residuos en América Latina*: 203-240. Buenos Aires, CICCUS-UNLa-UNGS.
- Thomas, H. 2012. Tecnologías para la inclusión social en América Latina: de las tecnologías apropiadas a los sistemas tecnológicos sociales. Problemas conceptuales y soluciones estratégicas. En H. Thomas; M. Fressoli y G. Santos (Comps.), *Tecnología, Desarrollo y Democracia. Nueve estudios sobre dinámicas socio-técnicas de exclusión/inclusión social*: 25-78. Buenos Aires: MINCYT.
- Velis, C.; C.D. Wilson; O. Rocca; S.R. Smith; A. Mavropoulos y C.R. Cheeseman. 2012. An analytical framework and tool ('InteRa') for integrating the informal

recycling sector in waste and resource management systems in developing countries. *Waste Management & Research* 30(9): 43–66.

Villa, L. y Melo, J. 2015. Panorama actual de la Innovación social en Colombia. Documento para la discusión No IDB-DP-381. Bogotá: BID.

Winner, L. 2016. Decadencia y caída del tecnotriunfalismo. *Redes*, 22 (43): 127-142. *innovación social en Colombia*. Bogotá: Banco Interamericano de Desarrollo.

Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización?

ADJECTIVATED ETHNOGRAPHY:
ANTIDOTE AGAINST SUBALTERNISATION?

Mariela Eva Rodríguez¹

RESUMEN

A partir de mi experiencia de investigación con pueblos originarios que participan en un doble proceso de reemergencia y de resurgimiento indígena, en la Patagonia austral y en Uruguay, reflexionaré sobre un campo al que suelo referir como etnografía adjetivada. Argumentaré que este tipo de abordajes, además de acompañar los proyectos de las organizaciones con las que trabajamos, contribuye a mejorar el diseño y la implementación de las políticas públicas y a descolonizar la ciencia. Más precisamente, las intenciones de horizontalizar los saberes no solo desafían al positivismo científico, sino que también mejoran la calidad de nuestras investigaciones. Al combinar reflexión y acción, la etnografía adjetivada opera como herramienta para el

¹ Dra. Mariela Eva Rodríguez. Investigadora Adjunta. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: marielaeva@gmail.com. Proyectos de investigación PICT 2014-1117 (FONCYT), PICT 2016-2757 (FONCYT) y UBACyT 20020170200258BA (UBA).

cambio social. Me pregunto entonces ¿cómo se traducen los cambios terminológicos en nuestra práctica científica? En otras palabras, si bien hemos erradicado categorías coloniales de la jerga ¿en qué medida hemos aprendido a pensar y a actuar a partir de conceptos y posicionamientos que los grupos subalternizados nos proponen y, en algunos casos, nos exigen? ¿Qué tan permeables son nuestras agendas de investigación a los planteos que surgen en el trabajo de campo? ¿Cómo impacta la etnografía adjetivada en las subjetividades que participan en estos procesos?

PALABRAS CLAVE: etnografía colaborativa; investigación comprometida; subalternidad; reemergencia-resurgimiento indígena.

ABSTRACT

Based on my research experience with indigenous peoples that participate in a dual process of indigenous reemergence and resurgence, in southern Patagonia and Uruguay, I will reflect on a field I call adjectivated ethnography. I will argue that such approach, besides accompanying the projects of the organizations we work with, contributes both to improve the design and implementation of public policies and to decolonize science. More precisely, the intentions to horizontalize knowledge not only challenge scientific positivism but also improve the quality of our research. By combining reflection and action, adjectivated ethnography operates as a tool for social change. I wonder then, how are the terminological changes reflected by our scientific practice? In other words, although we have eradicated the colonial categories of our jargon, to what extent have we learned to think and act from concepts and positions that subalternized groups propose to, and, in some cases, demand from us? How receptive are our research agendas to the issues raised during

fieldwork? How does an adjectivated ethnography impact on the subjectivities that participate in these processes?

KEY WORDS: collaborative ethnography; engaged ethnography; subalternity; indigenous reemergence-resurgence

¿UN GIRO HACIA LA ETNOGRAFÍA?

Al recorrer la historia de la antropología en Argentina previa a la reapertura democrática, en 1983, es posible observar que son escasas las investigaciones basadas en el trabajo de campo y más escasas aun las que reflexionan sobre la práctica etnográfica; tema sobre el que Rosana Guber (1991, 2001) ha llamado insistentemente la atención. En la medida en que la formación se fue profesionalizando a través de los programas de doctorado y de intercambios académicos con universidades de otros países, tanto la etnografía como las reflexiones sobre la subalternización producida por la disciplina fueron ganando protagonismo. Tal como expusimos en un artículo que mapea investigaciones etnográficas llevadas a cabo en la Patagonia con pueblos indígenas desde 1983 (Lazzari, Rodríguez y Papazian 2015), este cambio no provino exclusivamente del ámbito académico, sino que convergieron las demandas planteadas por los indígenas posicionados como agentes y el incremento de políticas indigenistas implementadas por el Estado.

Los años ochenta refrescaron también los debates sobre etnografía en Estados Unidos, cuando varios antropólogos y críticos culturales cuestionaron los orígenes coloniales de la disciplina, el rol de los investigadores y sus complicidades con el

imperialismo. Los puntos centrales de este debate fueron compilados por James Clifford y George Marcus (1986) en el libro *Writing Culture*. Así surgió la corriente referida como *Linguistic Turn* (o *giro lingüístico*) que, en realidad, fue un giro hacia la literatura. En los últimos años, otro giro —el *giro ontológico*— cuestionó la dicotomía naturaleza/ cultura y planteó interrogantes sobre las responsabilidades de la ciencia en la negación de los mundos *otros*. Me pregunto si actualmente nos encontramos frente a otro giro: *un giro hacia la etnografía*, pero no hacia la etnografía a secas, sino hacia la etnografía *con adjetivos*: colaborativa, comprometida, militante, activista, por demanda e —incluso— decolonial. Asimismo, retomando las reflexiones de Mario Blaser (2013) sobre la ontología política, me pregunto si estamos en el terreno exclusivo de las epistemologías —del diálogo entre distintos *saberes*— o si se trata de conflictos entre *ontologías* diferentes, entre mundos que han quedado bajo la hegemonía de uno de ellos.

Entre los antropólogos que sentaron las bases de los estudios sobre ontologías amerindias se encuentra Philippe Descola (2012). Sus elaboraciones sobre el concepto de *persona*, sobre la socialidad que involucra tanto a humanos como a no-humanos y, particularmente, sus investigaciones sobre el animismo me permitieron comprender la sofisticada relacionabilidad que algunos pueblos indígenas establecen con otras entidades, a quienes la modernidad occidental considera como entorno o naturaleza. En un pequeño libro de difusión, Descola

(2016)² explica al público general las diferencias entre la etnografía, la etnología y la antropología. Siguiendo las líneas establecidas por Claude Lévi-Strauss presenta estos tres términos como una sucesión de etapas y complejidades, de modo tal que la etnografía coincidiría con la primera etapa; concretamente sería —según sus palabras— la situación en la que “vamos a alguna parte y compartimos la vida de un pueblo para poder describirla” (44), describimos sus hábitos a partir de la observación participante y luego escribimos nuestras tesis, artículos, libros, etc. De este modo, continúa, se completan las dos partes que componen el término: *ethnos* (pueblo) y *graphein* (escribir). La etnología sería el paso siguiente. Si la etnografía constituye un “aporte al conocimiento de un grupo humano particular” (47), la etnología consiste en establecer comparaciones y generalizaciones a partir de los datos etnográficos, ya sea para buscar semejanzas en una escala local, o bien para contrastar concepciones, instituciones y prácticas de diferentes regiones del mundo relevadas por otros colegas. Finalmente, la antropología, guiada por la pregunta sobre las diferencias culturales, sería para Descola el intento por comprender fenómenos más amplios que atañen a la humanidad en general; tarea que, en consecuencia, solo estaría disponible para unos pocos académicos con amplia trayectoria.

En contraste con esta clasificación disciplinar, quienes adhieren a la investigación colaborativa sostienen que la reflexión teórica no es —o no debería ser— propiedad exclusiva de las elaboraciones que las antropólogas y los antropólogos realizan a

² El libro publicado en el 2010 fue traducido al castellano en el 2016 para la colección “El maestro ignorante”, de la editorial Capital Intelectual.

partir de datos contruidos o relevados en un contexto etnográfico. De acuerdo con Luke Lassiter (2005), Joanne Rappaport (2005, 2007, 2016-2017) o Les Field (1999), entre otros, este abordaje apunta a que el proceso de conceptualización ocurra durante el trabajo de campo y que sea intersubjetivo, de modo tal que los participantes de la investigación (académicos y no-académicos) se involucren en procesos de teorización compartida. Plantean también que colaborar implica subordinar nuestras agendas de investigación a los objetivos políticos de las organizaciones con las que trabajamos que, en el caso de los pueblos indígenas, suelen girar en torno a demandas de reconocimiento de su existencia, sus derechos, sus territorios, sus conocimientos, sus concepciones del mundo, sus mundos. Si bien es posible —e incluso considero que es deseable— comprometernos con las personas y organizaciones con las que trabajamos, no siempre es posible realizar investigación colaborativa.

En este trabajo reflexionaré sobre un campo —al que por no encontrar mejor término suelo referir como *etnografía adjetivada*³— a partir de mi experiencia de investigación con pueblos indígenas que participan en un doble proceso: de reemergencia y de resurgimiento, en la Patagonia austral y en Uruguay. Argumentaré que, además de contribuir con los proyectos de las personas y organizaciones con la que trabajamos,

³ Si bien el adjetivo *colonial* también calificó a la etnografía, dicho término no fue utilizado para referir al trabajo propio, sino que remite a las apreciaciones de las corrientes críticas posteriores. Los enfoques a los que refiero como adjetivados, en cambio, recurren a distintos adjetivos para calificar su propia práctica.

en un intento de descolonizar la ciencia y de producir información para mejorar tanto el enfoque como el diseño y la ejecución de las políticas públicas, este tipo de abordajes —que desafían al positivismo científico y apuntan a horizontalizar conocimientos— mejoran también la calidad de nuestras investigaciones. Al combinar reflexión y acción, la *etnografía adjetivada* opera como herramienta para el cambio social. Me pregunto entonces cómo se traducen los cambios terminológicos en nuestra práctica científica. En otras palabras, si bien hemos erradicado categorías coloniales de la jerga ¿en qué medida hemos aprendido a pensar y a actuar a partir de conceptos y posicionamientos que los grupos subalternizados nos proponen y, en algunos casos, nos exigen? ¿Qué tan permeables son nuestras agendas de investigación a los planteos que surgen en el trabajo de campo? ¿Cómo impacta la *etnografía adjetivada* en las subjetividades que participan en estos procesos?

El primer apartado de este trabajo es una suerte de estado de la cuestión. Comienza con las críticas que realizaron algunos de los referentes de la etnografía experimental hacia los enfoques elaborados entre los años veinte y los cincuenta, y sintetiza luego las diferencias entre enfoques etnográficos que participan de un campo semántico común. En el segundo apartado comparto los puntos centrales de mi investigación en la provincia de Santa Cruz y las dificultades de realizar etnografía colaborativa en un contexto de reemergencia y resurgimiento indígena. En el tercero, a partir de la pregunta sobre si nuestro trabajo es autoetnográfico, retomo conversaciones con la antropóloga Marcela Alaniz sobre *investigación colaborativa* y *gestión participativa* en dicha provincia. En el último apartado recupero algunas reflexiones

planteadas en un artículo en coautoría con la activista charrúa Mónica Michelena, a través de las cuales sintetizo el derrotero que me llevó a aceptar la invitación de los charrúas de Uruguay para realizar etnografía colaborativa, las semejanzas y diferencias entre ambos *campos* y los puntos centrales de dicha propuesta.

DEBATES EN TORNO A LA ETNOGRAFÍA

En reiteradas ocasiones en las que conversé con mis colegas sobre nuestras experiencias de trabajo de campo, al mencionar mi interés y dificultades para realizar etnografía colaborativa, me encontré con el siguiente comentario: “¡Pero acá todos hacemos investigación colaborativa!” Evidentemente *colaborar* es un término sugerente, que se ajusta a diferentes concepciones sobre lo que hacemos las antropólogas y antropólogos y los modos en que nos vinculamos con los sujetos con los que interactuamos. Sin embargo, existe un campo de discusión sobre la etnografía colaborativa que se extiende más allá de las relaciones estrechas que establecemos con nuestros interlocutores o de los textos construidos dialógicamente. En este apartado repasaré los debates que involucran al realismo etnográfico, las corrientes experimentales y los enfoques comprometidos, colaborativos, militantes, etc. a partir de una síntesis que realicé hace varios años en mi tesis doctoral (Rodríguez 2010). Retomando los planteos presentados en la introducción me pregunto: ¿Cómo se vinculan los conocimientos *locales* y los modelos teóricos? Si consideramos que la construcción de modelos se basa en generalizaciones que involucran casos de diversos lugares y épocas ¿Es posible teorizar a partir de los casos o estos terminan operando como mera

ilustración de la teoría? Y por último ¿escapan los abordajes universalizantes de la complicidad colonialista?

James Clifford (1986a), uno de los impulsores de las corrientes experimentales en antropología, sostuvo en la década del ochenta del siglo XX que estamos frente a un cambio conceptual tectónico; un terreno movedizo en el que los antropólogos ya no pueden posicionarse en la cima de las montañas para mapear o representar maneras de vivir. Junto a George Marcus compilaron en esos años una serie de artículos en los que varios académicos cuestionaron las convenciones del género etnográfico —establecidas entre 1920 y 1950— y los orígenes coloniales de la antropología⁴. Los autores definieron a la etnografía como una actividad orientada metodológica y teóricamente —el trabajo de campo en sí— y como un producto textual —el reporte final publicado generalmente en forma de libro; una actividad textual híbrida, un “collage moderno” que opera como crítica subversiva (Clifford 1988), una suerte de bricolaje teórico que mezcla, yuxtapone y atraviesa diversos géneros y disciplinas (Marcus y Cushman 1982).

Las reacciones se dirigieron particularmente contra el *realismo etnográfico* (Marcus y Cushman 1982) y contra la *autoridad etnográfica* (Clifford 1986b), a la que Bronislaw Malinowski (1922) refirió en la década del veinte como la “presentación autorizada final de los resultados” (3). Al delinear el

⁴ El debate comenzó en un seminario en New Mexico (Estados Unidos) en 1984. Al año siguiente presentaron una síntesis en la revista *Current Anthropology* y, un año más tarde, Clifford y Marcus (1986) compilaron los artículos en el libro *Writing Culture* mencionado en la introducción.

método de observación participante —mediante el cual apuntaba a producir conocimiento neutral y objetivo, en contraste con las posiciones prejuiciosas de viajeros, comerciantes, misioneros y funcionarios coloniales—, Malinowski señaló los siguientes requisitos: comunicarse en lengua vernácula; “estar allí”, a solas, por un tiempo prolongado sin contacto con otros “blancos” (6) y sumergirse en la cultura, lo cual implica participar en actividades e interacciones cara a cara, a fin de recolectar detalles minuciosos de la vida íntima cotidiana⁵. Su método se basó en la aplicación sistemática de un conjunto de reglas y principios que legitiman tanto el trabajo de campo como el informe final, a través del cual el etnógrafo (generalmente varón) actualiza estrategias específicas de autorización que satisfacen el doble requisito: estar

⁵ La receta positivista incluye una sucesión de pasos a seguir: (a) construir un esquema/ mapa mental y traducirlo en preguntas abstractas que el etnógrafo intentará responder, (b) relacionar las mismas con preguntas concretas realizadas a los nativos quienes, supone, no tienen capacidad para abstraer ni interpretar los mandatos que emergen de sus propios códigos, (c) establecer hipótesis (radicalmente diferentes a las ideas preconcebidas) orientadas teóricamente y contrastarlas con las observaciones, (d) establecer conclusiones generales a partir de los casos particulares (método inductivo) sin confundir el punto de vista del nativo (término con el que Malinowski simplifica la diversidad) con las observaciones e inferencias del etnógrafo y (e) redactar un reporte que sintetice la experiencia etnográfica, las metas, la información recolectada y las conclusiones. Rosana Guber (1991) sugiere que observación y participación están imbricadas de tal manera que no se puede concebir una sin la otra. Ni el investigador puede ser *uno más* entre sus informantes, ni puede permanecer tan ajeno como para no ejercer algún tipo de influencia; ya sea sobre el escenario o sobre los protagonistas. La idea es que siempre que se hace trabajo de campo se está participando y que, quizás, sería más adecuado denominar a este método *participación con observación*.

validadas científicamente y haber sido sustentadas en la experiencia sensitiva, personal y única del trabajo de campo.

Las críticas planteadas desde las corrientes experimentales enfatizaron en la ausencia de cuestionamiento sobre los siguientes puntos: (a) la situación colonial que se materializa en las asimetrías entre observador y observado, (b) la pretensión de neutralidad valorativa ligada a la presencia de los etnógrafos, (c) el presente etnográfico, de acuerdo con el cual la cultura es concebida como una totalidad prístina no afectada por la expansión occidental, (d) la postulación de un marco teórico en el que los casos particulares operan como ejemplos sin poner en duda los postulados generales, y (e) el abordaje positivista que reduce las prácticas culturales a esencias, considera a los sujetos como entidades abstractas y ahistóricas, y prioriza lo visual (observación neutral) ligando la interpretación a la descripción (Clifford 1986; Marcus 1986).

A pesar de centrar nuestro trabajo en la práctica etnográfica, la escritura es siempre una instancia de validación y legitimación profesional. Dado que el autor es una entidad tripartita conformada por el escritor, el narrador y el investigador de campo, apunta Renato Rosaldo (1986), la primera persona que emerge en el proceso de escritura (el narrador) no es el sujeto que escribe (el autor), sino un personaje (el etnógrafo) creado a partir de una textualización consciente. Las narrativas de trabajo de campo de tipo confesional, a las que Clifford Geertz (1973) conceptualizó como *descripción densa* —y que James Clifford (1988) refiere como *subgénero*— se originan en una relación dialéctica entre la experiencia personal del trabajo de campo y la interpretación. A pesar de haber sido innovador, las críticas al

enfoque de Geertz señalaron que el etnógrafo aparece como un autor monológico, como un observador (o traductor cultural) aislado de la situación performativa inmediata (Marcus y Cushman 1982). También llamaron la atención sobre la abundancia de generalizaciones que no dan cuenta de las múltiples subjetividades (Crapanzano 1986), sobre las relaciones de poder implicadas en la *traducción cultural* unidireccional —destinada a lectores occidentales ávidos de conocer alteridades lejanas— y sobre el hecho de que, a pesar de considerar los procesos de cambio y la economía política, *lo local* aparece como si estuviera desconectado o aislado.

Ya sea concebida como texto y/ o como género, la etnografía experimental no sólo contempla un rol activo por parte de los sujetos que participan en las interacciones, sino también por parte de los lectores cuya creatividad da coherencia final al texto. Los lectores no son considerados como sujetos a ser instruidos, sino como testigos del modo en que los significados culturales de los etnógrafos son desafiados en la confrontación con alteridades radicales. Entre las opciones que intentaron *dar la palabra* a sus interlocutores se encuentran las ficciones dialógicas. Sin embargo, señala Stephen Tyler (1986), no se trata de diálogos sino de monólogos en los que los etnógrafos detentan el control autorial. Clifford (1988) sostuvo que la ficción dialógica simplifica un proceso multivocal complejo y propuso, en cambio, la *autoridad dispersa* (o autoría plural), en la que los colaboradores no son meros enunciadores sino también escritores. No obstante, considerando que los etnógrafos operan como editores e imponen sus agendas, resulta difícil trascender la situación de *dar voz al otro* y, por lo tanto, concluyó, la producción colaborativa con indígenas

es una utopía. La solución ofrecida por Clifford consiste en citar extensa y regularmente a los interlocutores. Jean y John Comaroff (1992), en cambio, sostienen que la etnografía “es un ejercicio en dialéctica más que en dialógica, aunque la última es siempre parte de la primera” (11).

Nutriéndose de la *investigación acción participativa* impulsada por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1979), Joanne Rappaport (2005, 2007) señala que la etnografía no es sólo un método de producción de datos, ni tampoco la mera expresión escrita de nuestras investigaciones, distanciándose así de las reflexiones sobre la etnografía como producto textual. Es sobre todo un hacer, una práctica (informada por la teoría) que posibilita la producción de teorizaciones construidas a partir del diálogo intercultural o *diálogo de saberes*, enfatizando así en las interacciones entre los sujetos, en sus prácticas y en la posibilidad de reflexionar colectivamente sobre los métodos, las técnicas y los posicionamientos epistemológicos tanto de los académicos como de los indígenas involucrados en el proceso de investigación. En un artículo reciente en el que contrasta diversas experiencias de investigación colaborativa, Rappaport (2016-2017) llamó la atención sobre un presupuesto que no le permitió tomar conciencia sobre el hecho de que las metodologías participativas y colaborativas conciben a la investigación de un modo completamente distinto a la investigación convencional, en la que la interpretación queda en el terreno de los investigadores. Concluyó entonces en que, dado que la dinámica de la colaboración genera un contrapunto entre la producción de la información y el análisis, no se trata solo de que los grupos con los que trabajamos definan la agenda de investigación, supervisen los

datos y realicen comentarios sobre el producto final, sino que todo esto ocurra en el marco de conversaciones encadenadas que posibiliten ajustes continuos e interpretaciones permanentes. Asimismo, aclaró que la posibilidad de coteorizar, de crear vehículos conceptuales que guíen la investigación, solo ocurre en circunstancias especiales, en las que los involucrados tienen entrenamiento o están familiarizados con la investigación académica.

Aunque la etnografía es por definición colaborativa, dado que nos lleva a vincularnos con otras personas en su vida cotidiana, sostiene Luke Lassiter (2005), la etnografía colaborativa coloca a la colaboración en el centro de la escena. *Colaborar* no consiste en *ayudar*, sino en trabajar juntos en una tarea intelectual, en la que las interpretaciones de nuestros interlocutores no solo son integradas en la escritura sino que vuelven al trabajo de campo. Es decir, no es el resultado final de una investigación, sino que implica compromisos mutuos constantes en cada etapa del proceso y, por lo tanto, involucra cuestiones teóricas y metodológicas que orientan tanto a la práctica etnográfica como a la escritura. La importancia de este enfoque radica en su carácter transgresivo, continúa Lassiter, ya que enmarca la producción de conocimiento en relaciones intersubjetivas que desafían las jerarquías, cuestiona prejuicios positivistas legitimados como verdades científicas y abre la posibilidad para revertir injusticias e inequidades.

Entre quienes reflexionaron sobre la antropología comprometida, en la que los antropólogos pasan de ser meros observadores a ser testigos y compañeros, se encuentra Charles Hale (2006), que contrasta dos maneras de alineamiento político con sectores organizados en lucha. La *investigación activista* —

sostiene— implica participación directa y diálogo durante todo el proceso de investigación, desde la conformación del tema y relevamiento de la información, hasta la divulgación posterior; lo cual se asemeja al planteo de la investigación colaborativa. La *crítica cultural*, en cambio, apunta a producir conocimiento crítico, pero no incluye la participación directa.

Respondiendo a las críticas que recibió la *investigación activista* —falta de objetividad, simplicidad teórica y escasa capacidad problematizadora—, Laura Kropff (2007) plantea que esta es una práctica social compleja que resulta de una combinación *sui generis* de performances académicas y extracadémicas formales e informales⁶. La investigación activista, señala, no consiste en comprometerse “con los intereses de grupos organizados, sino en organizar proyectos de intervención política en conjunto con otros activistas que no necesariamente pertenecen al ámbito académico. Complementariamente se trata de producir conocimiento académico en función de fortalecer esos

⁶ La *investigación activista* involucra, según Kropff (2007), “performances académicas (conferencias, congresos, clases, etc.) —que incluyen la producción y manipulación de objetos relacionados con este ámbito (libros, ponencias, etc.)— y performances que se producen en ámbitos extra-académicos más o menos formales o formalizados (charlas, talleres, seminarios de formación) o informales (reuniones de discusión, diagnóstico de coyuntura, planificación y participación en actividades e intervenciones de distinta índole y evaluaciones). Por lo tanto, la evaluación de los efectos o de la performatividad de la producción de conocimiento de esa multiplicidad de ámbitos requiere una mirada que no privilegie una sola de esas prácticas —entendiendo el resto como actividades secundarias de ‘extensión’ o ‘transferencia’— sino que tenga la capacidad de descentrarse para ingresar en su complejidad como práctica social” (32).

proyectos” (33). Considerando que la investigación activista requiere “ductilidad expresiva para poder producir documentos sin perder complejidad analítica” (32) prefiere redefinirla como *activismo crítico*, en contraste no sólo con el investigador solitario, sino también con la *investigación militante* (Colectivo Situaciones 2003)⁷. Mientras que ésta última se aleja de la academia para buscar “en las prácticas las pistas emergentes de la nueva sociabilidad” (3), Kropff propone un movimiento inverso que comparte, no obstante, el carácter práctico y la experiencia colectiva: posicionados como activistas se acercan al conocimiento académico para proveerse de un corpus sistematizado de discusiones.

A partir de los trabajos de Anibal Quijano (2000) sobre la *colonialidad del poder* —a la que Walter Mignolo (2009) reelaboró como *colonialidad del saber* en su análisis sobre los *legados coloniales*— Rita Segato (2013) se pregunta si es posible desarticular la colonialidad en sus diversas formas y cómo hacerlo. Llamó entonces *antropología por demanda* a la etnografía que, basada en una escucha atenta de nuestros interlocutores,

⁷ De acuerdo a la lectura de Kropff (2007), el Colectivo Situaciones establece un contraste entre el *investigador militante* y el *investigador académico* sometido a dispositivos que lo enajenan del sentido de su actividad y lo constriñen presionando para adecuarse a determinadas reglas, temas y modos de producción de conocimiento. A su vez, se diferencia también del *militante político* (“saturado de sentidos ideológicos y modelos sobre el mundo” a lo que el investigador militante opondría un cúmulo de preguntas), del *intelectual comprometido* (equiparable a un “asesor” ajeno a las prácticas que intenta acercarlas a un mundo modelado por los textos) y del *humanitario de las ONG* configurado a partir de mecanismos manipuladores.

responde a sus preguntas y demandas. Las lecturas de Mignolo sobre la *epistemología de frontera* y la *opción decolonial* están presentes también en la investigación de Andrea Olivera (2016) con colectivos charrúas de Uruguay. A pesar de inscribir su abordaje como *antropología decolonial*, Olivera se pregunta si, en la medida en que la investigación es una herramienta para el cambio social, para la concientización, no debería referir a su trabajo como *etnografía militante*. En los próximos apartados retomaré estas discusiones, a partir de algunas reflexiones elaboradas en la investigación etnográfica que llevo adelante con pueblos indígenas en la Patagonia austral y, en los últimos años, con los charrúas en Uruguay.

TRABAJO DE CAMPO EN CASA

Como bien sabemos nuestra producción académica es situada, es decir, la decisión sobre qué estudiar, dónde, la forma en que lo hacemos y el modo de relacionarnos con nuestros interlocutores depende de nuestras trayectorias —tanto personales como colectivas— de nuestros posicionamientos e ideología. Comenzaré entonces con algunas referencias a mi investigación en la Patagonia austral, ya que desde este campo aprendí a reflexionar. Hace más de veinte años, en 1996, decidí que llevaría adelante mi investigación en la provincia de Santa Cruz, lugar en el que nací y en el que fui socializada hasta que me trasladé a Buenos Aires para cursar la licenciatura en Ciencias Antropológicas. En aquél entonces no había personas que se identificaran públicamente como indígenas y, sólo excepcionalmente y en confianza, algunos decían que eran

descendientes⁸. Fue cuando recorté a la provincia como *campo* de investigación que comencé a prestar atención a las redes de poder local y a las usinas productoras de la santacruceñidad, que hasta entonces me resultaban naturales. El objetivo era comprender los procesos a través de los cuales los discursos hegemónicos provinciales habían invisibilizado a los indígenas, convirtiendo a los tehuelches (considerados como los indios bellos, buenos y, sobretodo, argentinos) en fantasmas, y a los mapuches en indios extranjeros, agresivos y ladrones, deslegitimados bajo el gentilicio chilote que en el sur adquiere carácter peyorativo (Rodríguez 1999).

Nunca me resultó sencillo trabajar “en casa”, especialmente porque a pesar de que había decidido no tomar en cuenta los comentarios de mis amigos o de mi familia, solían contribuir involuntariamente aportando prejuicios instalados en el sentido común. Definitivamente, *allí* y *aquí* no constituían una dicotomía en esa incipiente experiencia etnográfica, como tampoco ocurre hoy, dado que esta contigüidad se ha estrechado aún más gracias a los teléfonos celulares y, especialmente, desde que se generalizó el uso del Facebook y el Whatsapp.

En el 2006 regresé a Argentina, luego de vivir casi siete años en Estados Unidos, donde cursé mis estudios de maestría y doctorado. Retomé mi investigación en Santa Cruz, pero el

⁸ La categoría *descendiente* en la Patagonia austral es polisémica y varía según se trate de una adscripción impuesta (relacionada con la ideología del mestizaje degenerativo) o autoadscriptiva, vinculada al orgullo en relación a los ancestros (Rodríguez 2010 y 2016).

contexto era diferente: algunas personas habían comenzado a identificarse en el espacio público como indígenas (tehuelches, mapuches y mapuche-tehuelches) y se encontraban discutiendo sobre la posibilidad de conformar una organización de segundo grado⁹. Este proceso de revisibilización —sobre el que reflexioné posteriormente como un doble proceso de *reemergencia* y de *resurgimiento* indígena (Rodríguez 2017)— es el que tomé como eje en mi tesis de doctorado¹⁰. En diciembre de ese año fui a Camusu Aike (territorio comunitario tehuelche localizado a unos 180 km. de Río Gallegos, capital de la provincia) para preguntar sobre las posibilidades de volver en enero. Al pasar a saludar a la familia Mac Coll, Blanca Huichaman —que falleció hace unos años— me recibió con un “¡sabía que ibas a venir!” y mencionó que tenía presente aquella vez que habíamos estado en su casa

⁹ Si bien hubo varias reuniones para consolidar la Confederación Territorial Mapuche Tehuelche y Pueblos Originarios (CTMTPO) no hay actualmente en Santa Cruz una organización que nucleee a todas las comunidades indígenas, lo cual puede verse como una ventaja o desventaja según distintas interpretaciones.

¹⁰ En el marco de un debate sobre etnogénesis, emergencia, reemergencia y resurgimiento indígena en el que analizamos casos de Argentina y de Uruguay (Rodríguez et al. 2017), restringí el término *reemergencia* para referir exclusivamente a pueblos que entre fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI comenzaron a participar en el espacio público, luego de haber sido declarados “extintos” por una conjunción de dispositivos científicos, religiosos y estatales enmarcados en teorías raciales y culturalistas, que tuvieron su apogeo en las premisas de la Escuela Histórico Cultural (Imbelloni 1949) y en la ideología eugenésica (Stepan, 1991). A su vez, tomando en consideración la propuesta de Stephen Cornell (1988) utilicé el término *resurgimiento* en un sentido amplio, para referir al proceso en el que los colectivos indígenas se movilizan y participan en la arena pública reclamando derechos particulares; proceso al que José Bengoa (2000) refiere como *emergencia indígena*.

con mi familia, en 1988. Ella me recordaba de cuando era adolescente y, en los años que siguieron, cuando viajaba a Río Gallegos, solía pasar por el negocio de mi papá para preguntarle cómo iban mis estudios. Durante la charla me dijo que necesitaban tramitar la personería jurídica ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI); paso necesario para legitimar su existencia colectiva y los derechos sobre lo que quedaba del territorio reconocido en 1898 a “la tribu tehuelche” que —además de los sucesivos despojos— había comenzado a ser explotado hacía varios años por empresas petroleras. Blanca preguntó entonces si podría ayudarles a resolver ese asunto de los papeles. En el contexto de cumplir con los requisitos para tramitar la personería fueron surgiendo discusiones sobre las implicancias de los conceptos *reserva* y *comunidad*, sobre el par *tierra-territorio*, y sobre los criterios de membrecía que llevaron a discutir la categoría *descendientes*. Entre los ítems a cubrir tenían que contar la historia de la comunidad y del pueblo tehuelche y, con la intención de ampliar la información provista por la memoria oral, consulté expedientes del Consejo Agrario Provincial (CAP) —ente regulador de tierras fiscales—, actas del registro civil, documentación parlamentaria y crónicas de viajeros, entre otras fuentes.

El trabajo de archivo me permitió conocer en detalle la lucha de los tehuelches con la burocracia durante todo el siglo XX para evitar los desalojos. Me pregunté si las familias vinculadas a esos expedientes habrían tenido acceso a los mismos y decidí, en un (ambicioso) proyecto inicial, reconstruir la situación dominial de las seis “reservas” creadas entre 1898 y 1927 mediante decretos presidenciales, recorrer ciudades y pueblos de la provincia para

localizar a las familias, acercarles las transcripciones y conversar sobre las relaciones entre el pasado y el presente. Así, la reconstrucción de las trayectorias indígenas ligadas a las ex reservas se superpuso con las de las comunidades que se estaban articulando en ese momento. Algunas tenían permisos de ocupación —que al igual que los de las reservas eran “precarios”— sobre lotes entregados en el primer tercio del siglo XX a personas individuales consideradas “cabezas de familia” (tal como ocurrió con las comunidades tehuelches Francisco Vera y Kopolke); otras están conformadas por personas de diversas procedencias radicadas en zonas urbanas. Al compartir la información con quienes se identifican como tehuelches, mapuches, mapuche-tehuelches, paisanos, entreverados y descendientes fueron nutriendo las conversaciones con nuevos conceptos, interpretaciones y cuestionamientos. Este trabajo no solo continúa, sino que se ha ido enriqueciendo con los aportes de los propios interesados que abrieron sus archivos hogareños, compartieron sus recuerdos y fueron estableciendo sus propias líneas de búsqueda, así como también gracias a la minuciosa investigación del archivo de la Congregación Salesiana realizado por Celina San Martín (2018) que complementa la información de los expedientes de tierras. Al momento de escribir la tesis, sin embargo, opté por centrar la investigación en la comunidad tehuelche Camusu Aike, la más antigua y la de mayor visibilidad; particularmente en las relaciones entre la agencia indígena y los dispositivos a los que recurrieron funcionarios estatales, eclesiásticos, científicos y miembros de la sociedad civil, desde los inicios de la colonización de la que emergió la matriz de diversidad santacruceña hasta el presente.

La militancia indígena en Santa Cruz ha ido fortaleciéndose año a año, aunque en comparación con otras provincias patagónicas son relativamente pocas las personas que reconocen dichas ancestralidades en el espacio público. La transposición que hizo Demetrio Cojtí Cuxil (1997) de las categorías marxistas de *clase en sí* y *clase para sí* a niveles de conciencia entre los mayas, contribuye a reflexionar sobre este caso. De acuerdo con este autor, los mayas analfabetos poseen una conciencia como *gente en sí* (se reconocen a sí mismos como mayas y toman conciencia de su posición marginal, pero no son conscientes de sus posibilidades de organización en la lucha étnica). Los mayas proletarios que se agrupan en organizaciones populares en las que la etnicidad no resulta fundamental, tienen una *consciencia indígena en sí* y una *consciencia de clase para sí*. Finalmente, los activistas mayas escolarizados han desarrollado una conciencia como *gente para sí*; es decir, son conscientes de los efectos de la colonialidad y se organizan en torno a objetivos políticos. Mientras que el nivel de conciencia de algunas personas que se autoadscriben como *descendientes* permitiría incluirla en la categoría *gente en sí* —que reconocen su ancestralidad indígena pero que no eligen esa identificación como bandera de lucha—, otras se encuentran en proceso de convertirse en, o se han vuelto, *gente para sí*. Las personas con las que me he vinculado en estos años han ido resignificando sus subjetividades: los silencios y la vergüenza mutaron en orgullo y en autoadscripciones como tehuelches, mapuches, mapuche-tehuelches, y también, como descendientes. Posteriormente, se sumaron otras voces, miembros de otros pueblos indígenas, que llegaron a Santa Cruz buscando mejores condiciones de vida. Los cambios en la subjetividad política implicaron también redefiniciones de las

agendas, de las epistemologías y de las metodologías para poder “corregir la historia”, lo cual, según Rappaport (1994), en el caso de los pueblos andinos con los que trabajó, consiste en cuestionar el pasado (lo que ocurrió) y, a través de discursos y prácticas, construir el futuro-pasado (lo que tendría que haber ocurrido).

Si bien desde los primeros encuentros pude explicitar mis compromisos con las personas y colectivos con los que fui vinculándome —que exceden ampliamente el *activismo circunstancial* (Marcus 1995)—, nunca dejé de pensar en la posibilidad de realizar etnografía colaborativa, preguntándome sobre los debates en torno a este abordaje y sobre las dificultades para lograrlo en el contexto local. A medida que aprendí a prestar atención no sólo a las demandas explícitas, sino también a los intereses, deseos y expectativas —compartidas generalmente en espacios íntimos e incluso en ocasiones a través de insinuaciones—, también fui ampliando mi agenda de investigación. Mis intereses se fueron entrelazando con las agendas de otras personas y, de este modo, fuimos delineando varios proyectos: reconstruir los territorios indígenas (antes y después de creación de las “reservas”, así como de los sucesivos despojos) en vistas al relevamiento territorial previsto en la Ley nacional 26.160¹¹; recuperar (revitalizar) la lengua *aonek’o ’a’yen* y el *mapuzungun*; elaborar estrategias políticas para transformar la realidad social, entre las que se encuentran la elaboración de materiales educativos y de difusión

¹¹ Esta ley que declara la *Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de Tierras Ocupadas por Comunidades Indígenas* fue sancionada en el año 2006 y prorrogada a través de otras tres leyes (Ley nacional N° 26.554/09, N° 26.894/13 y N° 27.400/17).

que habiliten la posibilidad de que cada comunidad cuente su historia a partir del presente; reconstruir álbumes de fotos familiares y comunitarios vinculados a las genealogías y trayectorias; y contribuir en la restitución de restos humanos que se encuentran en los museos o que suelen quedar a la vista como resultado del neoextractivismo, particularmente de las intervenciones de las empresas petroleras, mineras y, en los últimos dos años, como consecuencia de la construcción de dos represas sobre el río Santa Cruz, de origen glaciario. Este recorrido me llevó a vincularme con agentes estatales encargados del diseño, ejecución y evaluación de políticas públicas, con el ámbito docente, así como también con especialistas en arqueología y antropología biológica.

POLITICAS PÚBLICAS, AUTOETNOGRAFÍA Y OTROS INAPROPIADOS

No solo el conocimiento académico es situado, también las políticas públicas varían según los perfiles de quienes las implementan. Hace veinte años —tal como mencioné en el apartado anterior— sólo excepcionalmente y en confianza unas pocas personas se referían a sí mismas como *descendientes*. A inicios del siglo XXI, los pueblos indígenas no sólo comenzaron a ganar visibilidad en la esfera pública y en las instituciones estatales, sino que también los derechos que les asisten se volvieron tema de agenda.

En el 2007, Alberto Marucco me invitó a pasar por su oficina para conversar sobre este tema, ya que unos meses antes había

asumido como Secretario de Estado de Derechos Humanos de la provincia de Santa Cruz¹². Al incluir a los indígenas como sujetos de derecho, su gestión planteó modificaciones en la estructura estatal. Debido a la premisa de la extinción tehuelche y extranjería mapuche, las escasas políticas indigenistas provinciales impulsaron la asimilación de los indígenas en una ciudadanía indiferenciada y, más recientemente, los incluyeron como “población vulnerable” junto a los pobres, los ancianos, los menores y los discapacitados¹³. Cuando me acerqué por primera vez a la oficina de derechos humanos conocí a Marcela Alaniz, una antropóloga de Río Turbio que había estudiado en La Plata. Desde entonces fuimos articulando proyectos y acciones que, continuamente, nos llevan a interrogarnos sobre la práctica antropológica.

En este apartado sintetizaré algunas reflexiones de mi tesis doctoral, que dialogan con reelaboraciones que hicimos recientemente en un artículo sobre *investigación colaborativa y gestión participativa* (Rodríguez y Alaniz 2018). Marcela planteó que gestión participativa no es sinónimo de antropología aplicada —no es una “bajada” desde arriba; la aplicación de un conocimiento elaborado previamente—, sino que su propuesta se

¹² La Secretaría de Estado de Derechos Humanos de la provincia de Santa Cruz fue creada en marzo de 2006; Marucco fue el primer funcionario que dirigió dicha institución.

¹³ La adecuación de las políticas indigenistas comienza a cambiar en el 2005, cuando la provincia adhiere a la Ley nacional N° 23.302 —a través de la cual se creó al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)— luego de veinte años de haber sido promulgada.

nutre de experiencias desarrolladas en otras latitudes y de las conversaciones en las que discutimos sobre abordajes comprometidos, colaborativos y participativos. En el artículo reflexionamos también sobre la categoría *nyc* —que significa “nacidos y criados” en la provincia— y nos preguntamos si era posible considerar nuestro trabajo como autoetnográfico.

A partir de un entramado heterogéneo de relaciones en el que participan activistas indígenas, colaboradores no indígenas, académicos comprometidos y *sabedores* —o intelectuales indígenas cuyos conocimientos proveen un lenguaje potente para los objetivos político-culturales—, Rappaport (2005) plantea que el desafío de las investigaciones colaborativas es volverse autoetnógrafos. Es decir, implica exponerse al escrutinio de los demás —a una mirada autorreflexiva crítica sobre los propios grupos de pertenencia y sus diversos niveles de inclusión y exclusión— en un proceso en el que todos vivencian el estado de *ser mirados* (Chow 1995)¹⁴. Renato Rosaldo (1999), en contraste, afirma que toda etnografía es una autoetnografía, debido a que la

¹⁴Tanto los etnógrafos como los sujetos con los que nos relacionamos miran y son mirados; son enunciadores y enunciatarios, evaden, confrontan, prueban, negocian, etc. Llamando la atención sobre la situación de *ser mirado* (*being-look-at-ness*), Rey Chow (1995) sostuvo que la experiencia de los sujetos de haber sido definidos como *objeto de investigación* sobrevive en su memoria como inconsciente óptico y se vuelve un aspecto importante de su autorrepresentación. Agrega que “si la etnografía es verdaderamente autoetnografía —etnografía de uno mismo y de los sujetos— la perspectiva de los que alguna vez fueron etnografiados la suplementa irrevocablemente comprendiendo que ser mirado, más que el acto mismo de mirar, constituye el evento primario en la representación intercultural” (180).

producción de conocimiento se encuentra en relación con las experiencias y vivencias personales que nos constituyen como sujetos, con las estructuras en las que participamos como actores sociales, y con las acciones que llevamos a cabo en tanto agentes (Rodríguez 2010). Mary Louise Pratt (1997), por otro lado, considera como autoetnografía a los “casos en los que los sujetos colonizados se proponen representarse a sí mismos de maneras que *se comprometen con los términos del colonizador*” (27). De acuerdo con esta autora, si la escritura etnográfica describe y traduce la alteridad (subordinada) ante Occidente, en la escritura autoetnográfica los *otros* construyen representaciones recurriendo, sin embargo, tanto al lenguaje como al sistema de representaciones de los colonizadores. De acuerdo con Hintzen y Rahier (2003), en la década del setenta David Hayano (1979) retomó el término autoetnografía que había utilizado Raymond First en 1956, para referir al trabajo de los etnógrafos que estudian su propio grupo cultural, social, racial, religioso, residencial, sexual, etc. Posteriormente, Carolyn Ellis (1997), utilizó el término como sinónimo del yo (*self*), en tanto que Deborah Reed-Danahay (1997) incluyó ambas opciones: el tipo de narrativa cuyo foco es uno mismo en contexto —lo cual suele ser referido como *reflexividad*— y la etnografía producida por un observador nativo en su propio medio cultural que pone en relación la esfera personal, cultural, histórica y la estructura social¹⁵.

¹⁵ La compilación de Reed-Danahay (1997) incluyó bajo el rótulo *autoetnografía* diversas formas de experimentación etnográfica consideradas como géneros confusos: autobiografía etnográfica/ etnografía autobiográfica, autobiografía indígena, etnografía nativa y testimonio. Debido a que los géneros son

Tomando en consideración estas distintas posiciones, en el artículo mencionado conversamos con Marcela sobre si el trabajo que realizan desde la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB) —que coordina desde su creación a fines del 2010— podría ser considerado como *investigación autoetnográfica*, dado que varios de los miembros del equipo son indígenas y construyen conocimiento sobre sus grupos de pertenencia, a través de instancias colectivas en las que “producen datos, registros y reflexiones que conducen a revisar conceptos y formular nuevas preguntas” (Rodríguez y Alaniz 2018). Coincidimos en que, en términos de Hayano y de Reed-Danahay, tanto su trabajo como el mío podrían ser incluidos en esta línea, dado que solemos analizar el medio en el que fuimos socializadas. Sin embargo —concluimos— no es comparable una autoetnografía realizada por los sujetos subalternos con nuestra situación, en la que el acceso a la educación universitaria nos permite negociar los efectos de la subalternización que, generalmente, suelen estar vinculados a la edad o al género (Rodríguez 2010; Rodríguez y Alaniz 2018).

instituciones literarias cuya función consiste en especificar el uso adecuado de un artefacto cultural (Jameson 1981), considero que dichas experimentaciones dejarían de ser confusas si en lugar de examinarlas desde clasificaciones construidas en analogía con los géneros literarios, las consideráramos como *tipos de actividad* (Fairclough 1992). Esta categoría ofrece mayor versatilidad al discurso ya que, al considerar la secuencia estructurada de acciones implicadas en relación con los participantes, lo libera del anclaje literario y de las convenciones de sus fronteras (Rodríguez 2010).

Recientemente, en el 2018, presenté una ponencia cuyo título incluía el enunciado “de la arqueologización a la autoetnografía”, en el simposio donde presentamos el libro *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Vidal (1957-1998)*, en el congreso de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS), en Ecuador. Vidal, arqueólogo devenido antropólogo social, falleció mientras realizaba su trabajo de campo para concluir su doctorado en City University of New York (CUNY), en el cruce de la frontera que vincula y distancia a Río Turbio (provincia de Santa Cruz) de Puerto Natales (en la XII Región de Chile)¹⁶. Lo llamativo de su trayectoria no es que haya abandonado la arqueología para dedicarse a la antropología social, sino que en aquella época haya puesto el énfasis de su investigación en el trabajo de campo, y que lo hiciera con una intensidad tal que este dejó de ser *campo* para volverse la vida misma. “Los antropólogos *halfies* debemos enfrentar consecuencias políticas y éticas de nuestras representaciones” (Vidal en prensa), sostuvo evocando a Lila Abu Lughod y posicionándose en Tierra del Fuego como un actor social que no terminaba de integrarse completamente al *nosotros* local. Señaló que en el caso de los antropólogos que nos encontramos simultáneamente adentro y afuera, la “vigilancia [epistémica] debe ser redoblada”. En un *giro* que no fue hacia la experimentación textual sino hacia la etnografía como práctica situada —o hacia la *autoetnografía*— llamó la atención sobre los

¹⁶ Hernán finalizó la licenciatura en la carrera de antropología de la Universidad de Buenos Aires a comienzos de los años ochenta, en la orientación arqueología y, luego de varios años de residir en Tierra del Fuego, donde dirigió el Museo del Fin del Mundo, se trasladó a Quito para realizar la Maestría en Antropología Social en FLACSO.

procesos de subalternización en los que la antropología produjo sus *objetos* de estudio, modelos teóricos y conceptos, métodos y técnicas, y estándares de legitimación (Rodríguez en prensa). Este *giro*, plantea Cecilia Gerrard (en prensa), no consistió en “valorar los trabajos etnográficos previos para la producción de interpretaciones objetivas sobre el pasado, sino en etnografiar el proceso de producción de conocimiento en sí mismo”. Las reflexiones de Hernán continuaron en la cuenca carbonífera, no como “una construcción reflexiva de su propia práctica, sino que es la práctica misma puesta en una verdadera articulación etnográfica”, sostuvo Marina Peleteiro (en prensa). Fue así que “su investigación se volvió denuncia; una experiencia transformadora para sus interlocutores en el trabajo de campo, para sus colegas y para sí mismo” (Rodríguez en prensa)¹⁷.

¹⁷ A pesar de algunas diferencias entre las provincias de Santa Cruz y Tierra del Fuego, los efectos de la amalgama que vincula la ideología nacionalista, las clasificaciones etnológicas de la Escuela Histórico-Cultural y la historiografía escrita por militares y pioneros resultan semejantes, tal como queda de manifiesto en el tropo del *último indio* y en la polisemia del término *chilote*, que subsume peyorativa e indistintamente a trabajadores migrantes e indígenas. Sin saberlo, mis primeros pasos en la investigación siguieron una trayectoria similar a la de Vidal. Una de las diferencias, me explicó por teléfono en la única conversación que tuvimos poco antes del accidente, es que en lugar de folklorizar a los indígenas —tal como analicé en el caso de Santa Cruz— en Tierra del Fuego los arqueologizan (Rodríguez en prensa). De acuerdo con él, *arqueologizar* no remite a hacer arqueología sino que —en el contexto de apropiación del pasado indígena por parte de la sociedad de colonos— refiere a uno de los dispositivos de invisibilización de los pueblos indígenas —entre los que incluye también la patrimonialización y la museologización— que los distancia del presente y les niega continuidad.

Cuando defendí la tesis doctoral en el 2010, inspirada por los trabajos de Rappaport (2005) referí a las personas comprometidas con los proyectos de los indígenas y/ o descendientes —que no están necesariamente vinculadas al ámbito académico— como *colaboradores*. Recurriendo a la metáfora *adentro-afuera* como límites que conceptualizan nociones politizadas de cultura que están en proceso de creación (Du Bois, 1989 [1903]), Rappaport retoma la categoría *outsider-within* (externos-adentro) con la que Patricia Hill Collins (1990) llamó la atención sobre su posición de enunciación, según la cual puede recurrir a las tradiciones de la disciplina académica y a sus experiencias personales como mujer afroamericana, pero no logra participar plenamente en ninguna de las dos. Rappaport concluyó entonces que los colaboradores e investigadores comprometidos serían *outsiders-within* y los activistas indígenas *insiders-outside* (internos-afuera). El desplazamiento a través de fronteras no es físico, sugirió, sino un vehículo para reflexionar sobre los procesos de identificación que habilitan espacios de interlocución entre grupos subalternos y hegemónicos; espacios semejantes a lo que Richard White (1991) refirió como *middle ground* y Mary Louis Pratt (1997) como *zona de contacto*. Los activistas indígenas se ajustarían de este modo a un tipo de alteridad al que Trinh T. Minha (1991) calificó como *otros inapropiados*, sujetos que se resisten a identificarse exclusivamente con uno u otro lado, cuya diferencia con los mestizos radica en haber cruzado la frontera inconscientemente pero volver conscientemente, desarrollando estrategias de retorno. La fuerza y el carácter inapropiado resultan de la habilidad para yuxtaponer dos posiciones enunciativas que, consideradas contrapuestas desde los marcos hegemónicos, producen incomodidad: la de *indio* (tal como es utilizado

despectivamente) y la de *personas sofisticadas* que se autoadscriben como miembros de algún pueblo indígena, pero no lo hacen desde una posición subordinada sino impugnando las relaciones de poder.

Desde los discursos y prácticas hegemónicas santacruceñas, la categoría *otros inapropiados* puede incluir a una variedad de grupos. De este modo, los indígenas radicados en zonas urbanas serían inapropiados porque, desde tales posicionamientos, la indigeneidad o aboriginalidad sólo es posible en el campo, en aislamiento. Los tehuelches, porque no responden a la imagen esencialista del *indio hiperreal* tal como plantea Alcida Ramos (1994): no viven en toldos, no tienen una subsistencia basada en la caza de guanacos, no se cubren con quillangos, no responden a un cacique, no son extremadamente altos, no hablan la lengua ni practican ceremonias ancestrales; manejan autos, escuchan cumbia, utilizan celulares, algunas mujeres se maquillan y tiñen el cabello, y muchas personas trabajan como empleados estatales — de la provincia o de las municipalidades— generalmente con contratos precarios. Los mapuches suelen ser considerados inapropiados respecto a la hegemonía localista, que sólo reconoce legitimidad a los tehuelches —epítome del “indio argentino” y sobre todo santacruceño— y considera a los mapuches y a otros pueblos originarios como foráneos a los que no les corresponde reclamar derechos específicos. Los mapuche-tehuelches son considerados inapropiados porque los dispositivos en los que convergen racializaciones y etnicizaciones no aceptan categorías mixtas. Finalmente, cualquier persona que se autoadscriba como miembro de algún pueblo originario resulta inapropiada desde los dispositivos civilizatorios, concebidos como unidireccionales —tal

como sostuvo Claudia Briones (2002) en su análisis sobre las ideologías de blanqueamiento y mestizaje—, intolerantes ante los procesos de reemergencia indígena.

Tanto en el caso de Marcela como en el mío, el haber accedido a los estudios superiores no nos llevó a convertirnos en *intelectuales tradicionales* —que es lo que las inscripciones hegemónicas esperarían—, sino hacia lo que Antonio Gramsci (1971) refirió como *intelectuales orgánicos*¹⁸: comprometidas ética y políticamente con las luchas de los indígenas, pero desde trayectorias y enfoques diferentes. El carácter inapropiado de Marcela radica, por un lado, en la decisión de militar desde las estructuras estatales; espacio desde el que planifica y concreta políticas públicas, toma decisiones sobre los rumbos de la gestión o puede acceder a quienes tienen el poder de hacerlo. Por otro lado, algunos activistas le reclaman que se autoadscriba como indígena, interpelación sobre la que reflexiona continuamente. Al considerar las interrupciones en los procesos de transmisión intergeneracional y en particular la historia de su abuela, que

¹⁸ Retomando las categorías propuestas por Gramsci (1971), Rappaport (2005) considera a los actores que participan del complejo entramado de relaciones en el Cauca como *orgánicos* al movimiento indígena o en proceso de volverse *orgánicos*. En contraste con los *intelectuales tradicionales*, mediadores entre la sociedad civil burguesa y el Estado que actúan dentro de los sectores hegemónicos para mantener su primacía (profesores, curas, abogados que ignoran los derechos indígenas, etc.), los *intelectuales orgánicos* son aquellos que contribuyen a crear relaciones orgánicas al interior de los grupos subalternizados para desafiar los procesos de dominación hegemónica, lo cual implica a su vez asimilar a los intelectuales tradicionales mediante su transformación en *orgánicos*.

nunca se identificó como mapuche pero que durante la infancia le cantaba canciones de cuna en *mapudungun* —lengua a la que Marcela no asociaba con los pueblos originarios debido a su corta edad—, ella siente que identificarse como mapuche podría ser una “falta de respeto”. Si bien en el presente no lo considera viable en relación con su propia trayectoria, y tampoco lo descarta como posibilidad a futuro, Marcela defiende el derecho a transitar recorridos *sui generis*, no previstos por las categorías y clasificaciones hegemónicas.

En diversas ocasiones, quienes reconocen ancestros tehuelches me consideraron parte de un mismo *nosotros nyc*. Para algunos militantes mapuches soy una *winka* (no indígena) que apoya su lucha desde el conocimiento académico, también *winka*. En varias de las actas de una de las organizaciones de segundo grado figuré, en cambio, como *weneydomo* (amiga/colaboradora), aunque en reiteradas ocasiones el rol que me suelen asignar es el de técnica, más que el de científica. Algunas personas me han congelado en el lugar de un *otro* cuya alteridad resulta del clivaje de clase y del acceso a la educación, más que de la etnicidad; con otras hemos establecidos relaciones de confianza mutua, basadas en la amistad y en el cariño sincero. Por otro lado, debido a que nunca ejercí cargos como funcionaria del Estado suelo ser percibida como una persona sin poder; es decir, alguien que puede *colaborar* en cuestiones vinculadas con los papeles (tal como ocurrió con la tramitación de la personería jurídica de las

comunidades Camusu Aike y Limonao)¹⁹, realizar investigaciones útiles para sus objetivos, asesorar y acompañar causas judiciales (como en el caso de la comunidad tehuelche Camusu Aike o de la comunidad mapuche-tehuelche Fem Mapu), pero no puede tomar decisiones que resuelvan sus demandas.

Asimismo, en ocasiones también soy considerada por los santacruceños como un *otro inapropiado*, lo cual responde a dos cuestiones: al hecho de que no residio en la provincia, sino en la capital del país —lo cual es considerado negativamente en la contraposición entre porteños y provincianos— y a que en lugar de inscribirme en los valores y normas de conducta de mi propio grupo de pertenencia —que coincide con el sector hegemónico de los *pioneros*—, mi investigación no solo cuestiona dicha ideología, sino que expone su proceso de consolidación, lo cual es percibido ocasionalmente como una suerte de traición a la “patria chica”.

Aunque ni Marcela ni yo tenemos un rol protagónico en la estructura estatal ni en la academia local —dado que nuestro trabajo parece por momentos tan invisibilizado como los indígenas con los que nos vinculamos— nuestras intervenciones van dejando rastros en políticas de derechos humanos, educativas, patrimoniales y en relación con las restituciones territoriales. En diversas ocasiones nos encontramos enunciando desde un *nosotros* (que excede y cuestiona la categoría *nyc*), que incluye a quienes acompañamos en el proceso de fortalecimiento

¹⁹ La necesidad de ambas comunidades de obtener la personería jurídica estaba relacionada con el neoextractivismo; con petroleras en el caso de la comunidad tehuelche Camusu Aike y con una minera en el de la comunidad mapuche Limonao.

identitario-comunitario (investigadores, artistas, cineastas, ambientalistas, docentes y estudiantes, entre otros), así como también a los propios indígenas y/ o descendientes. Este nosotros no está territorializado en un lugar específico ni institucionalizado y —parafraseando a Doreen Massey (2005)— podríamos considerarlo como un *ser juntos*:

un *nosotros* al que hemos ido conformando a partir de sentir, hacer y pensar en conjunto, discutiendo y negociando acuerdos y desacuerdos; un colectivo cuya membrecía no requiere inscripción y que solo es perceptible a través de las huellas que va dejando: preguntas por aquí, acciones por allá, proyectos, asambleas, reuniones, charlas públicas, documentales, capacitaciones, materiales de difusión, reflexiones sobre la memoria colectiva y los procesos de transmisión, sobre el proceso de recuperación de las lenguas ancestrales y sobre los proceso de patrimonialización, restituciones de restos humanos, reconstrucciones de trayectorias parentales y de cartografías participativas, evaluaciones de las políticas indigenistas, y un largo etcétera (Rodríguez y Alaniz 2018).

En este proceso de ser juntos aprendimos de la experiencia, de las frustraciones y equivocaciones, y tomamos conciencia de que “para transformar las estructuras que producen las desigualdades no alcanza con el diagnóstico, sino que se requiere de intervenciones y acciones concretas” (pp. 86), además de estar alerta frente a la incorporación hegemónica; es decir, de instancias que posibiliten relaciones dialécticas entre praxis y reflexiones conceptuales. Si bien Marcela logró desarrollar una gestión participativa en el ámbito de la MEIB, considero que a pesar de haber colaborado en diversas instancias, mi investigación no ha

sido *colaborativa*, o al menos no lo ha sido de acuerdo a las definiciones discutidas anteriormente. No se han dado las condiciones debido a que el movimiento indígena en Santa Cruz se encuentra aún en proceso de consolidación y definición de sus agendas políticas. Aunque muchos continúan ocultando sus ancestros indígenas, cada día son más las personas que se preguntan por sus identidades y cuestionan los dispositivos que enmarcaron las interrupciones en la transmisión de conocimientos y memorias, que los llevaron a silenciar sus orígenes e incluso a negarse a sí mismos. A pesar de las limitaciones para un abordaje colaborativo, tanto en el caso de Marcela como en el mío sí pudimos instalarnos en el marco de la *antropología comprometida* (Hale 2006), a través de acciones que habilitaron instancias de consulta-participación. Dichas instancias favorecieron la posibilidad de compartir información y herramientas (conceptuales, metodológicas y jurídicas), que contribuyeron a que diversas personas pudieran reflexionar sobre los procesos de invisibilización, tomar conciencia sobre las trayectorias de sus respectivos pueblos, comunidades o familias, y desarrollar sus propias conceptualizaciones y dispositivos comunitarios. A pesar de compartir situaciones similares a las que atraviesa el movimiento indígena en Uruguay, también son notables las diferencias, tal como explicaré en el próximo apartado.

INVESTIGACIÓN COLABORATIVA CON COLECTIVOS CHARRÚAS EN URUGUAY

A pesar de que Uruguay es un país y Santa Cruz una provincia comencé a notar algunos paralelismos sobre las

formaciones de alteridad²⁰ cuando, en 2003, Gustavo Verdesio compartió un artículo de su autoría. Cuatro años después decidimos compartir nuestras vidas y, desde entonces, discutimos intensamente nuestras investigaciones que también se fueron entrelazando. Recientemente, en un artículo que escribimos con Mónica Michelena, miembro de la Comunidad Basquadé Inchalá de Montevideo y ex presidente del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA), tuve la oportunidad de reflexionar con ella sobre esta comparación²¹.

Nos conocimos a fines del 2013, a través de Gustavo, que se había contactado con ella poco tiempo antes al notar que en la página de internet del CONACHA ya no se autoadscribían como *descendientes* sino como charrúas. Estos encuentros lo llevaron a cuestionar sus propios puntos ciegos sobre la reemergencia indígena en Uruguay y, a partir de entonces, se comprometió a acompañarlos en sus demandas y proyectos políticos. Mónica y Martín Delgado Cultelli —que luego fue también presidente del CONACHA— le comentaron que estaban interesados en los proyectos de recuperación de las memorias y de la lengua de las comunidades tehuelches de la Patagonia austral, sobre los que se habían interiorizado a través de internet. Paradójicamente, antes

²⁰ La comparación entre distintas formaciones provinciales de alteridad ha sido el eje central de varios proyectos anclados en la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) dirigidos por Claudia Briones (2005) y luego por Morita Carrasco, en los que participé entre 2001 y 2018.

²¹ En 1989 se crea la Asociación de Descendientes de Charrúas (ADENCH) y, en el 2005, surge el CONACHA, organización de segundo grado que nuclea a distintas comunidades y organizaciones.

de conocernos personalmente, ya conocían el trabajo que habíamos comenzado a rodar unos años antes en un colectivo conformado por tehuelches, antropólogas y otros colaboradores, a los que referí en el apartado anterior como un *nosotros* no institucionalizado ni territorializado; un *ser juntos* en el que vamos anudando nuestras trayectorias.

A pesar de las distancias entre Uruguay y la Patagonia austral, en ambas regiones operó un tipo de colonialismo particular —el *colonialismo de colonos* (o de “pioneros”)— que apeló a dispositivos similares frente a la población indígena. A partir de comparar los casos de Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, Lorenzo Veracini (2010) sostuvo que este tipo de colonialismo se sustenta en el desplazamiento de los indígenas, en la apropiación de sus territorios como si fuera *res nullius* —más que en la apropiación de su trabajo— y en políticas que apuntan a eliminarlos o, en su defecto, a asimilarlos. Entre dichos casos, Verdesio (2014) introdujo el de Uruguay y lo comparó con algunas regiones de Argentina. Debido a que el colonialismo de colonos borra sus huellas, sostienen dichos autores, ni los gobernantes ni los ciudadanos suelen ser conscientes de las bases colonialistas sobre las que se fundaron sus sociedades, ni tampoco de sus consecuencias en el presente. Este tipo de colonialismo nutrió las narrativas fundacionales en Santa Cruz a las que —retomando a Foucault (2002 [1969])— referí como *formación discursiva de la extinción* (Rodríguez 2010), donde discurso y praxis se retroalimentan.

Hacia fines del siglo XIX, la premisa de la desaparición inevitable como consecuencia del supuesto “avance del progreso y la civilización” posibilitó que los tehuelches y los charrúas —

cristalizados como relictos del pasado— fueran apropiados como los “indios nacionales”. Mientras que los tehuelches fueron estereotipados como “buen salvaje”, “indios pacíficos” amigos de los blancos, los segundos fueron convertidos en símbolo de coraje y valentía, de una “garra charrúa” heredada por la nación uruguaya. Apelando a dispositivos de invisibilización similares sustentados en las ideologías de blanqueamiento y de mestizaje degenerativo, el colonialismo de colonos imprimió a las relaciones entre funcionarios estatales, empresarios capitalistas, terratenientes, científicos e indígenas características comparables entre ambas regiones. Sin embargo, las diferencias también son notables. En términos estructurales, las redes de poder local operaron —y operan— de acuerdo a diferentes idiosincrasias e intereses, marcos jurídicos-administrativos y procesos de desterritorialización y reterritorialización. Las diferencias remiten, además, a trayectorias e historicidades propias de cada pueblo indígena, distintas cosmologías y sistemas de conocimiento, formas de organización política y modos de producción que fueron mutando en el marco de relaciones interétnicas violentas. También difieren los procesos actuales de reemergencia y de organización comunitaria.

Ahora bien ¿por qué los charrúas de Uruguay se sentían identificados con los tehuelches? Mónica responde a esta pregunta en el artículo mencionado (Rodríguez y Michelena 2018) recurriendo a una explicación que remite al pasado:

Considerábamos que los charrúas estaban vinculados con los tehuelches de la Patagonia, ya que eso era lo que siempre se nos había dicho. Siguiendo los preceptos de la Escuela Histórico Cultural, la antropología uruguaya de

mediados del siglo XX clasificó a los charrúas como *pámpidos*, categoría que continúa vigente entre algunos docentes de la Universidad de la República (UdelaR). Pensábamos que estábamos emparentados debido a las semejanzas de algunas prácticas —como la cacería— y de la cultura material, como por ejemplo el uso de boleadoras y las capas de cuero. El quillango de los tehuelches y los quillapies de los charrúas y minuanos son similares; incluso las pinturas son parecidas. Es decir, habíamos internalizado las clasificaciones etnológicas racializadas y la idea de la existencia de una *macro etnia* charrúa. Incluso, una de las organizaciones eligió como nombre *Choñik*, una palabra en lengua tehuelche (189).

En el marco de proyectos y acciones que apuntaban a fortalecer procesos autoadscriptivos, los miembros de CONACHA decidieron investigar sistemáticamente el genocidio del pueblo charrúa, para lo cual comenzaron con un relevamiento exhaustivo de las producciones realizadas desde la historia y la antropología publicadas por amateurs, cronistas, periodistas y profesores de la universidad. A través de estas lecturas se informaron sobre el pasado de su pueblo y se interiorizaron, a su vez, sobre los modos en que fueron representados y sobre las categorías científicas que avalaron dichas representaciones. El consenso sobre la extinción total de los charrúas conjugó esencialismos culturalistas y racializaciones intolerantes a los procesos de cambio y mestizaje. A través de interpelaciones públicas que negaban su existencia como charrúas y los acusaban de “indios inventados” motivados por intereses instrumentalistas, e incluso de delirantes o locos, fueron tomando conciencia de que la antropología era responsable de esas concepciones; la voz autorizada que

deslegitimaba sus autoadscripciones. Mónica y Martín decidieron entonces inscribirse en la carrera con la intención de aprender, de equiparse con herramientas metodológicas para la investigación que ya habían comenzado y para conocer el andamiaje teórico en el que se sustentaba la etnología, lo cual los llevó a elaborar reflexiones etnográficas sobre la antropología uruguaya, según sintetizó Mónica en el artículo mencionado (Rodríguez y Michelena 2018).

En el proceso de búsqueda fuimos primero a los libros, a leer crónicas y documentos escritos por testigos que convivieron con los charrúas antes del genocidio. Así pudimos identificar que la antropología era una de las usinas productoras de la ideología de la extinción y también la voz autorizada que deslegitimaba nuestra lucha. Tal como comentamos en otro trabajo (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena 2018), cuando asumió el primer gobierno de izquierda, en el 2005, CONACHA planteó sus reivindicaciones ante la senadora Nora Castro —presidenta de las Cámaras del Parlamento— que nos respondió lo siguiente: “vayan con los antropólogos de la Facultad de Humanidades. Si ellos los reconocen, nosotros podemos empezar a trabajar con ustedes”. Tres años después, en el marco del Congreso de Educación donde se discutía la nueva ley, me tocó representar al CONACHA en la mesa de Patrimonio y Educación. Cuando hablé sobre las memorias charrúas, una antropóloga me interrumpió y me contradijo públicamente sosteniendo que no había ninguna memoria oral charrúa y que todo lo que decía era inventado. Poco después, Martín y yo decidimos inscribirnos en la carrera de antropología para conocer qué se decía de nosotros y equiparnos para revertir los argumentos. Hace poco, el

expresidente Julio María Sanguinetti, inspirándose en los antropólogos Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, nos calificó como “delirantes organizaciones *charruistas*, que han inventado una civilización inexistente” (Magalhães de Carvalho y Michelena 2017). La relación negativa con la antropología uruguaya comenzó a cambiar entre el 2012 y el 2013. (202).

Al año siguiente, en el 2014, durante la conmemoración del *Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena*, el CONACHA organizó en el Salón Dorado de la Intendencia de Montevideo el *Foro Convenio 169 de la OIT: Avances hacia su implementación en Uruguay*, en el que invitaron a académicos y funcionarios de derechos humanos de Uruguay, de Chile y de Argentina, entre los que participé²². Las repercusiones del evento en los medios de comunicación y en las redes sociales permitieron visibilizar su demanda al Estado uruguayo para que ratifique el Convenio 169 de la OIT, lo cual aún no ha ocurrido, dejando a Uruguay en una

²² Como resultado del lobby de las organizaciones charrúas, la Cámara de Diputados promulgó en el 2009 la Ley N° 18.589 (presentada por dos diputados del Frente Amplio) que reconoce al 11 de abril de 1831 —fecha en que el Estado perpetró la masacre de Salsipuedes— como el “Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena”. Los imaginarios locales sostienen que solo sobrevivieron los “últimos cuatro charrúas”, que fueron llevadas a Francia para ser expuestas en ferias, y asocian la fecha con la “desaparición” total. El monumento del Prado inaugurado en 1938 refuerza dicha idea. De acuerdo con Andrea Olivera (2016), esta ley constituye un logro jurídico. Aclara, sin embargo, que la eliminación de los términos *genocidio* y *memoria* del proyecto presentado en 1990 es funcional a la invisibilización del reconocimiento del genocidio sobre el que se fundó el Estado nación.

situación de *excepcionalidad* en relación a otros países de la región (Rodríguez 2017).

Luego de la exposición, en la que hablé sobre los alcances del término *territorio* y contextualicé las reflexiones en mi trabajo de campo con un pueblo que también fue considerado extinto por los dispositivos hegemónicos, se acercaron varios miembros del CONACHA y reiteraron la invitación que había hecho Mónica para que trabajara con ellos. Las palabras de Mónica fueron precisas: la invitación era para sumarme a un proyecto de *investigación colaborativa*; metodología que había conocido a través de la antropóloga suiza-uruguaya Andrea Olivera (2016), en el contexto de una etnografía pionera —colaborativa y decolonial—, que llevó adelante con colectivos charrúas de Uruguay entre 2008 y 2011, en el marco de su doctorado en la universidad de Lausanne. Andrea les había compartido un artículo de Joanne Rappaport (2007) sobre etnografía colaborativa, en el que la autora propone ir más allá de la etnografía como método de producción de datos y considerarla como una práctica propiciatoria para la coteorización. Este es el tipo de investigación que me solicitaron; una coincidencia que me sorprendió —y que se suma al interés de los charrúas en el proceso de reemergencia tehuelche—, dado que Rappaport dirigió mi investigación doctoral. Si bien nos encontramos varias veces, transcurrió más de un año hasta que pudimos comenzar a trabajar juntos, cuando elaboramos un proyecto para conseguir financiación para hacer trabajo de campo. A pesar de que no conseguimos los fondos, la planificación nos sirvió para organizar las tareas y nos motivó a viajar recurriendo a nuestros propios recursos.

Entre otros objetivos, el proyecto de CONACHA propone los siguientes: (a) construir un corpus conformado por memorias orales, documentos de archivo, crónicas, etc. que demuestre la continuidad entre los charrúas de antes y los de ahora, (b) realizar encuentros, talleres y performances públicas para motivar a quienes tienen ancestros indígenas a que indaguen en los silencios y secretos familiares y articulen esta búsqueda en una trama colectiva, y (c) sensibilizar a la sociedad, a los académicos y particularmente a los funcionarios públicos para que reconozcan que un porcentaje importante de la población es indígena y que —coherente con su perfil progresista— el Estado actualice su marco jurídico-normativo y ratifique el Convenio 169 OIT (Rodríguez y Michelena 2018). La iniciativa de visibilizar y evidenciar la *amnesia colectiva* llevó a los integrantes de CONACHA a crear la *Escuela Intercultural Charrúa Itinerante* (ESICHA), tema analizado por Ana María Magalhães de Carvalho (2018) en su tesis de maestría, que también realizó una etnografía colaborativa. La ESICHA apunta, por un lado, a recuperar memorias familiares a través de talleres en los que han ido diseñando una metodología y una pedagogía propias, en la que no solo circula la palabra, sino también los cuerpos; encuentros donde la memoria colectiva camina el territorio y lo inviste de sentimientos. Por otro lado, la ESICHA es una instancia de formación sobre los derechos de los pueblos indígenas, sobre la historia y el presente de charrúas y/o descendientes, y sobre los desafíos actuales²³.

²³ En un ensayo en el que reflexionamos sobre memoria, procesos de subjetivación política e investigación colaborativa, Martín y Mónica analizan el

En el transcurso de estos años, además de compartir experiencias etnográficas en el interior de Uruguay, mi aporte a la investigación colaborativa de CONACHA se centró en sensibilizar y generar interrogantes en el ámbito académico, dado que son los agentes a quienes el Estado les delegó el poder para legitimar o no las demandas indígenas. Con esta intención, organicé paneles y mesas en encuentros nacionales e internacionales, y publiqué algunos artículos —la mayoría en coautoría— con la intención de visibilizar procesos comparativos de reemergencia indígena, que permitieran comprender que Uruguay no es una excepción y que no es “la Suiza de América”; un “país sin indios”. Mi tarea se sumó, de este modo, al camino forjado por Andrea Olivera, Gustavo Verdesio y Nicolás Guigou (2014), director de la carrera de antropología de la Universidad de la República (UdelaR), que habilitó el espacio para el debate en la universidad y cuestionó la formación que recibió en Uruguay, a la que refirió como *antropología caucásica*.

Al comparar estas dos experiencias —la de Santa Cruz y la de Uruguay— y luego de la discusión planteada en el primer apartado, me pregunto si algunos trabajos publicados en Argentina —cuya autoría es compartida por investigadores indígenas y no indígenas— se ajustan al rótulo de investigación *colaborativa* o si, en su defecto, serían mejor descriptos por otros adjetivos. Entre ellos se encuentra una ponencia que Claudia Briones, Lorena Cañueco, Laura Kropff y Miguel Leuman presentaron en el 2004, en CLACSO y publicaron tres años más

trabajo que realizan desde el espacio de la ESICHAJ (Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena y Delgado Cultelli en prensa).

tarde (Briones et al. 2007). Sus autores —con quienes compartí proyectos de investigación bajo la dirección de Briones— reflexionan sobre las trayectorias y la política del pueblo mapuche, las políticas indigenistas enmarcadas en el multiculturalismo neoliberal y sobre sus propias experiencias vinculadas al activismo, entre las que se incluye la elaboración del artículo. A pesar de que no hablan allí de colaboración explícitamente, sí hay un proceso de conceptualización compartida y muchas de las reflexiones planteadas dialogan con este campo.

El proceso de coteorización está presente asimismo en dos artículos coautorados por colegas con las que también comparto proyectos. En el artículo de Ana Ramos y Pablo Cañumil (2011) —quien se autodescribe como *mapunche*, para llamar la atención sobre el proceso de devenir mapuche—, los autores califican a su trabajo como colaborativo. En dicho artículo relatan el proceso de desarrollar dispositivos conceptuales a partir de la articulación entre interpretaciones mapuches y académicas, en el marco de un proyecto político de construcción de pensamiento acorde con las epistemologías y prioridades políticas de las luchas de los pueblos indígenas. Por otra parte, en el capítulo de Florencia Tola y Valentín Suárez (2013) para el libro *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad* hacen referencia a instancias de colaboración previa y, sobre el final, Tola inscribe las reflexiones de Valentín —de origen *qom*— en un recorrido que va desde la autoetnografía hacia una perspectiva que responde a los principios de otra ontología.

Mi primera experiencia en coautoría con una mujer indígena fue con Celia Rañil —autoridad (*werken*) de la comunidad *Willi Mapu* de Caleta Olivia— en una ponencia que presentamos en el *VIII Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*

en el 2008. Durante varios años, Celia me fue instruyendo sobre los conocimientos y cosmologías vinculadas al pueblo mapuche, y también sobre la historia de las relaciones entre política indígena y políticas indigenistas en Argentina. Así, fue señalándome posibles caminos de investigación, haciendo propuestas, explicitando desacuerdos, sugiriendo recorridos posibles y, en varios viajes por la Patagonia austral, fuimos reflexionando sobre conceptos cuyos sentidos se encuentran permanentemente en disputa, sobre las políticas de subalternización de los indígenas y sobre las responsabilidades de la ciencia en dichos procesos. A pesar de que muchas de estas charlas podrían ser calificadas como coteorización, y a pesar de que en la ponencia mencionada delineamos la voz de cada una como si fuera un diálogo, entiendo que ni este ni los demás trabajos citados se ajustarían al término *colaboración*, tal como lo definen los autores discutidos en el primer apartado. En otras palabras, independientemente de que las etnografías que dieron lugar a los artículos mencionados hayan incluido instancias colaborativas con colectivos indígenas, los textos resultantes serían *ficciones dialógicas* o, en su defecto, artículos que involucran autorías plurales a las que Clifford (1986) vincula con la *autoridad dispersa*.

A diferencia de los trabajos citados, en los que la coautoría involucra una contraparte indígena, en el artículo de Leticia Katzer y Agustín Samprón (2011) —cuyo título incluye el enunciado “etnografía colaborativa”— repasan definiciones y debates sobre la temática, reflexionan comparativamente sobre sus respectivas “performances de campo” y enfatizan en el proceso de la *acción colaborativa* (64), lo cual implica negociar problemáticas, definiciones, metodologías y análisis. La acción colaborativa se

suma a las instancias de lectura, edición y cointerpretación compartidas con sus interlocutores, que les habían demandado la realización de talleres para trabajar con las memorias colectivas. Dichos talleres operaron —según explican— como un espacio pedagógico y como un trabajo de memoria; conjunción que transformó el “trabajo de campo en una práctica consensuada, aceptada y apreciada por la gente del lugar” (65). Esta modalidad que conjuga investigación y acción va ganando cada vez más protagonismo en el ámbito académico local; algunas veces como práctica, otras como deseo.

Si bien no me atrevo a precisar un momento exacto en el que la etnografía colaborativa comienza a ser discutida y/ o implementada en Argentina, es evidente que los trabajos mencionados constituyen un antecedente²⁴. Me pregunto si las charlas y el taller que dio Joanne Rappaport en la Universidad de Buenos Aires a comienzos del 2006 habrán tenido alguna incidencia para abrir esta agenda en la antropología, y me

²⁴ No es la intención de este trabajo realizar un relevamiento exhaustivo sobre la etnografía colaborativa en Argentina, sino que solo he mencionado a algunos investigadores con los que he estado en contacto que trabajan con pueblos indígenas. Sumo también las investigaciones de María Inés Fernández Álvarez (2010) sobre fábricas recuperadas y de Sebastián Carenzo (2019) sobre cooperativas de cartoneros, en los que reflexionan sobre la colaboración y se interrogan sobre el activismo, la política, la militancia y la academia.

pregunto asimismo si este es un tema debatido exclusivamente en el marco de la antropología social o si involucra a los demás subcampos (arqueología, antropología biológica, antropología histórica, etnolingüística, etc.) y a otras áreas del conocimiento. Para concluir este apartado comparto a continuación algunas reflexiones planteadas en mi tesis doctoral, que retomamos en el artículo con Mónica Michelena, en las que nos interrogamos sobre nuestra disciplina:

Cómo operan las herramientas de la antropología (conceptos, metodologías, información sobre el pasado y los derechos indígenas) en el marco de la investigación colaborativa, cuando continuamente quienes abogan por el esencialismo culturalista denostan a quienes asumen posiciones constructivistas y exigen a los charrúas la demostración de que son *los mismos* que sus ancestros. Adhiriendo a la antropología colaborativa con tribus de California que demandan reconocimiento ante el Estado federal, Les Field (1999) se posiciona como *soberanista* frente a los *culturalistas* y cuestiona la complicidad de la antropología con las agencias estatales que, al postular exclusivamente sistemas taxonómicos cerrados, excluyeron a ciertos grupos del sistema de distribución de la tierra (*rancherías*). Retomando la máxima de Audre Lorde —“las herramientas del amo nunca dismantalarán la casa del amo”— se planteó una doble pregunta: dado que la casa del amo hizo a la antropología posible ¿son sus herramientas las del amo? y ¿cuánto y cómo estas herramientas han cambiado? (Rodríguez y Michelena 2018: 204-205).

CONCLUSIONES

Retomando la pregunta de la introducción sobre si la *etnografía adjetivada* remite a cuestiones epistemológicas — enmarcadas como *diálogos de saberes*— u *ontológicas* —que plantean diferencias entre distintos mundos— considero que no es posible determinarlo de antemano, sino que es una respuesta que depende del contexto. Por ejemplo, en el caso de los pueblos reemergentes, entre los que incluí el de los tehuelches de Santa Cruz y el de los charrúas de Uruguay, las interrupciones en los procesos de transmisión intergeneracional y la socialización de la mayoría de las personas en contextos urbanos ha llevado a que les resulte más razonable instalarse en el marco de las epistemologías. Muchos de los miembros del pueblo mapuche o mapuche-tehuelche, en cambio, se posicionan en términos ontológicos. Este posicionamiento no depende del lugar de nacimiento, ni de residencia, ni de la transmisión de los mayores hacia las siguientes generaciones, sino de una práctica colectiva cuyo horizonte es el pueblo (más que la comunidad), en la que lo político se imbrica con lo cosmológico; una práctica que interpela particularmente a los jóvenes involucrados en lo que suelen referir como “la lucha”.

Considerando que la etnografía es una tarea artesanal, que varía contextualmente y según las particularidades de los sujetos involucrados, no es posible reducirla a recetas generales. Las *etnografías adjetivadas* no apuntan a “aplicar” teorías o metodologías a casos, sino a reflexionar y a conceptualizar colectivamente a partir de situaciones concretas —como ocurre con la investigación colaborativa— o a *ser-pensar-hacer-sentir juntos* —tal como he vivenciado desde el año 2007 con sujetos que

se autoadscriben como tehuelches, mapuches, mapuche-tehuelches, charrúas y descendientes. La intensidad de nuestros vínculos no depende de la proximidad física ni de la locación, sino de nuestras posiciones enunciativas y de la cercanía emocional; depende de una relacionalidad que se ha ido intensificando a medida que la tecnología digital se fue masificando y la mayoría de las personas accedieron a la telefonía celular, particularmente a la aplicación de Whatsapp y Facebook-Messenger.

Enmarcada como una práctica teórico-política de inflexión subalternista, la *etnografía adjetivada* posibilita —tal como planteamos en el artículo escrito con Marcela (Rodríguez y Alaniz 2018)— que las voces de los indígenas y/ o descendientes no sean mero “ruido” —siguiendo la metáfora de Jacques Rancière (1996)—, sino que nos interpelen en nuestro devenir como antropólogas, que nos atraviesen en la recreación de nuestras subjetividades y, también, en la construcción de nuestros dispositivos conceptuales y metodológicos. Mientras que un trabajo reciente Rappaport (2016-2017) restringió la posibilidad de las investigaciones colaborativas a circunstancias en las que los involucrados cuentan con entrenamiento o están familiarizados con la investigación académica, en sus reflexiones de la década del ochenta Clifford fue más drástico y sostuvo que la producción colaborativa con indígenas es una utopía.

A diferencia de la etnografía colaborativa, que no siempre es posible de concretar, la etnografía comprometida depende exclusivamente del modo en que decidamos posicionarnos frente a la ciencia, ante nuestros interlocutores y ante nosotras mismas. Desde que retomé mi trabajo de campo en la Patagonia austral, a fines del 2006, he vivido la colaboración como un deseo, como una

intención que se plasmó en la propuesta de una agenda abierta a los cuestionamientos y demandas —a veces explícitas, otras veces formuladas a través de gestos e insinuaciones. La apertura derivó en relaciones afectivas, cotidianas, en las que la tecnología habilita la función fáctica para constatar que el canal está funcionando, que estamos conectados. A pesar de las dificultades de concretar una etnografía colaborativa, este enfoque ha sido en mi experiencia una suerte de utopía, pero no en un sentido negativo o como imposibilidad. Es decir, ha sido una utopía que me ha permitido alinear pensamientos y acciones; una meta escurridiza que orienta el derrotero, donde lo fundamental no es un punto idealizado de llegada —que se aleja o se acerca según las circunstancias— sino el camino recorrido.

OBRAS CITADAS

- Bengoa, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Blaser, M. 2013. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54 (5): 547-568.
- Briones, C. 2002. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en Argentina. *Runa* 23: 61-88. <http://www.ramwan.net/restrepo/identidad/mestizaje%20y%20blanqueamiento-briones.pdf> (2 de mayo de 2018).
- Briones, C. 2005. Formaciones de alteridad. Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*: 9-36. Buenos Aires, Antropofagia.
- Briones, C. Cañuqueo, L. Kropff y M. Leuman. 2007. Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur. En A. Grimson (ed.), *Cultura y Neoliberalismo*: 265-299. Ciudad de Buenos Aires, CLACSO.
- Cañumil, P. y A. M. Ramos. 2011. "Knowledge Transmission through de Renü". *Collaborative Anthropologies* 4: 67-89.

- Carenzo, S. 2019. El lado b de la innovación social: etnografía de prácticas de experimentación cartonera en torno al reciclado de residuos. En Katzer L. y H. Chiavazza (eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina: XX-XX*. Mendoza, Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Chow, R. 1995. Film and Ethnography. En *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*: 175-202. New York, Columbia University Press.
- Clifford, J. 1986a. Introduction: Partial Truth. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 1-26. Berkeley, University of California Press.
- Clifford, J. 1986b. On Ethnographic Allegory. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 98-122. Berkeley, University of California Press.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture. Twenty-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Harvard University Press.
- Cojtí Cuxil, D. 1997. *Ri maya' moloj pa iximulew. El movimiento Maya (en Guatemala)*. Guatemala, Cholsamaj.
- Colectivo Situaciones. 2003. Sobre el militante investigador. <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> (15 de marzo de 2016).
- Comaroff, J. y J. Comaroff. 1992. Theory, Ethnography, Historiography. En *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf (3 de septiembre de 2018)
- Cornell, S. 1988. *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- Crapanzano, V. 1986. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 51-76. Berkeley, University of California Press.
- Descola, P. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Ciudad de Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Descola, P. 2016. *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Ciudad de Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Du Bois, W. E. B. 1989 [1903]. *The Souls of the Black Folk*. New York, Bantam.
- Ellis, C. 1997. Evocative autoethnography: Writing emotionally about our lives. En W. Tierney y Y. Lincoln, *Representation and the Text: Re-framing the Narrative Voice*: 116-139. Albany, State University of New York.
- Fairclough, N. 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge, Polity Press.
- Fals Borda, O. 1979. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Colombia, Tercer Mundo.

- Fernández Álvarez, M. I. 2010. Desafíos de la investigación etnográfica sobre procesos políticos “calientes”. *(Con)textos. revista d'antropologia i investigació social* 4: 80-89.
- Field, L. 1999. Complicities and Collaborations: Anthropologists and the “Unacknowledged Tribes” of California. *Current Anthropology* 40: 193-209.
- Foucault, M. 2002 [1969]. *La Arqueología del Saber*. México, Siglo XXI.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- Gerrard, A. C. En prensa. “Las piedritas hablan por nosotros”. Hacia una deconstrucción subalternista de los mitos de la antropología fueguina. En M. E. Rodríguez, A. C. Gerrard y M. Vidal (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán J. Vidal (1957-1998)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.
- Guigou, N. 2014. Antropologías caucásicas y relatos de la nación uruguaya. *Revista Lento* 16 (julio): 24-25.
- Gramsci A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. New York, International Publishers.
- Guber, R. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. 1991. *El salvaje metropolitano*. Ciudad de Buenos Aires, Legasa.
- Hale, C. 2006. Activist Research V. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology* 21 (1): 96-120.
- Hayano, D. 1979. Auto-ethnography: Paradigms, Problems and Prospects. *Human Organization* 38 (1): 99-103.
- Hill Collins, P. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, Unwin Hyman.
- Hintzen, P. y J. M. Rahier. 2003. From Structural Politics of Deconstruction: Self-Ethnographies Problematizing Blackness. Introduction. En *Problematizing Blackness. Self-ethnographies by Black Immigrants to the United States*, 1-20. New York, Routledge.
- Imbelloni, J. 1949. Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa, Archivo para las ciencias del hombre* 2 (partes 1-2): 5-58.
- Jameson, F. 1981. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, Cornell University Press.
- Katzer, L. y A. Samprón. 2011. El trabajo de campo como proceso. La “etnografía colaborativa” como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* 2 (1): 59-70.
- Kropff, L. 2007. Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche. Tesis doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Lassiter, L. E. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, Chicago University Press.
- Lazzari, A, M. E. Rodríguez y A. Papazian. 2015. Juegos de visibilización. Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia. Papeles de trabajo 9 (16): 56-109. Dossier A. Lazzari y L. Quarleri (eds.), Pueblos indígenas y antropología en Argentina. Balances y perspectivas (1983-2015). <http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/n16/3.%20Lazzari,%20Axel;%20Rodr%C3%ADguez,%20Mariela%20Eva%20y%20Papazian,%20Alexis.pdf> (8 de septiembre de 2018).
- Magalhães de Carvalho A. M. y M. Michelena. 2017. *Conversaciones del Cono Sur. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA* 3 (1), Dossier M.E. Rodríguez (ed.), Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. [https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf_\(3 de abril de 2018\)](https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf_(3 de abril de 2018)).
- Magalhães de Carvalho, A. M. 2018. Procesos de reemergencia indígena en Uruguay: Reflexiones sobre las estrategias del pueblo charrúa frente a los discursos de invisibilización. Tesis de maestría inédita, Antropología Social y Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the western Pacific*. London, G. Routledge & Sons.
- Marcus, G. y D. Cushman. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Marcus, G. 1986. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 165-193. Berkeley, University of California Press.
- Marcus, G. 1995. Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Massey, D. 2005. *For Space*. London, SAGE Publications.
- Mignolo, W. 2009. El lado más oscuro del renacimiento. *Universitas humanística* 67: 165-203.
- Min-ha, Trinh T. 1991. *When the Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural politics*. New York, Routledge.
- Olivera, A. 2016. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo, Lucida editores y Fondation pour l' Université de Laussane.
- Peleteiro, M. En prensa. Sembrando sueños a través de sus cenizas. En M. E. Rodríguez, A. C. Gerrard y M. Vidal (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán J. Vidal (1957-1998)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.

- Pratt, M. L. 1997. *Ojos imperials. Literatura de viajes y transculturación*. Ciudad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E-Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO.
- Ramos, A. 1994. The Hypereal Indian. *Critique of Anthropology* 14 (2): 153-171.
- Rappaport, J. 2016-2017. Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships. *Collaborative Anthropologies* 9 (1-2): 1-3.
- Rappaport, J. 1994. *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago, University of Chicago Press.
- Rappaport, J. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, Duke University Press.
- Rappaport, J. 2007. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.
- Reed-Danahay, D. 1997. *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*. Oxford, Berg.
- Rodríguez, M. E. 1999. *Fantasmas Tehuelches en el imaginario santacruceño*. Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Rodríguez, M. E. 2010. De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis doctoral, Georgetown University, Washington DC. Publicada en <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>.
- Rodríguez, M. E. 2016. "Invisible Indians", "Degenerate Descendants": Idiosyncrasies of *Mestizaje* in Southern Patagonia. En P. Alberto y E. Elena (eds.), *Shades of the Nation: Rethinking Race in Modern Argentina*: 127-154. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rodríguez, M. E. 2017. *Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa. Conversaciones del Cono Sur. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA* 3 (1), Dossier M.E. Rodríguez (ed.), Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. <https://conosur.conversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1.pdf> (3 de abril de 2018).
- Rodríguez, M. E. En prensa. Introducción. Desde la arqueologización a la autoetnografía. En M. E. Rodríguez, A. C. Gerrard y M. Vidal (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán J. Vidal (1957-1998)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.
- Rodríguez M. E. et al. 2017. *Conversaciones del Cono Sur. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA* 3 (1), Dossier M.E. Rodríguez (ed.),

- Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. <https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/> (3 de abril de 2018).
- Rodríguez M. E. y M. Alaniz. 2018. Política indígena, gestión participativa y etnografía colaborativa en la provincia de Santa Cruz. En M. Carrasco (ed.), *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*: 67-86. Ciudad de Buenos Aires, Antropofagia.
- Rodríguez M. E., A. M. Magalhães de Carvalho, M. Michelena. 2018. Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay. En P. Canales Tapia (ed.). *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*: 41-62. Santiago de Chile, Ariadna.
- Rodríguez, M. E. y M. Michelena. 2018. El gran quillapí de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación colaborativa. *Revista Abya Yala*. Dossier R. Verdum y A. M. Ramos (eds.), *Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça*. . Abya Yala – revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas 2 (2): 179-210. <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/13075/20333>
- Rodríguez M. E., A. M. Magalhães de Carvalho, M. Michelena, M. Delgado Cultelli en prensa. Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia charrúa en Uruguay. En R. Verdum y A. M. Ramos (eds.). *Memórias, Violências e Povos Originários em América Latina. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas ao trabalho com memórias*. Río de Janeiro, Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Rosaldo, R. 1999. Identidades y movimientos sociales en Norteamérica. Auto-etnografía desde el punto de vista de uno de sus participantes. *Política y Sociedad* 30: 53-59.
- San Martín, C. 2018. Los papeles del archivo salesiano como memoria material. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 12 (54): 1296-1323.
- Segato, R. 2013. *La crítica de la colonialidad en siete ensayos*. Buenos Aires, Prometeo.
- Stepan, N. L. 1991. *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca, Cornell University Press.
- Tola, F. y V. Suarez. 2013. Diálogo sobre los existentes de un contorno superpoblado en el contexto de la *marisca* y la reivindicación política del territorio. En F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (eds.), *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*: 45-76. Ciudad de Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur.

- Tyler, S. 1986. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 122-140. Berkeley, University of California Press.
- Veracini, L. 2010. *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*. Londres, Palgrave.
- Verdesio, G. 2014. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura* 18 (36): 86-107, 2014. <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927> (26 de junio de 2018).
- Vidal, H. J. En prensa [1993]. *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. Tesis de Maestría en Antropología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador. En M. Rodríguez, A. A. C. Gerrard y M. Vidal (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Julio Vidal (1957-1998)*. Ciudad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.
- White, R. 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press.

Lof Kintupuray del lago Correntoso, departamento Los Lagos, provincia de Neuquén: reafirmación sobre el territorio ancestral, su identidad y experiencias de trabajo colaborativo

LOF KINTUPURAY OF THE CORRENTOSO LAKE,
THE LAKES, PROVINCE OF NEUQUÉN:
ETHNOGRAPHY AND WORK ARTICULATED IN THE
REAFFIRMATION ON THE ANCESTRAL TERRITORY
AND ITS IDENTITY

Sebastián Valverde

Gabriel Stecher

Adriano Arach

RESUMEN

En el presente capítulo, nos proponemos analizar el recorrido de los integrantes de la comunidad mapuche Lof Kintupuray –del departamento Los Lagos de la provincia del Neuquén- a partir de un trabajo conjunto de recuperación y valorización de la propia identidad y del sentido familiar y comunitario. Visualizaremos cómo estos resultados podrán ser utilizados para políticas públicas en pos del reconocimiento de la comunidad y su formalización ante diversos organismos y como parte del conocimiento y los insumos con los que cuentan las organizaciones del pueblo mapuche para sostener sus reivindicaciones. Por ello, como

objetivo complementario, nos proponemos analizar la experiencia de trabajo conjunto que venimos desarrollando con la comunidad Lof Kuintupuray y contribuir a dar cuenta del potencial de la etnografía como parte fundamental de la articulación entre ámbitos académicos y sociales.

PALABRAS CLAVE: comunidades mapuche, Lof Kintupuray; departamento Los Lagos, provincia de Neuquén identidad, políticas públicas.

ABSTRACT

The aim of this chapter is to analyze the history of the members of the Mapuche community Lof Kintupuray (Los Lagos region, Neuquén province) from a joint work of recovery and valorization of their own identity and the sense of family and community. These results might be used in public policies to obtain the recognition of the community and its formalization by diverse organisms. Also, they could be used as part of the knowledge and inputs that the Mapuche organizations have to sustain their claims. Therefore, as a complementary objective, we propose to analyze the experience of collaborative work that we have developed with the Lof Kuintupuray and contribute to highlight the potential of ethnography as an essential component of the articulation between academic and social environments.

KEY WORDS: Mapuche community, Lof Kintupuray; Lagos region, Neuquén province; identity; sense of family and community; public policies

INTRODUCCIÓN

La comunidad mapuche¹ Lof Kintupuray está asentada en la región del lago Correntoso, departamento Los Lagos de la provincia del Neuquén, en Norpatagonia argentina². La presencia de estas familias está registrada con anterioridad a la denominada “Conquista del Desierto” —que tuvo lugar a fines del siglo XIX—, a la conformación del Estado-Nación en la región y al establecimiento de diferentes instituciones nodales en el desarrollo regional —como los registros civiles, la Dirección (luego Administración) de Parques Nacionales, las Comisiones de fomento, escuelas, etc.—.

¹ El pueblo mapuche (“gente de la tierra” en su lengua originaria, el mapudungún) es uno de los grupos originarios más importantes de la Argentina, aunque la gran mayoría reside en Chile. En dicho país, es el pueblo indígena más significativo: suman un millón de integrantes (Juliano 1996). Están asentados en la Octava, Novena y Décima Región (en el sur) y en la región Metropolitana (capital, en la zona centro) como resultado de las migraciones. En la Argentina, también es el pueblo más numeroso (más de 200.000 miembros), pero están más atomizados, junto con otros grupos originarios como el qom, kolla, diaguita, etc. (INDEC 2012). El pueblo mapuche se asienta en la Patagonia (la zona más austral de América del Sur), en las provincias del Chubut, Río Negro, Neuquén, La Pampa y Santa Cruz, en la provincia de Buenos Aires (Radovich 2003) y, como resultado de las migraciones, en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Ciudad y Gran Buenos Aires).

² La Patagonia constituye la parte más austral de América del Sur. Comprende los territorios del sur de Chile y de la Argentina. En la Argentina, abarca un sector de la provincia de Buenos Aires, junto con La Pampa, Neuquén y Río Negro. Estos distritos corresponden al área norte de la Patagonia (Norpatagonia), región que abordamos en este trabajo. En cambio, la sección sur está compuesta por las provincias del Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego (ver figura 1).

El Lof Kintupuray es una de las diversas comunidades que se han ido conformando en base a antiguas relaciones familiares, con el creciente nivel de reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, a partir de la solidaridad de vastos sectores sociales y ante la creciente presencia y las repercusiones que generan las organizaciones mapuches en la región.

En efecto, el pueblo mapuche de Norpatagonia argentina (al igual que el de Chile) viene protagonizando movilizaciones y reivindicaciones en torno a sus territorios, su cultura y diversos derechos asociados a su pertenencia a un pueblo originario. Situaciones como las que vive el pueblo mapuche nos revelan las historias que empiezan a conocerse y sobre las cuales, hasta hace pocos años, era muy escasa (o casi nula) la información con la que se contaba. También evidencian los avances en la interrelación que el pueblo mapuche junto con otros sectores sociales e instituciones —como los propios ámbitos académicos— vienen fortaleciendo.

Los integrantes del Lof Kintupuray desarrollan, desde tiempos inmemoriales, diferentes prácticas culturales propias del pueblo originario mapuche. Es posible dar cuenta de esto tanto a través de diferentes documentos como de diversos testimonios etnográficos, recabados actualmente a partir del trabajo conjunto efectuado con la comunidad.

Estas prácticas tradicionales evidencian la continuidad histórica entre los integrantes de esta familia, a fines del siglo XIX y principios del XX, y los descendientes que conforman el actual Lof.

Desde hace años, venimos desarrollando un trabajo que podemos caracterizar como “horizontal” y/o “participativo” entre dirigentes e integrantes de la mencionada comunidad junto con profesionales que formamos parte de la Universidad de Buenos Aires (UBA), la Universidad Nacional del Comahue (UNCo), la Universidad Nacional de Luján (UNLu) y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Estas labores se enmarcan en una serie de proyectos financiados y avalados por diferentes organismos del quehacer científico³, que pueden caracterizarse como de “investigación aplicada”, o bien de “transferencia” o “extensión”.

Cabe destacar que esta modalidad de trabajo se enmarca en una línea basada en trabajos de tipo “colaborativo” que implican la articulación de la academia con diversos sujetos sociales e instituciones. Por eso, no investigamos o trabajamos “sobre” determinada población o grupo, sino “con” ellos (Mato 2014; Bartolomé 2004), en forma articulada y mancomunada. Además, las producciones ya no están dirigidas exclusivamente al ambiente antropológico y/o de las ciencias sociales, ya que, como ha destacado acertadamente Bartolomé (2004:74) “[...] es cada vez más frecuente que los otros se nieguen a ser representados por nosotros”. Se trata de no desatender o naturalizar en forma

³ Proyecto de Desarrollo Tecnológico y Social (PDTs): “Poblaciones Mapuche en la cuenca del Nahuel Huapi: hacia el reconocimiento identitario y sus derechos socioeconómicos y culturales”, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Consejo Interuniversitario Nacional (CIN); las responsables de su ejecución fueron la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la Universidad Nacional del Comahue (UNCo).

acrítica la suposición metodológica mediante la cual “construimos un objeto de investigación” (Bourdieu y Waiqquant 2008).

Desde nuestro equipo, en estos años hemos desarrollado diversos proyectos de trabajo colaborativo con diferentes organizaciones de mapuches y pobladores. Los hemos desarrollado tanto con organismos públicos, como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, como a partir de proyectos financiados por el Ministerio de Educación (por ejemplo, los de Voluntariado Universitario). En muchos lugares del país, diferentes equipos universitarios replicaron trabajos comparables con los pueblos indígenas junto con diversas organizaciones sociales⁴.

En lo que respecta específicamente al trabajo que venimos desarrollando con el Lof Kintupuray, esta experiencia forma parte de un proceso conjunto que venimos realizando desde hace años con diversas comunidades mapuches de la región y que se ve reflejado en diferentes resultados en las comunidades y en los denominados “pobladores” de la región del Parque Nacional Nahuel Huapi y los municipios aledaños de San Carlos de Bariloche y Villa la Angostura. El trabajo con el Lof Kintupuray se enmarca en esta línea y busca complementar y ampliar lo que se ha trabajado

⁴ Un ejemplo de estos trabajos desarrollados en forma conjunta entre la universidad y las organizaciones indígenas es el compilado —a partir de testimonios orales y diferentes documentos— por Elena Belli, Ricardo Slavutsky y Pantaleón Rueda acerca del denominado “Malón de la Paz”. Esta fue una emblemática movilización indígena de las comunidades de la región de la Puna (provincia de Jujuy), que en 1946 se trasladaron hacia la Ciudad de Buenos Aires para entrevistarse con el entonces presidente de la Nación, Juan D. Perón, y reclamar por la devolución de las tierras que habían pertenecido ancestralmente a estos pueblos indígenas y en ese momento estaban usurpadas (Belli *et al.* 2007).

en años anteriores con los vecinos Lof de Paichil Antriao (Ghioldi 2010), Quintriqueo (Valverde 2014) —también en el distrito Los Lagos de la provincia del Neuquén— y, paralelamente, en la margen sur del Parque Nacional Nahuel Huapi que corresponde al departamento Bariloche de la provincia de Río Negro, con las comunidades Huenchupan, Takul Cheuque, Maliqueo (Valverde *et al.* 2013) y Wiritray (Valverde 2013).

En base a los relatos de la comunidad, en el presente capítulo, nos proponemos analizar el recorrido de los integrantes del Lof Kintupuray como resultado del trabajo conjunto de recuperación, sistematización de los recuerdos de los integrantes (en especial, de los mayores de edad, denominados “kuifikeche”) e integración con fuentes documentales que también han sido recabadas como parte de este proceso de valorización de la propia identidad y del sentido comunitario de esta familia que integra el Lof Kintupuray. A la vez, visualizaremos cómo estos resultados podrán ser utilizados para políticas públicas en pos del reconocimiento de la comunidad y su formalización ante diversos organismos y como parte del conocimiento y los insumos con los que cuentan las organizaciones representativas del pueblo mapuche para sostener sus reivindicaciones. Como objetivo complementario, nos proponemos analizar la experiencia que venimos desarrollando en forma conjunta con la comunidad Lof Kintupuray del departamento Los Lagos de la provincia del Neuquén, y contribuir a dar cuenta del potencial de la etnografía como parte fundamental de la articulación entre ámbitos académicos y sociales, y la posibilidad de utilizar estos resultados para la aplicación de políticas para estos sectores.

Mapa 2.1. República Argentina
División Político-Territorial



Fuente: INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001.

Figura 1. República Argentina

Previamente, efectuaremos algunas precisiones metodológicas en relación con el trabajo articulado de reconstrucción de los usos del territorio en diferentes períodos a partir del relato de los mayores de la comunidad.

Como primer aspecto del análisis histórico, examinaremos los antecedentes de la época anterior a la campaña militar de carácter genocida (denominada eufemísticamente “Conquista del Desierto”) de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Para ello, nos basaremos en los recuerdos de las personas mayores de la comunidad y en diferentes documentos.

Luego, nos referiremos a la época de creación de la actual Administración de Parques Nacionales y, a continuación, a la década de 1950, un periodo del cual tienen gran cantidad de recuerdos los *kuifakeche* (quienes, actualmente, tienen entre 70 y 75 años), ya que corresponde a sus primeros años de edad. Reconstruiremos los modos de producción de las diferentes familias, la práctica de la ganadería trashumante y de cultivo en base al modelo característico del pueblo mapuche, atendiendo a los diferentes usos del territorio que se efectuaron en diversas etapas históricas y hoy son recabados en base a la memoria oral y las huellas que se pueden observar en el paisaje.

Analizaremos la migración de los integrantes del Lof Kintupuray a las localidades de la región —Villa la Angostura, Bariloche, etc.—, ante las crecientes restricciones impuestas a los pobladores por Parques Nacionales. También daremos cuenta de diferentes prácticas culturales propias del pueblo originario mapuche, como la Fiesta de San Juan (el “Wiñoy Xipantu”, año nuevo del pueblo mapuche); la enseñanza de la lengua mapuche,

el “mapudungún” y la preparación y forma de compartir diferentes alimentos. Finalmente, adjuntaremos las conclusiones más relevantes, tanto en lo que respecta a la comunidad como a la propia experiencia de trabajo articulado con ella.

A continuación, una serie de aclaraciones que deseamos efectuar en relación con los autores que elaboran este artículo, quienes vienen abordando esta temática desde hace años.

Sebastián Valverde es investigador del CONICET y dirige diversos proyectos (UBACyT y PDS-CIN-CONICET, etc.) radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en relación con el pueblo mapuche en Norpatagonia, Argentina. En sus diferentes trabajos, aborda los procesos de reactualización identitaria indígena, la revalorización de la memoria, las movilizaciones etnopolíticas y los conflictos territoriales asociados con las transformaciones socioeconómicas regionales. También ha dirigido proyectos de extensión y transferencia a través de diversos proyectos de Voluntariado Universitario (de la Secretaría de Políticas Universitarias) y de extensión de la UBA (UBANEX).

Por su parte, Gabriel Stecher es técnico forestal de formación de grado y doctor en Estudios Sociales Agrarios (de título de posgrado). Se ha desempeñado en diferentes proyectos de intervención en la región con indígenas y pobladores. Desde hace años, investiga sobre los procesos de transformaciones socioeconómicas y los efectos en las dinámicas productivas de las poblaciones. Es becario posdoctoral del proyecto PDS antes señalado, y viene desarrollando un trabajo de relevamiento sobre

los usos del territorio de las comunidades Kintupuray, Quintriqueo y Paichil Antriao de la zona.

ASPECTOS METODOLÓGICOS SOBRE LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA Y EL TERRITORIO

Antes de plantear la metodología de trabajo desarrollada en relación con los mapas participativos, deseamos señalar la diferencia que existe entre la noción de “tierra” y la de “territorio”. Mientras la primera se refiere a un medio de producción, la segunda remite al ámbito de la vida como construcción cultural (Bartolomé 1997). Barabas (2004), quien también concibe al territorio “[...] como espacio culturalmente construido por la sociedad” (2004:112), ha problematizado el concepto de “etnoterritorio”, que reúne las categorías de tiempo y espacio (Barabas 2004:112). Los “etnoterritorios” no solo proveen

la reproducción física de la población, sino que en él se desarrollan relaciones de parentesco, culturales, lingüísticas y políticas. El etnoterritorio reúne las categorías de tiempo y espacio (historia en el lugar) y es soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio que estos les legaron (2004:112-113).

Por su parte, Bello (2004) también enfatiza cómo, en el caso de los pueblos indígenas, constituye “[...] un referente simbólico y material de la identidad ligado a experiencias concretas, así como a la búsqueda de distintas formas de representación y autorrepresentación” (2004:101).

Los integrantes del Lof Kuintupuray están transitando un proceso de recuperación de la memoria histórica y territorial. Este saber o conocimiento (*kimvn*) es recuperado y compartido a través de los encuentros (*trawn*) con integrantes de varias generaciones (jóvenes —*wekeche*— y ancianos —*kuifikeche*—), por lo cual resulta fundamental que la idea territorial sea reflejada y, por lo tanto, representada gráficamente.

Una de las metodologías empleadas es a través la confección de mapeos participativos en los cuales, de acuerdo con Típula (2008), es posible recopilar las percepciones de los pobladores y recuperar elementos materiales, inmateriales y simbólicos del paisaje. Esto resulta clave al momento de interpretar y redefinir el territorio en particular cuando se aborda esta temática en el contexto de un pueblo originario.

La necesidad de expresar gráficamente un concepto tan complejo como el del territorio comunitario obedece a que los mapas se hayan constituido —siguiendo a Rodríguez de Anca y otros— como “[...] artefactos de saber-poder” (2013:1). Un ejemplo de ello son las cartas con las que el Estado ha representado su hegemonía ideológica, invisibilizando el proceso histórico de un espacio geográfico concreto, como las cartas que aún hoy se utilizan del Instituto Geográfico Militar (IGM) o las utilizadas por Parques Nacionales. En dichas referencias, a modo de ejemplo, solo figuran los denominados “puestos” de los pobladores separados (o fragmentados) de sus identidades sociales. Por lo tanto, la alternativa metodológica por la que hemos optado plantea la idea de imagen dinámica del territorio —que retoma, precisamente, la cosmovisión de los pueblos indígenas— en la que “[...] los elementos materiales, simbólicos y espirituales

se consideran vinculados dialécticamente, de modo tal que no puede decirse que alguna de estas dimensiones pueda tener precedencia o mayor importancia que la otra” (Rodríguez de Anca *et al.* 2013:5).

Así, desde esta mirada, se intenta modificar esa impronta occidental que reduce un mapa a límites catastrales en un espacio.

Para concretar este mapa desde la concepción de los pueblos originarios, fue necesario seguir una serie de pasos como parte integral de un proceso de trabajo conjunto y horizontal con los referentes e integrantes del Lof Kintupuray. Estas etapas se sucedieron bajo una secuencia lógica de acuerdo con los tiempos y la cosmovisión de los integrantes del Lof. En este sentido, la consulta, el consenso y los acuerdos dentro de la comunidad han sido parte fundamental para el desarrollo de este trabajo conjunto y de estos mapeos participativos.

Para alcanzar como resultado estos mapas, con un conocimiento certero de los usos históricos por parte de la comunidad, las actividades efectuadas fueron las siguientes:

- a) Realización de reuniones con mayores y jóvenes de la comunidad donde circuló el saber, la historia y el conocimiento.
- b) Registro y sistematización de la información.
- c) Recorrida conjunta por el territorio entre el equipo técnico e integrantes del Lof Kintupuray.
- d) Representación material y simbólica (georreferenciación) sobre imágenes satelitales y uso del Sistema de Información Geográfica (SIG).

e) Rediscusión e interpretación por parte de del Lof Kintupuray.

Un Sistema de Información Geográfico (SIG) es un conjunto de herramientas formadas por computadoras, programas y datos que tienen fuentes diversas, como bases de datos catastrales, cartografía física, coordenadas de lugares recogidas por receptores satelitales, GPS, etcétera.

En este proceso, se utilizó el programa QGIS para poder materializar los mapas. Las ventajas que posee este tipo de herramientas son, fundamentalmente, dos: por un lado, es posible plasmar lugares representativos del territorio de la comunidad en forma de capas de información, con lo cual se puede visualizar la comunidad en diferentes etapas históricas desde su conformación hasta el presente; por otro, la utilización de imágenes satelitales y de modelos digitales de elevación hacen posibles recorridas virtuales del territorio, más allá de las inclemencias climáticas, y facilitan la participación de los mayores en la reconstrucción de la historia, sobre todo cuando se trata de lugares a los que es difícil acceder.

Por lo tanto, este procedimiento permite obtener un documento dinámico en el cual se trabajan las escalas geográficas, temporales e históricas del territorio de la comunidad.

Los encuentros y talleres para la concreción de este artículo se realizaron tanto en el territorio del Lof Kintupuray como en la sede del Asentamiento Universitario San Martín de los Andes de la Universidad Nacional del Comahue, donde fue utilizado el equipo con las imágenes (SIG).

Estas reuniones se basaron en la interpretación y reconstrucción de la memoria histórica de las familias mapuches, sus hábitos, modos productivos y movimientos migratorios producto de la presión estatal y de los valores culturales. Dicha información fue registrada en el mencionado Sistema de Información Geográfica y volcada en los mapas que se adjuntan.

EL LOF KINTUPURAY Y EL ASENTAMIENTO EN LA REGIÓN DESDE ANTES DE LA “CONQUISTA DEL DESIERTO”

Como mencionábamos anteriormente, y aquí haremos foco, está ampliamente documentada la presencia de la familia que da origen al Lof Kintupuray con anterioridad a la denominada “Conquista del Desierto” (siglo XIX) en la zona actual de asentamiento en el lago Correntoso, en el departamento Los Lagos, provincia del Neuquén. Desde ya, esta presencia es varias décadas anterior a la conformación del Estado-Nación en la región y, por lo tanto, al establecimiento de diferentes instituciones centrales en el desarrollo social y político regional —como la Dirección de Parques Nacionales, por mencionar una de las más destacadas en la zona—.

Otra cuestión fundamental que queremos destacar es el desarrollo de diferentes prácticas culturales propias del pueblo originario mapuche de las cuales es posible dar cuenta a través de las mismas fuentes de información. Tales prácticas evidencian la continuidad histórica entre los integrantes de esta familia, a fines del siglo XIX y principios del XX, y sus descendientes, que conforman el actual Lof Kintupuray. Por ello, analizaremos los

modos de producción de las familias, la práctica de la ganadería trashumante y del cultivo en base a los patrones tradicionales del pueblo mapuche, atendiendo a los diferentes usos del territorio que se han ido efectuando en diversas etapas históricas y hoy son recabados en base a la memoria oral y las huellas que se pueden observar en el paisaje.

Curruhinca Roux, en su libro *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuches*, afirma:

Los Quinto [por los Quintupuray] se hallaban en Correntoso desde antes que naciera Parques, en el 34. Desde mucho antes. Se mentaba que vivían allí cuando Roca entró a Neuquén, en el 79 [por 1879]. Lo cierto es que podían demostrar y atestiguar una posesión repetidamente treintenal. Con eso bastaba. Sobraba. (1993:264)

Según diferentes fuentes, el establecimiento de la familia Quintupuray se produjo en las últimas décadas del siglo XIX, años después de la “Conquista del Desierto”. Para continuar con los antecedentes, podemos mencionar la obra de Archivos del Sur (2006), *Los Quintupuray del Correntoso*. Allí, Clarisa Quintupuray señala, al ser entrevistada: “[...] eran tres hermanos. Mi abuelito Juan Antonio, después estaba el abuelito Eugenio y mi otra abuela que no conocí, que estaba en El Bolsón” (Archivos del Sur 2006:23). Quien se quedó en Correntoso, como señala esta publicación, es Juan Antonio, que da origen al Lof Kintupuray del Correntoso. La otra abuela a la que se refiere es Lucinda Quintupuray, que da origen a la rama de la familia que reside en El Bolsón.

En plena coincidencia con lo que aquí describimos, otro destacado aporte documental es el informe de Emilio Molla, titulado “Sobre la tierra en Villa la Angostura – Parte II”, que se

refiere a la comunidad Kintupuray, cuando menciona, acerca del año 1896: “Aproximadamente en esta época se establece Juan Antonio Quintupuray casado con Margarita Treuque y familia en la margen nord-oeste del Lago Correntoso”. También en este informe se destaca lo siguiente:

Se asienta en la Península de Quetrihue, Lote Pastoral 10, Eugenio Quintupuray y su familia. Comparte la tierra con un poblador de apellido Quintriqueo, esposa e hijos (según archivos de la Dirección General de Tierras en el Archivo General de la Nación y lo manifestado en testimonios escritos de la época).

Estos datos, que surgen de diferentes documentos, coinciden plenamente con los que dan cuenta de la presencia de la familia en la región desde fines del siglo XIX. En efecto, los recuerdos de los mayores aluden a esta misma fecha, o unos años antes, como momento del establecimiento. Como señala uno de los *kuifikeche* entrevistados: “Según mi tío, a fines de 1880, casi 1890, ahí llegaron”.

A partir de estas migraciones y de los diferentes caminos que toma esta comunidad se asienta la familia Quintupuray en diferentes ámbitos de la región, no solo en el lago Correntoso (Neuquén), sino también en El Manso, El Bolsón y Bariloche (Río Negro). Si bien quienes han migrado a estas últimas localidades no integran el Lof Kintupuray, existen múltiples vinculaciones y aspectos en común con ellos.

Para comprender la dinámica familiar de los Quintupuray que llegaron en la década de 1890 al lago Correntoso y están inscriptos como “chilenos” —pero cuya presencia, sin embargo, está registrada años antes en la Argentina— señalaremos que la

historia del Lof Kintupuray es comparable a la de tantas otras comunidades mapuches de la región.

Estas, asentadas en el actual territorio argentino, a medida que avanzaba la conquista militar de fines del siglo XIX, debieron desplazarse hacia el oeste de la cordillera (actual Estado chileno). Pero, además, existía un movimiento permanente de las familias a un lado y otro de la cordillera, en diferentes momentos del año, para adquirir mercaderías, vender producciones y aprovechar los recursos de uno y otro lado (que estaban estrechamente articulados entre sí). La movilidad de esta familia mapuche —como de tantas otras y de otros pueblos indígenas— está largamente documentada en diferentes testimonios, documentos y publicaciones (Lenz 1895-1897; Bello 2011).

En esta línea, retomamos los estudios de Rodolfo Lenz, quien en una obra de 1895-1897 recopila los testimonios de Domingo Quintupuray (padre de Juan Antonio y bisabuelo de los integrantes mayores del Lof Kintupuray). Se trata de un comerciante indígena huilliche (una parcialidad del pueblo mapuche) que era uno de los viajeros que iban y venían a un lado y otro de la cordillera de los Andes.

En este libro (de fines del siglo XIX) puede leerse:

La relación que me hizo el indio Domingo Quintuprai [mantenemos la escritura original] de viaje emprendido por él en el año 1871, más o menos, para vender aguardiente a los puehuenches establecidos en la falda oriental de la cordillera, entre los lagos Laca i Nahuelhuapi, me parece interesante por varias razones [mantenemos la denominación original de los lagos Lácar y Nahuel Huapi]. (1895-1897:4)

Un aspecto clave que surge de este pasaje es la presencia de indígenas pehuenches (parcialidad mapuche) en el lago Lácar y Nahuel Huapi en el año 1871, mucho antes de la conformación de las fronteras formales y efectivas entre Chile y la Argentina (que tuvieron lugar en la década de 1930)⁵. Otro dato central es la articulación y la comercialización de productos que efectuaba Domingo Quintupuray con los diferentes grupos indígenas de la región que hoy son parte del pueblo mapuche, como los pehuenches, que se asentaban entre los lagos Lácar y Nahuel Huapi, que integraban el denominado “País de las Manzanas” — de allí la denominación de “manzaneros”—⁶. Más adelante,

⁵ Este antecedente documental viene a rechazar el argumento largamente refutado desde la academia (pero utilizado una y otra vez para negar los derechos del pueblo originario mapuche) que le atribuye un supuesto origen chileno. Semejante falacia etnográfica, antropológica y política ha sido reiteradamente desechada desde variadas investigaciones académicas (de diversas disciplinas) y desde el conocimiento de vastos sectores sociales. En contraste con semejantes lecturas, es contundente la evidencia de población mapuche asentada en lo que hoy se constituye como territorio argentino que, a medida que avanzaba la conquista militar de fines del siglo XIX, se vio forzada a desplazarse de manera coercitiva hacia el oeste de la cordillera (actual estado chileno). Unos años después, al finalizar las campañas militares, muchas de estas familias “retornaron”. Es decir, aquello que se lee erróneamente como una invasión transcordillerana, en realidad implica el “regreso al territorio originario” (Balazote *et al.* 2014; Radovich *et al.* 2014). Además, los trabajos científicos revelan cómo la cordillera de los Andes pasó a erigirse como frontera política luego de la constitución de los Estados nacionales y, en algunos casos, varias décadas después. Esta cita de Lenz (1895-1897) también refuta tal lectura, al documentar el asentamiento de los pehuenches en la margen este de la cordillera de los Andes, con anterioridad a la Conquista del Desierto.

⁶ El denominado “País de las Manzanas”, liderado por Sayhueque, abarcaba —hasta el momento del avance militar por parte del Ejército argentino— el

ampliaremos este punto cuando nos refiramos a la lengua mapuche (“mapudungún”), dada la riqueza de estos datos (Lenz 1895-97).

Para comprender este registro de poblaciones que iban y venían, cabe destacar que la totalidad de los pobladores nacidos en esta región hasta las últimas décadas del siglo XIX están registrados como chilenos. Esto constituye una muestra elocuente de la inexistencia en los hechos de la presencia del Estado argentino hasta décadas después de la finalización de la denominada “Conquista del Desierto” (que tuvo lugar entre 1879 y 1885). De hecho, durante aquellos años, una institución de gran importancia, el Registro Civil⁷, solo podía encontrarse del lado argentino en la localidad de Carmen de Patagones a (nada más y nada menos) que unos 1.000 km del lago Correntoso, en dirección a la costa Atlántica (ODHPI 2013). Recién en 1897 comenzó a funcionar el Registro Civil de la zona de Limay (ver figura 3). Es

territorio delimitado por los ríos Collon-Cura y Limay, en el este; la cordillera de los Andes hasta el volcán Lanín, en el oeste; el río Malleo, en el norte, y el lago Nahuel Huapi, en el sur (Vezub 2005). Los diferentes caciques de la zona constituían parte de este sistema regional de jefaturas que lideraba Sayhueque, tal como puede verificarse en las figuras que presentaremos en las próximas páginas.

⁷ Es necesario comprender que el Registro Civil era una institución de gran trascendencia durante aquellos años. Según lo que señala el historiador local Vallmitjana (1997), en el Juzgado Civil del departamento Los Lagos se anotaban los nacimientos, enlaces y defunciones del vecindario, pero, además, se extendían los boletos de marca para hacienda, las guías de transporte de animales y se certificaban las compraventas (Vallmitjana 1997).

decir, antes de ese año, en esta región no había forma de anotar a un recién nacido como argentino.

Aun luego de 1897, por una cuestión práctica, muchos mapuches de la zona del lago Correntoso y de la actual Villa la Angostura iban a anotarse al occidente cordillerano (Chile), dado que solían movilizarse a dicha zona para proveerse de diferentes mercaderías y vender sus producciones, en el movimiento estacional a un lado y otro de la cordillera que antes señalamos (ver figura 2). En los hechos, el Registro Civil de Chile era más utilizado que el del paraje Limay, que correspondía al propio departamento Los Lagos. En este sentido, es necesario considerar las enormes dificultades en las comunicaciones en aquel momento, debido a la falta de caminos y transportes adecuados⁸.

En definitiva, remarcamos que ambos Estados —y la frontera— no estaban consolidados, hecho que tendría lugar varias décadas después, entre 1930 y 1940, cuando la cordillera de los Andes comienza a funcionar como “límite” —tal como vienen señalando destacados estudios históricos (Bandieri 2005; Méndez 2006; 2010)—.

⁸ El Coronel del Ejército, José María Sarobe, en su libro *La Patagonia y sus problemas. Estudio geográfico, económico, político y social de los Territorios Nacionales del Sur*, de 1935, señala, en la página 407:

Es notorio el caso de los pobladores de la Precordillera que llevan sus hijos recién nacidos a inscribirlos en las oficinas de Chile, porque el juzgado de paz argentino se encuentra muy distante y muchas veces no desempeña con la diligencia debida su importante misión de registro civil. (Sarobe 1935:407)



Figura 3. Décima Región Chilena y del sur-oeste de la provincia del Neuquén y oeste de Río Negro (con relieve). En el mapa pueden apreciarse, al oeste, las localidades de San Pablo, Osorno y Puerto Montt (República de Chile) y, hacia el este, la zona argentina del Nahuel Huapi, el lago Correntoso, las localidades de Bariloche (provincia de Río Negro) y Villa la Angostura (provincia del Neuquén), donde estaba asentado el Registro Civil de Limay. Fuente: elaboración propia con uso de QGIS a partir de imágenes del Google Earth.

A finales de la década de 1930, se produce lo que diferentes autores han llamado “[...] el gran quebranto de la región cordillerana” (Bandieri 1993:188)⁹. Los controles aduaneros

⁹ Una muestra elocuente de la tardía conformación del Estado en la zona del departamento Los Lagos (y en Villa la Angostura) es el hecho de que la primera escuela inició sus funciones en la década de 1930 —más específicamente, el 2 de mayo de 1932— (De Mendieta 2014). Otro ejemplo surge de la propia literatura histórica, que muchas veces, al contar anécdotas, historias de los “pioneros”, brindan testimonios elocuentes e insoslayables de las articulaciones con el occidente cordillerano hasta bien entrado el siglo XX. En este sentido, Manuel Porcel de Peralta, en la obra *Biografía del Nahuel Huapi* del año 1965 (primera edición de 1958), destaca que a principios del siglo XX

fronterizos que se van imponiendo con el nuevo modelo de desarrollo interno (de ambos países), terminan, en dicha década, por desestructurar la naturaleza del mercado regional que estaba estrechamente articulado con Chile desde cientos de años atrás — considerando la etapa indígena— (Bandieri 1993:188; Bendini y Pescio 1997).

La cría de animales y la práctica trashumante

Desde aquellos años, los miembros de la familia Quintupuray que da origen al Lof Kintupuray han desarrollado la agricultura a pequeña escala, fundamentalmente, la siembra de cereales, frutales y hortalizas que se destinan, en gran parte, al autoconsumo y al intercambio de excedentes de siembra de diversas verduras y frutas; la cría de ganado y la comercialización de diferentes productos de estas actividades.

Para reconstruir estas actividades, los usos de diversos ámbitos del territorio comunitario y la vinculación con las poblaciones vecinas, recurrimos a los relatos de los actuales miembros de mayor edad y a lo que relatan los demás integrantes, en base al conocimiento que se va transmitiendo del Lof Kintupuray.

la celebración popular en San Carlos [por San Carlos de Bariloche] no es el 25 de Mayo, ni el 9 de Julio: que solo festeja tímidamente algún argentino en su domicilio [...]. La auténtica celebración popular y bullanguera, alegre, luminosa es la del 18 de Septiembre [Día de la Independencia de Chile]. (Porcel de Peralta 1965:155)

Paralelamente, estos datos coinciden con lo que se puede observar en documentos de diversas instituciones —principalmente, la Administración de Parques Nacionales, pero también el juzgado de paz, municipios, diversas fuentes históricas, etc.—.

A partir de estos testimonios y fuentes documentales, se puede observar la continuidad, a lo largo del tiempo, del desarrollo de estas actividades y la relación con los organismos públicos —como el juzgado de paz— quienes actuaban como autoridades de aplicación y regulación de las normas.

Los integrantes del Lof Kintupuray —al igual que la mayor parte de los integrantes del pueblo mapuche de Norpatagonia—, pueden ser caracterizados desde tipologías campesinas ganaderas como “pequeños crianceros”, quienes desarrollaban un manejo del ganado característico del tipo trashumante, (Mandrini 1991; Mandrini y Ortellì 1992; Palermo 1986; González Coll 2008). A partir del trabajo de la unidad familiar —más específicamente, la “unidad doméstica”— se trasladaban los animales, según la época del año, del ámbito de la veranada a la invernada (y viceversa). Es decir, se recurre a planos altitudinales más altos con mejor oferta forrajera en época estival. Las zonas de la invernada corresponden, en este caso, a las áreas cercanas al lago Correntoso y otras zonas lindantes. La veranada se asienta por encima de las cotas, sobre los 1.000-1.100 m sobre el nivel del mar en los faldeos (ver figura 3).

Desde el contacto mismo con los españoles (en el siglo XVI), está registrado el manejo trashumante de la ganadería por parte de los pueblos indígenas, con el uso de técnicas asociadas al manejo estacional de ganado, a pesar de que tales prácticas son

más antiguas —y sobre las cuales existen múltiples evidencias por medio del registro arqueológico—. A la vez, la especialización en la cría y circulación de ganado ovino, caprino, bovino y equino ha transformado profundamente la vida de los pueblos indígenas y forma parte central de su identidad, organización social e interacción entre los diferentes grupos indígenas y con la sociedad hispano-criolla en ambas vertientes de la cordillera de los Andes.

El manejo trashumante de la ganadería representa una práctica tradicional del pueblo mapuche (al igual que de otros pueblos indígenas). Evidencia la continuidad histórica entre la práctica tradicional que se retrotrae siglos atrás con la que se desarrolló hasta la década de 1960, cuando esta actividad declina como resultado de diferentes factores (que veremos más adelante).

EL TRABAJO DE LA TIERRA EN LA ZONA DEL CORRENTOSO: LA SIEMBRA Y LA PRODUCCIÓN DE FRUTA

De acuerdo con los testimonios recuperados de los mayores (*kuifikeche*) y sus conocimientos productivos del territorio del Lof Kintupuray, estos expresan lo siguiente cuando recuerdan su juventud:

Entrevistador: ¿Qué verduras eran las que se cultivaban?

Kuifikeche: Sembraba de todo, digamos, lechuga, zanahoria, remolacha, perejil, de todo. Lo que es verdura, todo se sembraba. No había ni una cosa que no quedaba. Hasta frutilla.

Miembro joven (*wekeche*): Hasta trigo, ¿no?, se sembró alguna vez.

Kuifikeche: Sí, trigo en esos años cuando... anteriormente se sembraba mucho el trigo, lo sembraban los abuelos y los tíos. Se sembraba mucho trigo y avena. Pero, el trigo nuestro, antes que empezáramos a trabajar con el hotel Ruca Malen. Cuando ya empezó con el hotel Ruca Malen ya se empezó a trabajar con toda la verdura, a sembrar para el Ruca Malen, porque el hotel se surtía de acá, de nuestro trabajo que hacíamos nosotros.

Los cultivos, la cría de animales y la tradición de compartir entre vecinos y entre las diferentes familias

El hecho de tener animales y huertas está estrechamente asociado al hábito de compartir, de que los pobladores se brinden ayuda entre sí (a diferencia de lo que ocurre en la actualidad):

Kuifikeche: Pero toda la gente, todos los pobladores tenían sus huertas, tenían sus aves, sus ovejas, animales así que echaban mano a un animal, incluso era más unida la gente porque si se carneaba un animal grande se prestaban un cuarto, una paleta, después el vecino se lo devolvía, y eran más bien llevados los pobladores, era otra cosa... [...] eran más unidos los vecinos, porque venían todos a la cosecha, después le tocaban a otro vecino, y allá iban a hacer la cosecha y al mediodía siempre se hacía un asadito, porque el día antes se carneaba un animal chico, para todos los que venían a ayudar a la cosecha.

Acopio y transformación de los frutos de la producción: el chenque

Dadas las dificultades para abastecerse de mercadería, en especial en época invernal, uno de los modos ancestrales de almacenamiento de alimentos es el uso cultural y tradicional del *chenque*, práctica tradicional del pueblo mapuche.

Kuifikeche: [...] se hacía un pozo que se le llamaba *chenque*, una palabra araucana, se hacía un pozo de 3 m de diámetro por 4 o 5 de profundidad y se le ponía la paja de arveja, abajo en el fondo, y se iba poniendo la papa, se iba bajando ahí, y después todo el contorno con la paja de arveja se iba protegiendo, y después arriba se dejaba la escalera, una escalera que quedaba para bajar a medida que ibas sacando, se utilizaba primero las bolsas, y después se usaba, se iba a sacar al *chenque*.

La venta de excedentes de productos de la tierra

Durante los años en que los *kuifikeche* actuales eran menores o jóvenes (décadas de 1950-1960), vendían muchas de las producciones a la hostería Ruca Malen, cercana al asentamiento familiar. Eran los proveedores fundamentales de este centro turístico.

“[...] nos tocaba entre nosotros llevar la leche y las verduras allá, al hotel Ruca Malen. Toda la temporada. Todo lo que es temporada, nosotros laburamos ahí, en el hotel”.

La nota publicada en *La Angostura Digital* (De Mendieta 2017) destaca, en concordancia con lo que señalan los integrantes del Lof Kintupuray:

Las familias vecinas del lugar (Torres, Quintupuray y Matuz) producían productos caseros (dulces, leche, queso, manteca, etc.) que eran muy requeridos por los huéspedes quienes buscaban consumir productos naturales y regionales tan afamados (De Mendieta 2017).

En definitiva, es necesario enfatizar la importancia que ha tenido la familia Quintupuray en el desarrollo de la región a través del abastecimiento con diferentes productos caseros al hotel Ruca Malen y, en particular, con la actividad turística a partir de las diferentes elaboraciones que se consumían en el hotel. Como tantas veces ocurre, esto no queda claramente reflejado en las historias locales.

El conocimiento sobre el territorio, los recursos y la relación con los vecinos

En los testimonios de los miembros *kuifikeche* se puede observar un profundo conocimiento sobre cada una de las áreas que conforman el territorio del Lof Kintupuray y la relación con las poblaciones vecinas.

Conceptualmente, el territorio posee un valor fundamental, tanto para la supervivencia y la reproducción física y material, como también social y cultural como grupo, en el que los diferentes sentidos están estrechamente ligados a la historia ancestral de los antepasados, así como a las vivencias cotidianas y

los momentos memorables que atravesaron los integrantes del Lof Kintupuray.

A partir de estas conceptualizaciones, comprendemos la importancia que adquiere el territorio ligado a la memoria grupal y a la identidad como mapuches y como integrantes del Lof Kintupuray.

El arroyo “el pichunco”, la línea divisoria con el territorio de los paichil antriao

Tal como explicamos anteriormente en relación con las comunidades vecinas, el arroyo “Pichunco” representa un espacio de división con el territorio de los Paichil. En palabras de uno de los jóvenes (*wekeche*): “El Pichunco queda digamos entre lo que es Paichi y la actual residencia de la familia. Ahí, no en el medio, pero digamos ahí casi en el medio. Es lo que divide el territorio”.

En la recuperación del saber territorial, se destaca el profundo manejo de las diferentes áreas. Los integrantes del Lof mencionan un ejemplo en relación con los animales que llegaban hasta el denominado “portezuelo” y señalan dónde está el límite con uno de los vecinos. Se observa, además, la relación con comunidades mapuches vecinas, como los Paichil de Pichil Trafal y Calfueque, y cuáles eran los ámbitos de pastoreo de cada uno de ellos y en relación con el Lof Kintupuray¹⁰. Explica un poblador:

¹⁰ En otros trabajos desarrollados por nuestro equipo, se recuperaron los testimonios de los pobladores de la zona de Villa Trafal y áreas aledañas. Allí, se

Entonces, los animales llegaban hasta ahí. Y parece que era como todo un... que los animales mismos se dan cuenta ya, llegaban hasta ahí. Y más allá no pasaban, y nosotros llegamos hasta ahí, para cuidarlos, para volverlos porque para allá pertenecía a Pichi Traful de los Paichil, y Calfueque que en esos años estaba Calfueque, tenía veranadas más abajo tiene una veranada los Calfueque. Ellos también tenían sus animales y llegaban hasta ahí. Y nosotros de ahí para acá teníamos nosotros animales.

Este uso del espacio está vinculado con las diferentes actividades productivas y con los ciclos de estas a lo largo del año.

Diversos testimonios mencionan cómo la veranada se modificó (aproximadamente, hacia la década de 1960 respecto de donde se encontraba asentada anteriormente):

Y nosotros hicimos veranada más acá pero ahí yo ya tenía los 18 años ya. Cuando se hizo veranada acá, cuando llegamos a una parte que le llaman “Lengal” [ver figura 4] hacia arriba tenemos veranada nosotros, que, donde hacía queso el papá.

analizan estas familias vecinas del Lof Kintupuray (ver *Relatos Patagónicos. Historias familiares en la construcción del espacio social en Villa Traful*, de Sebastián Valverde, Analía García y Lara Bersten y *El territorio en perspectiva. Política pública y memoria social en Villa Traful*, de Analía García y Lara Bersten.

Las marcaciones de ganado

A partir de diferentes testimonios, se observa el recuerdo de los diversos ámbitos como, por ejemplo, los espacios donde se realizaban las marcaciones de animales:

Es un lugar de marcación, y ahí en ese, un poquito más acá le llamamos “el caballo muerto” [ver figura 4] nosotros, porque ahí se enterró un caballo y murió ahí, entonces le pusieron ‘caballo muerto’. Pero andando un poquito más allá, no sé, a 100 metros más o menos, ahí estaba el corral donde se marcaban antiguamente se marcaba ahí, se señalaba a los terneros. Eso ya hace un montón de rato, y nosotros ese corral no... Nosotros no.

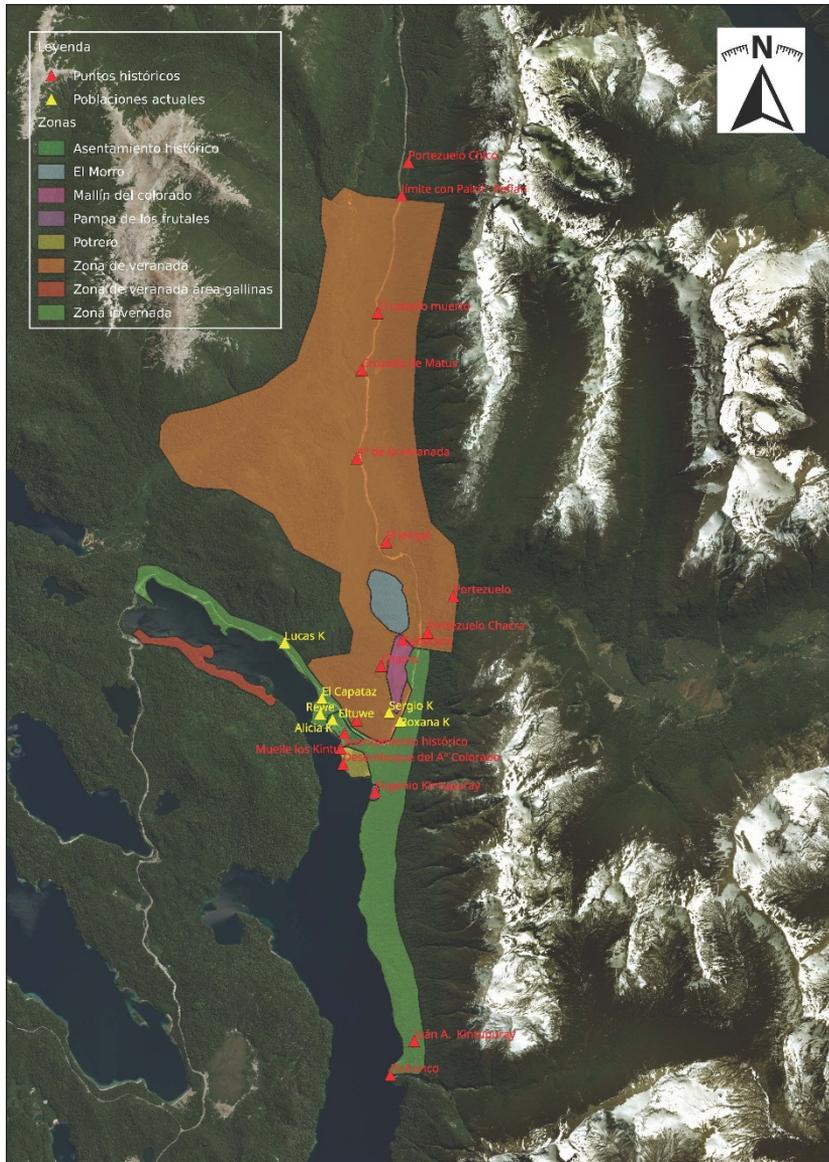


Figura 4. Zona del territorio Lof Kintupuray, cabecera norte del Lago Correntoso.

Fuente: elaboración propia con uso de QGIS a partir de imágenes de Google Earth.



Figura 5. Zona del territorio del Lof Kintupuray, cabecera norte del Lago Correntoso. Foto satelital en tres dimensiones que permite visualizar más claramente diversos ámbitos dentro del territorio al vincularlos con las alturas.

Fuente: elaboración propia con uso de QGIS a partir de imágenes de Google Earth

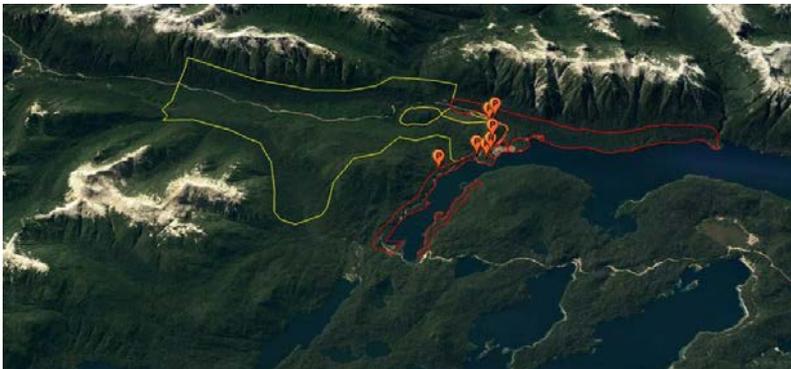


Figura 6. Zona del territorio del Lof Kintupuray, cabecera norte del Lago Correntoso. Aquí, la imagen se toma desde otro ángulo, mirando hacia la zona norte; se observa con la indicación "P" donde nos asentamos las diferentes

Lof Kintupuray del lago Correntoso, departamento Los Lagos, provincia de Neuquén: reafirmación sobre...

poblaciones. Fuente: elaboración propia con uso de QGIS a partir de imágenes del Google Earth.

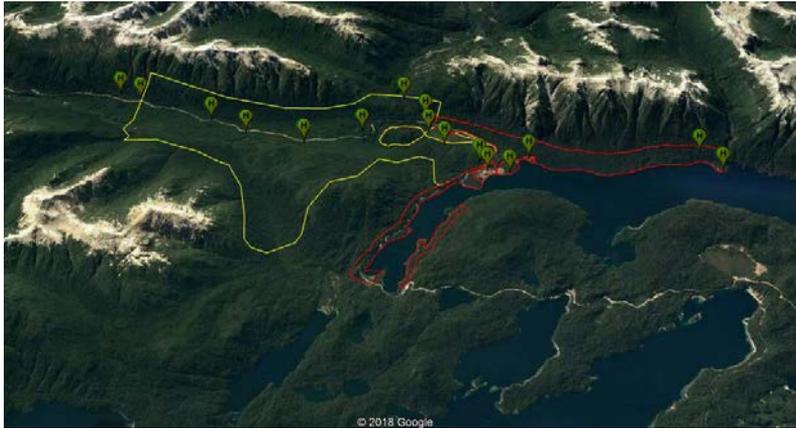


Figura 7. Zona del territorio del Lof Kintupuray, cabecera norte del Lago Correntoso. Al igual que en la figura anterior, la imagen está tomada desde el sur, mirando hacia la zona norte. Se observa con la indicación “P” donde nos asentamos las diferentes poblaciones. En la foto satelital se ven diversos hitos históricos del territorio (señalados con la letra “H”). Obsérvese, a lo largo del valle, las diferentes áreas vinculadas con el pastoreo, la cría de animales, las marcaciones, la veranada (zonas altas) y la invernada (zonas bajas cercanas al lago). Fuente: elaboración propia con uso de QGIS a partir de imágenes del Google Earth.

La declinación de las actividades de subsistencia y la migración

Como ha ocurrido con la mayor parte de los pobladores rurales de la región, a medida que las actividades de siembra y cría de animales se veían cada vez más restringidas, se fue dando un progresivo abandono del territorio en el lago Correntoso y el posterior establecimiento en las localidades cercanas —como Villa la Angostura—. Para esta época, se dio un “vaciamiento” de

pobladores del Parque Nacional Nahuel Huapi¹¹ que hemos analizado en diversas oportunidades¹². El resultado fue la consiguiente migración de los integrantes de las diversas comunidades hacia las ciudades de la zona, como San Carlos de Bariloche, Villa la Angostura y, un poco más lejos, El Bolsón, San

¹¹ Un hito fundamental en el desarrollo de la región cordillerana fue la creación —mediante la Ley N.º 12.103— de la Dirección (luego “Administración”) de Parques Nacionales, dependiente del Ministerio de Agricultura, fundada en 1934. En las adyacencias del lago Nahuel Huapi, se conformó el “Parque Nacional Nahuel Huapi” —primer área protegida de Sudamérica—, con sede en la ciudad de San Carlos de Bariloche —principal centro urbano de la región cordillerana de Norpatagonia—. Junto con el Nahuel Huapi, se creó el de Iguazú y, en 1937, el Parque Nacional Lanín. Históricamente, la Administración de Parques Nacionales jugó un rol sumamente protagónico en la construcción y consolidación del Estado en esta región. Consolidó —a partir de la arquitectura que se transformó en característica de la zona— la imagen de un área pretendidamente “natural”, “virgen”, con reminiscencias “alpinas”, condensada en la imagen de una pretendida “Suiza argentina”. Este imaginario promovido por la elite conservadora en las primeras décadas del siglo XX, contribuyó a profundizar el proceso de expulsión y negación de “chilenos” e “indígenas”, y se acentuó así el proceso de estigmatización y persecución del cual ya eran objeto desde la conquista militar de estos territorios, a partir de la denominada “Conquista del Desierto”, que tuvo lugar a fines del siglo XIX.

¹² Ver para la comunidad Lof Wiritray, en la margen rionegrina del Parque Nacional Nahuel Huapi, el trabajo que desarrollamos en forma conjunta con la mencionada comunidad (Valverde 2013), o bien el trabajo que efectuamos con las comunidades Huenchupán, Maliqueo y Takul Cheuque (Valverde *et al.* 2013). Para el caso del departamento Los Lagos, ver Valverde *et al.* 2008 y García y Bersten, 2009.

¹³ Esta obra es, de hecho, una de las primeras publicaciones de la lengua araucana (como se denominaba en aquel entonces), a partir de diferentes informantes indígenas, uno de ellos, justamente, Domingo Quintupuray (Lenz 1895-97).

Martín de los Andes, etc. En estas ciudades, los pobladores desempeñaron tareas en la construcción (los hombres) y en el servicio doméstico (las mujeres). También obtuvieron empleos asalariados del Estado, como camineros de Parques Nacionales, en la Municipalidad y en diferentes obras. En palabras de los *kuifikeche* entrevistados:

cuando ya salí [se fue del territorio] de ahí me fui a trabajar a las obras. A mí me gustaban las obras, y me empezó a gustar [...]. Ahí empecé a aprender a ser carpintero. A trabajar de carpintería, de albañil, de todo eso empecé a trabajar... a aprender. Y no sabía manejar tampoco, y ahí bueno, después me compré una camionetita, y ahí aprendí a manejar...

Otro testimonio destaca, al rememorar su historia:

Crecido ahí [en relación con el territorio en el Correntoso], criado, como a los 20 y tantos de años, me vine a la Villa, necesidades que allá no se dan, allá es escaso el trabajo, o sea con lo que nos impide, nos impedía Parques en ese momento, y sigue igual. No había mucho más para hacer, cuando llegaban los hijos, tenías que emigrar.

La fiesta de san juan y el "wiñoy xipantu"

Una de las prácticas culturales del pueblo mapuche, también adoptada por los integrantes del Lof Kintupuray, tal como surge de los diferentes relatos, es la denominada "Fiesta de San Juan". Se trata de una celebración religiosa de la fe cristiana que fue popularizada por diferentes pueblos indígenas en América Latina (entre ellos, el pueblo mapuche), ya que su fecha de

realización, el 24 de junio, coincide con el año nuevo de los pueblos indígenas (en este caso, el "Wiñoy Xipantu", año nuevo del pueblo mapuche). Esto permitió que el festejo perdurara durante muchos años, bajo esta forma legitimada por el culto cristiano —e, incluso, que se mantuviera y transmitiera a los integrantes más jóvenes—.

En algunos casos, siguió efectuándose como Fiesta de San Juan, hasta que hace algunos años —en un contexto de revitalización de la identidad indígena— se “blanqueó” como celebración específica del pueblo mapuche (Valverde *et al.* 2008). En palabras de integrantes de la comunidad (que, actualmente, tienen casi 60 años de edad), en base a los recuerdos de cuando eran menores:

Entrevistada: me acuerdo de que el 23 [en relación al 23 de junio] a la noche se juntaban, y era una fiesta... yo tendría no sé... Yo soy nacida del 59... En el 66 y algo... Claro, tengo imágenes nada más, así. Cuando se habla de eso digo si se juntaban, era una fiesta.

Entrevistador: ¿Y quienes venían? ¿Quiénes iban a esa fiesta? ¿O se juntaban en esa fiesta? ¿Se juntaban ahí en el territorio del Correntoso?

Entrevistada: venían los [menciona a las familias vecina] a mí me llamaba de eso era que ponían las papas medio peladas.

Entrevistador: ¿Para el 23 de junio se juntaban?

Entrevistada: Claro, el 23. A la noche era una fiesta, había chispa recuerdo.

El habla y la enseñanza de la lengua mapuche, el “mapudungún”

Como en tantas otras poblaciones mapuches de la región, la lengua originaria, el “mapudungún” era hablado por los mayores, pero no lo transmitían a las nuevas generaciones porque eran objeto de racismo y persecución: “La tía a la noche a veces escuchaba que hablaban en mapudungún, pero siempre a oscuras, siempre de noche, cuando los nenes no estaban presentes”. Según el testimonio de otro mayor: “Mi mamá sí, mi mamá siempre trató de enseñarme el araucano. Pero no, no, yo era chico y yo me reía de lo que mi mamá decía... porque ese Mari Mari, es decir, buen día”.

Otro miembro joven (*wekeche*) de la comunidad, comenta:

Bueno yo tengo por ahí un relato de mi abuelo [...] que él lo que contaba que cuando era chico vino una hermana de su papa de visita [es decir, una tía del abuelo], y a él se lo llevo un tiempo, creo que 2 años, aproximadamente, cuando él era chico... y esa señora le enseñó mucho de mapudungún, y entonces cuando él volvió de vuelta a lo que es la hostería, este, también de chico, 2 años después, ya vino como un poco más empapado de eso.

En relación con el conocimiento sobre la lengua mapuche por parte de los antepasados que dan origen al Lof Kintupuray, una referencia fundamental es el antiguo libro de 1895-1897 de Rodolfo Lenz (que antes mencionamos) titulado *Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuche o araucanos*, en el que no solo muestra el conocimiento de Domingo Quintupuray, sino que él mismo se desempeñaba como intérprete de este autor, lo que

evidencia además su rol como jefe huilliche-mapuche, tal como puede leerse en esta obra, en la traducción de los diálogos que siguen (que se reproducen en decenas de páginas de la obra): “[...] se debe al indio huilliche Domingo Quintuprai [mantenemos la escritura original] (1895-97:6)”. Domingo Quintupuray mantuvo una serie de diálogos con el autor de esta obra, en 1894, en un viaje que realizó, precisamente, como intérprete, a Santiago de Chile, durante los meses de invierno de 1894¹³. En palabras de Lenz: “Domingo posee bastante bien el castellano, aunque en todo su modo de pensar es indio puro, como fácilmente se puede ver en las faltas que comente en la lengua castellana” (1895-97:6) [mantenemos la escritura original].

REFLEXIONES FINALES

Para finalizar, y a modo reflexión, cabe resaltar cómo a partir del trabajo articulado entre los profesionales que formamos parte de las universidades y del CONICET, junto con el Lof Kintupuray, hemos podido contribuir a profundizar el conocimiento y las trayectorias de la familia Quintupuray —como muchas otras que integran esta comunidad—.

A partir de los relatos recabados, en interrelación con diferentes fuentes documentales, probamos el asentamiento de esta comunidad en la región desde antes de la denominada

¹³ Esta obra es, de hecho, una de las primeras publicaciones de la lengua araucana (como se denominaba en aquel entonces), a partir de diferentes informantes indígenas, uno de ellos, justamente, Domingo Quintupuray (Lenz 1895-97).

“Conquista del Desierto” (a fines del siglo XIX), y, por ende, de la presencia del Estado en la región y de la designación de la cordillera de los Andes como un límite con el vecino país de Chile.

A partir de la recuperación de relatos y de la identificación de los diferentes hitos y ámbitos del territorio, concluimos destacamos el valor que el mismo posee como fuente de supervivencia, pero también su trascendencia social y cultural para el grupo. Los diferentes sentidos atribuidos al territorio están estrechamente ligados a la historia de los antepasados y de los integrantes actuales del Lof Kintupuray.

Es aquí donde surgen aspectos muy marcados que hacen al sentido comunitario, la presencia en la región desde hace más de un siglo y en relación con otras familias cercanas (mapuche y no mapuche) de la zona, como Paichil, Antriao, Calfueque, Torres, Miranda, etcétera.

Paralelamente, se observa el aporte de la familia Quintupuray al desarrollo y el crecimiento de la región, que se puede evidenciar en múltiples aspectos, como la venta de productos a los establecimientos turísticos de la zona —cuando la las comunicaciones y la presencia de diferentes actores era muy diferente que a la actual—.

A la vez, destacamos las prácticas culturales y ceremoniales propias del pueblo mapuche, como la lengua mapuche y la celebración del “Wiñoy Xipantu” (año nuevo del pueblo Mapuche), que durante décadas se efectuó —como también lo hicieron tantas otras poblaciones indígenas de la región—, bajo la figura del culto religioso católico de la Fiesta de San Juan.

Por ello, reconocemos una clara línea de continuidad respecto de los antepasados, al identificar el tronco familiar desde Domingo Quintupuray, cuyos registros datan de fines del siglo XIX y encontrar, a la vez, a otros familiares en diferentes localidades cercanas al territorio ancestral como Villa la Angostura, San Carlos de Bariloche y el Bolsón.

Con respecto a la experiencia del trabajo articulado en sí, deseamos remarcar lo enriquecedora que fue la metodología del mapeo cultural participativo que, retomado a Rodríguez de Anca, Villarreal y Valdez (2013):

constituye una estrategia que articula la producción de saberes comunitarios sobre el territorio con la elaboración de 'otras' cartografías, constituyéndose en una importante herramienta de reivindicación y defensa territorial, tanto por los procesos de fortalecimiento cultural forjados a través de la emergencia y circulación de saberes y memorias como por su posible utilización en el campo jurídico (*et al.* 2013:1).

Cuando nos convocaron para participar en esta compilación, vimos con beneplácito la posibilidad de analizar —en concordancia con los objetivos de esta obra— el uso de la etnografía y la articulación entre ámbitos académicos con diversos sujetos sociales, como son, en este caso, los pueblos indígenas y, en particular, el pueblo mapuche. A la vez, visualizamos el potencial de los testimonios para generar resultados e insumos que puedan ser empleados para obtener el reconocimiento correspondiente y ser plausibles de la instrumentación de diferentes políticas públicas. En este sentido, observamos el potencial del mapeo cultural, continuando con lo que señalan Rodríguez de Anca,

Villarreal y Valdez: “[...] para el relevamiento de evidencia empírica que permita demostrar la posesión territorial desde el derecho” (*et al.* 2013:1).

Aquí deseamos establecer una serie de precisiones en términos metodológicos. En oposición a las posturas de neto carácter academicista que tienden a forzar una separación entre las instancias de investigación de transferencia o extensión con la promoción de convocatorias a proyectos de investigación y desarrollo (I+D) con trabajos colaborativos como los aquí presentados, se asiste a un proceso que recupera una discusión típica del campo de la filosofía de la ciencia: ¿es posible establecer una disyunción entre *ciencia básica* y *ciencia aplicada*? Desde el positivismo, se suele referenciar a la ciencia básica como comprometida exclusivamente con valores cognoscitivos, por lo que cualquier otro tipo de compromiso es considerado espurio. La ciencia aplicada, por su parte, encuentra otras fidelidades y plantea otro tipo de articulaciones.

Esta discusión supuso importantes debates en los equipos de investigación y de extensión universitaria que se fueron conformando en los últimos años, en especial a partir de la crisis del neoliberalismo que tuvo lugar en 2001¹⁴, cuando el propio rol

¹⁴ Hacia fines de 1990, la sociedad argentina fue protagonista de una aguda crisis política, económica y social como resultado de la aplicación de diferentes políticas neoliberales instrumentadas. A lo largo de la década de 1990, se incrementó el desempleo, se vivieron procesos de precarización y flexibilización laboral y se implementó una política económica basada en el endeudamiento externo que permitió mantener el régimen de convertibilidad que sostenía la paridad peso-dólar. En diciembre de 2001, ante la creciente recesión económica, la dificultad

de la universidad fue fuertemente debatido en sus diferentes claustros y en la articulación con variados sectores sociales. Por eso, en tanto institución del Estado, la universidad resultó fuertemente interpelada, tanto en sus misiones clásicas de docencia, investigación y extensión, como en relación con su carácter autónomo, su rol estratégico para el desarrollo y sus definiciones de “excelencia” (en ocasiones, ambiguas y discutibles) (Petz *et al.* 2016).

Así nos fuimos involucrando como profesionales en innovaciones metodológicas, donde las ciencias sociales y humanas tuvieron mucho que decir. No solo al estudiar la sociedad y diversos sujetos sociales, sino a partir de diferentes metodologías que son características (como la etnografía).

A partir de la propia experiencia que desarrollamos con el Lof Kintupuray (junto con otras comunidades de la región), consideramos que el proceso de conocimiento es dialéctico en la relación entre el investigador y los diferentes sujetos. Por ende, el trabajo etnográfico es producto de un contexto compartido y de la elaboración del conocimiento en conjunto. Como señalamos en otra oportunidad, las labores de extensión, la investigación con

para conseguir financiamiento internacional (en dólares), la extracción masiva de depósitos de los ahorristas y el desempleo junto con la ascendente movilización de vastos sectores sociales, se profundizó la crisis. Hacia mediados del mes, se produjeron saqueos a comercios y grandes supermercados por parte de sectores pauperizados que, junto con las movilizaciones masivas de clase media y vastos sectores sociales, el 19 y 20 de diciembre desencadenaron la renuncia del presidente Fernando De la Rúa (1999-2001). La represión estatal durante esas jornadas, en todo el país, generó muertes, encarcelamientos e innumerables heridos.

transferencia, etc., nos abren caminos a través de nuevos interrogantes que no surgen exclusivamente desde el investigador, sino a partir de la relación con los sujetos (Ruggiero *et al.* 2016). La experiencia aquí presentada pone en evidencia cómo estas fórmulas innovadoras posibilitan un aporte en conjunto donde las transformaciones son continuas, la devolución de los resultados a las comunidades es un proceso de enriquecimiento compartido y, además, se promueve la transformación desde el diálogo permanente como expresión y objetivo de la etnografía (Bartolomé 2004).

Para finalizar, enfatizamos que nuestra formación académica y experiencia en el trabajo conjunto con los pueblos indígenas nos obliga e interpela a redoblar nuestro compromiso con el trabajo en colaboración con las organizaciones y comunidades de los pueblos indígenas, en pos de desmitificar prejuicios y falacias y, asimismo, contribuir a elaborar su propia historia, hasta ahora negada y obliterada. Por ello, el desarrollo de diversas metodologías innovadoras que implican un trabajo comprometido y crítico de la realidad, resulta un desafío fundamental. Máxime, dado el creciente nivel de conflictividad y estigmatización hacia los pueblos indígenas, en general, y hacia el pueblo mapuche, en particular, que se vive desde 2017, como resultado de la restauración conservadora y el giro hacia políticas neoliberales¹⁵. Por eso, remarcamos la trascendencia que tiene

¹⁵ Un contexto novedoso se planteó desde mediados de 2017 en relación con los pueblos indígenas, quienes han adquirido una presencia mediática inusitada en estrecha relación con un hecho que conmocionó al país: la desaparición —y luego confirmación de muerte— del militante Santiago Maldonado en un

este trabajo articulado y colaborativo con pueblos indígenas en contextos como el presente, que tiene muchos puntos en común con otros períodos “oscuros” de nuestra historia.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Pamela Pulcinella por la atenta lectura del texto y sus valiosos aportes.

Agradecemos a las instituciones a las que pertenecemos y han contribuido al financiamiento de este trabajo. El Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el que se desempeña como miembro de la carrera de investigador científico y tecnológico (el primer autor) y becario posdoctoral (el segundo). Al Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) por el financiamiento —junto con el CONICET— del Proyecto de Desarrollo Tecnológico y Social (PDTs) en que se enmarca este

escenario signado por la represión por parte de la Gendarmería Nacional (fuerzas de seguridad) a la comunidad del pueblo indígena mapuche “Pu Lof en Resistencia” de Cushamen, en la provincia del Chubut, en el sur del país. Con el correr de los meses, la situación se fue agravando a raíz de la instalación y embestida de discursos estigmatizantes, una creciente criminalización y judicialización hacia las comunidades étnicas, en general, y hacia el pueblo mapuche, en particular. A esto debemos sumarle la escalada de acciones violentas hacia diferentes comunidades indígenas del país, tales como los allanamientos en Campo Maripe (ubicado en la zona petrolera de la provincia del Neuquén), la quema de viviendas de indígenas por parte de fuerzas parapoliciales en la zona del conflicto en la provincia de Chubut (Aranda 2018), o finalmente, el asesinato del militante mapuche Rafael Nahuel, en una zona cercana a Bariloche, entre otros acontecimientos.

trabajo: “Poblaciones Mapuche en la cuenca del Nahuel Huapi: hacia el reconocimiento identitario y sus derechos socioeconómicos y culturales”.

A las universidades en las que tiene sede nuestro trabajo y el mencionado proyecto PDTs. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján (en el caso del doctor Sebastián Valverde) y el Asentamiento Universitario San Martín de los Andes, Universidad Nacional del Comahue (en el caso del doctor Gabriel Stecher y el técnico forestal Adriano Arach).

BIBLIOGRAFÍA

- Aranda, D. 2018. Un año de represión y despojo. El 2017 se caracterizó por las embestidas contra los pueblos indígenas. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/86366-un-ano-de-represion-y-despojo> (16 de enero 2018).
- Archivos del Sur. 2006. Los Quintupuray del Correntoso - Historia de Vida. Villa la Angostura, Neuquén. Biblioteca Popular Osvaldo Bayer.
- Balazote, A.; Radovich, J. C.; Berón, M.; Valverde, S. y Stecher, G. 2014. Deslegitimación y discriminación en el discurso mediático. *Agencia Ciencia, Tecnología y Sociedad*, <http://www.ctys.com.ar/index.php?idPage=20&idArticulo=3028> (14 de octubre de 2018).
- Bandieri, S. 1993. Actividades económicas y modalidades de asentamiento. En S. Bandieri, O. Favaro y M. Morinelli (comps.), *Historia de Neuquén*: 147-261. Buenos Aires, Plus Ultra.
- 2005. *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Barabas, A. 2004. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades* 14 (27): 105-119.
- Bartolomé, M. A. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI.
- 2004. En defensa de la etnografía: el papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Avá* (5): 69-89.
- 2006. Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. Buenos Aires, Siglo XXI.

- Belli, E.; Slavutsky, R. y Rueda, P. 2007. *Malón de la Paz: "una historia, un camino"*. Tilcara, Jujuy, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Bello, Á. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
2011. Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX. Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Colección Cátedra Fray Bartolomé de las Casas.
- Bendini, M. y Pescio, C. 1997. Pobreza y resistencia campesina: el caso de los crianceros. *1er Congreso Internacional: Pobres y pobreza en la sociedad argentina*. Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 2008. Una invitación a la sociología reflexiva. Buenos Aires, Siglo XXI.
- De Mendieta, Y. 2017. Cómo es la rica historia de la hostería Ruca Malen. *La Angostura Digital*. <http://www.laangosturadigital.com.ar/historia/como-es-la-rica-historia-de-la-hosteria-ruca-malen> (5 de agosto de 2018).
- Ghioldi, G. (comp.). 2010. Historias de las familias mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo, Mapuche de la margen norte del lago Nahuel Huapi. Neuquén, Archivos del Sur, Biblioteca Popular Osvaldo Bayer, Ferreyra editor.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) 2012. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, Censo del Bicentenario. Resultados definitivos, Serie B N.º 2. Argentina.
- Juliano, D. 1996. Los mapuches, la más larga resistencia. *Anuario del IEHS* (11): 303-327.
- Lenz, R. 1895-97. Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuche o araucanos. Santiago, Chile, Universidad de Chile.
- Mandrini, R. 1991. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (s. XVIII-XIX), el caso del suroeste bonaerense. *Boletín Americanista* (41): 113-136.
- Mandrini, R. y Ortelli, S. 1992. *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Mato, D. 2014. No "estudiar al subalterno", sino estudiar *con* grupos "subalternos" o, al menos, estudiar articulaciones hegemónicas de poder. *Desafíos* 26(1): 237-264. Bogotá, Universidad del Rosario. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=359633175008> (10 de marzo de 2015).
- Méndez, L. 2005. Una región y dos ciudades. Puerto Montt y Bariloche: una historia económica compartida. *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina* (6): 4-11.

- 2006. Circuitos económicos en el Gran Lago. La región del Nahuel Huapi entre 1880 y 1930. En S. Bandieri, G. Blanco y G. Varela (eds.), *Hecho en Patagonia. La historia en perspectiva regional*. Neuquén, Ediciones CEHIR-UNCo.
- Molla, E. 1895-1897. Sobre la tierra en Villa la Angostura – Parte II. En R. Lenz, Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuches o araucanos. Santiago, Chile, Universidad de Chile.
- Montoya Arango, V. 2007. El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía. *Universitas Humanística* (63): 155-179.
- Palermo, M. Á. 1986. Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina. *Runa* 16: 157-178
- PETZ, I. et al. 2016. Sobre la construcción del derecho a la Universidad en la Argentina de comienzos del siglo XXI. En M. Lischetti, I. Petz y D. Cueva (comps.), *Las transformaciones de las universidades latinoamericanas en el marco de las políticas regionales de la última década*. Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Radovich, J. C. 2003. Impacto social de grandes aprovechamientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de Norpatagonia. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Radovich, J. C.; Balazote, A.; Berón, M.; Valverde, S. y Stecher, G. 2014. Antropólogos confirman el asentamiento de familias mapuches antes de la consolidación del Estado Argentino en la zona. *Diario Andino*. <http://www.diarioandino.com.ar/noticias/2014/10/03/154828-antropologos-confirman-el-asentamiento-de-familias-mapuches-antes-de-la-consolidacion-del-estado-argentino-en-la-zona> (14 de octubre de 2018).
- Rodríguez de Anca, A.; Villarreal, J. y Valdez, C. 2013. Otros mapas, otras territorialidades. Reflexiones a partir de experiencias de mapeo cultural participativo en Territorio Mapuce. I Jornadas Norpatagónicas de Experiencias Educativas en Ciencias Sociales para la Escuela Secundaria. II Jornadas Provinciales de Geografía, Ciencias Sociales y Educación (Neuquén). Luis Beltrán, Río Negro, Instituto de Formación Docente Continua de Luis Beltrán.
- Ruggiero, L.; Valverde, S.; Engelman, J. M.; Aurand, M.; Weiss, M. L.; Pérez, A. y Di Biase, A. 2016. “El ‘Programa Nacional Mapa Educativo’ como medio de articulación y visibilización del trabajo con pueblos originarios”. *Redes de Extensión* 2: 73-86.
- Sarobe, J. M. 1935. La Patagonia y sus problemas. Estudio geográfico, económico, político y social de los Territorios Nacionales del Sur. Buenos Aires, Aniceto López.
- Tipula, P. 2008. Metodología de mapeo territorial. Comunidades nativas Cocotaibo. Lima, Perú, Instituto del Bien Común.

- Vallmitjana, R. 1997. *Un Tejano en Nahuel Huapi*. San Carlos de Bariloche, Archivo Histórico Regional. Publicación de la serie "Historias de mi pueblo", edición del autor.
- Varela, G., Font, L. M.; Cúneo, E. y Manara, C. 2001. *Los hijos de la tierra. Algunos capítulos de la historia indígena del Neuquén*. San Martín de los Andes, Dirección Municipal de Cultura, Municipalidad de San Martín de los Andes.
- Valverde, S.; García, A. y Bersten, L. 2008. *Relatos Patagónicos. Historias familiares en la construcción del espacio social en Villa Traful*. Córdoba, Ferreyra Editor.
- Valverde, S.; Trentini, F.; Pérez, M. A. y Ghioldi, G. 2013. *Volver al Territorio. Memorias mapuches en el Parque Nacional Nahuel Huapi*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Valverde, S. 2013. Esas cosas precipitan que uno fuera a tomar otra fuerza: Etnicidad y territorialidad Mapuche en el Parque Nacional Nahuel Huapi. En A. Balazote y J. C. Radovich (comps.), *Estudios de Antropología Rural*. Buenos Aires, Colección Libros de Cátedra. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- 2014. Peritaje Antropológico en la causa "Broers María Cristina c/ Quintriqueo Pacual Felidoro s/ Interdicto de Recobrar". Expte. N.º 32916/12. Juzgado de Primera Instancia, en lo Civil, Comercial, Laboral y de Minería N.º 2, IV. Circunscripción Junín de los Andes, Neuquén, febrero/marzo.
- Vezub, J. E. 2006. Valentín Saygüequé y la Gobernación indígena de Las Manzanas. (1860-1881). En S. Bandieri, G. Blanco y G. Varela, Hecho en Patagonia. La historia en perspectiva regional. Neuquén, Ediciones CEHIR-UNCo.
- 2009. Valentín Saygüequé y la "Gobernación Indígena de Las Manzanas". Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881). Buenos Aires, Prometeo.