

Malestar en la etnografía Malestar en la antropología

**María Epele y Rosana Guber
(compiladoras)**

Malestar en la etnografía.
Malestar en la antropología.

María Epele y Rosana Guber
(compiladoras)

Colección: **Libros del IDES**

Coordinadoras: Silvina Merenson y Lorena Poblete

Malestar en la etnografía. Malestar en la antropología / Florencia Tola ... [et ál.];
compilado por Rosana Guber; María E. Epele. - 1a ed compendiada. - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social, 2019.

Libro digital, DOC - (Libros del IDES / Merenson , Silvina ; 4)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-23365-7-8

I. Etnografía. 2. Teoría Social. 3. Metodología de la Investigación. I. Tola,
Florencia II. Guber, Rosana, comp. III. Epele, María E. , comp.
CDD 305.800723



Los capítulos incluidos en este libro fueron sometidos a evaluación externa.
Colaboración en la edición: Joaquín Vitali (CPA-CIS-CONICET/IDES).

Libros del IDES

Malestar en la etnografía Malestar en la antropología

María Epele y Rosana Guber
(compiladoras)

María Inés Fernández Álvarez
Julieta Gaztañaga
Valeria Hernández
Liliana Tamagno
Florencia Tola
Laura Zapata



Índice

- 1** Introducción
María Epele
- 9** Una antropología entre la conceptualización y la equivocación.
Reflexiones a partir del Chaco argentino
Florencia Tola
- 25** ¿Etnografía y antropología? ¿Malestar en el ridículo?
Julieta Gaztañaga
- 48** Reflexiones sobre el malestar. Pensando la etnografía
Liliana Tamagno
- 69** De malestares, búsquedas y algunas propuestas en torno a la antropología
colaborativa
María Inés Fernández Álvarez
- 88** Andar contando: *partilha*, trabajo de campo y *feitiços* en el Alto Limpopo,
Mozambique
Laura Zapata
- 112** Escribir el padecer y padecer el escribir en los márgenes urbano
María Epele
- 131** Malestares de digestión... de campo académico
Rosana Guber
- 148** Postura antropológica en tiempos de tecnociencia y espectáculo
Valeria Hernández
- 170** Epílogo. Historizando y localizando malestares de ocho
antropólogas-etnógrafas
Rosana Guber
- 177** **Sobre las autoras**

Introducción

María Epele

Andábamos sin buscarnos, pero sabiendo que andábamos
para encontrarnos.

Julio Cortázar

Desde hace tiempo, contado ya en décadas, la etnografía se ha convertido en algo problemático. Desde diferentes perspectivas teóricas, orientaciones críticas, rastreos genealógicos, cuestionamientos epistémicos, giros ontológicos, interpelaciones políticas y cartografías estéticas, la etnografía se revisita y revisa como método en general, como modo de trabajar en el campo y respecto de la escritura.

Con este movimiento de revisión permanente, se viene actualizando, también, la interrogación acerca de las relaciones entre la antropología y etnografía. La expansión del método etnográfico a otras disciplinas sociales; la creciente complejidad de los escenarios sociales vinculados al avance del capitalismo neoliberal, la diversificación de las lógicas de dominación y la multiplicación de violencias han sacudido la etnografía como lugar bucólico y exploración naturalizada de recolección de datos. Además, la denominación de etnografía a tipos de investigaciones que exceden a la tradicional observación-participante; y la reducción casi minimalista del trabajo etnográfico resultado de la demanda de incremento de producción académica, han cuestionado a la etnografía como refugio identitario o régimen de facticidad propio del quehacer antropológico.

A diferencia de estos problemas, de cierta manera clásicos y que acaparan la atención en los debates y producción académica a nivel global, este libro busca problematizar la etnografía a la luz de un repertorio heterogéneo de malestares vinculados a trabajar antropológicamente las realidades sociales de nuestra región. Este análisis, sin embargo, no consiste en profundizar las características locales de las disputas globales. A través del examen de estos malestares, se busca esclarecer, o al menos explorar y comenzar a enunciar

algunos de los motivos por los la etnografía antropológica, no siempre se ha convertido en sinónimo de replanteo de las certezas temáticas, pensamiento crítico o debate académico y público.

Quienes participamos en este libro nos convocó la sensación de que en nuestras etnografías quedaba aún demasiado territorio desconocido, por examinar, revisar e, incluso, inaugurar. Las autoras provenimos de diversos equipos, instituciones, lenguajes y líneas de trabajo. Esta particularidad hacía posible abrirnos hacia y entre territorios temáticos y teóricos escasamente transitados en los habituales debates de conferencias, congresos y seminarios. Nos encontramos en agosto de 2017 en Buenos Aires, un día lluvioso de ese invierno, para exponer, dialogar y pensar sobre ciertos malestares y modos de “mal-estar” que emergen de etnografías, realizadas desde orientaciones y sobre temáticas que nos interpelan de formas diversas.

Teniendo este horizonte general, podemos decir que los malestares que nos ocupan en este texto emergen y son modelados al ritmo de la investigación de ciertos problemas: las genealogías académicas locales, las coordinadas socio-culturales, las economías de marginación y desposesión que el capitalismo periférico produce. Al estar hechos de la materia misma de las vidas que vivimos y convivimos, durante los prolongados períodos de tiempo que insumen las etnografías, estos malestares conmueven lo familiar y cercano, y abren otros modos de entender y entendernos. Además, estos malestares nos interpelan, inevitable y continuamente, desde adentro hacia afuera, por la corporización progresiva de nuevas miradas, otras sensibilidades, preocupaciones ajenas, sufrimientos silenciosos, otras sujeciones y desafíos materiales de las condiciones de vida, del bienestar y de la supervivencia en general. Así, estos malestares participan de la textura misma de nuestros modos de vivir, entender y trabajar en el quehacer etnográfico.

Estos modos de mal-estar son locales y mínimos, es decir, se ubican en los umbrales mismos de su existencia, en la posibilidad de su reconocimiento y de su expresión oral o escrita. Es decir, se manifiestan en una primera instancia como pequeñas incomodidades, ya sea con la producción propia o ajena, gestos sutiles de des-acuerdo, movimientos que involucran modos de posicionarse casi imperceptibles para sí o para otros, experiencias y emociones que se resisten a la fácil categorización experta localmente legitimada. También, se expresan en aquellos sentimientos encontrados entre los materiales etnográficos y los modos dominantes de entender las temáticas investigadas;

temor a decir algo equívoco y en voz alta, en los cambiantes y pendulares contextos histórico-políticos plagados de acontecimientos que atraviesan nuestras vidas.

Desde esta perspectiva, el encuentro “mal-estares en etnografía” viene a ser una suerte de segunda instancia, es decir, consiste en la problematización en términos explícitos etnográficos y académicos, aquellos modos particulares de mal-estar de la investigación antropológica en nuestras realidades sociales. La cartografía de los mal-estares en el encuentro del 2017 puede organizarse de acuerdo con diferentes zonas de intensidad en las que confluyen diferentes trabajos que se pueden sistematizar en las siguientes dimensiones.

En primer lugar, encontramos ciertos malestares vinculados a algunas nociones pertenecientes a *paradigmas universales y transhistóricos* que se corresponden con las orientaciones dominantes en Antropología y Ciencias Sociales. Mientras que, por un lado, se esfuerza y busca revitalizar y poner en valor dichas nociones teórico-políticas, por el otro, se padece la pérdida de representatividad, eficacia y vaciamiento del contenido de dichos conceptos, respecto de los procesos y realidades sociales actuales. En segundo lugar, *encontramos los modelos de inteligibilidad relativos al capitalismo contemporáneo y la colonialidad en las regiones del sur global*. Los procesos del capitalismo, en ciertos casos, hablan de los contextos económicos, políticos y culturales que generan múltiples malestares, y en los que viven tanto las poblaciones como las antropólogas que trabajan en ellas. En otros casos, estos procesos incluyen desafíos particulares, ya que pueden atravesar y ser reproducidos en las mismas investigaciones antropológicas (desigualdad, extractivismo, mercantilización y apropiación del sufrimiento de otros, reducción de la diferencia a lo mismo). En tercer lugar, *se encuentran aquellos malestares relativos al proceso de conceptualización en el desarrollo del trabajo de campo y de análisis de los materiales etnográficos*. Mientras que los malestares emergen de los malentendidos y equívocos, como puertas de entrada para que las categorías exóticas modifiquen las nuestras y nuestros modos antropológicos de entender en general, en otros casos surgen de la des-naturalización de nuestras categorías para acceder a aquellas “nativas” en el hacer exótico lo cotidiano. En cuarto lugar, *están los malestares que se producen al hacer confluir agendas académicas y problemas de los propios conjuntos sociales ya organizados, en etnografías colaborativas*; cuando en otros casos surgen de tratar de determinar las características de ciertos conjuntos sociales revisando,

al mismo tiempo, si son susceptibles de ser considerados “conjuntos sociales” de ciertas poblaciones.

En quinto lugar, *hay todo un repertorio de “mal-estares” que atraviesan el trabajo colaborativo entre antropólogos en grupos de investigación o en actividades académicas en general.* Por un lado, las etnografías realizadas en grupos se corresponden con un trabajo colectivo, registros empíricos y trabajos de interpretación grupales que hace difícil recuperar la autoría individual, instrumento de registro y cuantificación de las actividades académicas. Por el otro, en aquellos estudios que asumen momentos, etapas o eventos públicos o colectivos, se producen ciertos malestares en el sentido opuesto, es decir, en domesticar algo individual, original o innovación en las perspectivas existentes, en algo compartido, colectivo, ya sea por asimilación a lo existente o dilución de la diferencia a lo ya conocido. *Por último, nos encontramos con los modos de alineamiento, es decir, la subsunción de las etnografías particulares respecto de los modos dominantes de problematizar y textualizar ciertas temáticas.* Mientras que hay malestares vinculados a la producción de alineamientos, a través de lógicas pastorales u orientaciones académicas dominantes, en otros casos, los malestares se producen por el investigar a contracorriente, desde perspectivas minoritarias, abiertas e inciertas, que buscan asumir los niveles de complejidad que se corresponden con aquellos de las realidades investigadas.

Partiendo de este mapa general, la organización de los capítulos del libro busca guardar cierta correspondencia con la secuencia de los diferentes momentos del proceso de investigación: trabajo de campo, registro, análisis, escritura, presentación y exposición. Además, cada capítulo del libro privilegia el análisis de un malestar de ese repertorio y que adquiere visibilidad en un área temática específica: pareciera que estos malestares empujan para ganar el estatuto de problema del quehacer etnográfico en nuestra geografía académica y territorial.

En la primera parte, se concentran aquellos capítulos que focalizan en malestares y problemas en el desarrollo del trabajo de campo. Comenzando con una breve discusión acerca de la antropología de los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas, Florencia Tola analiza la contribución en términos de categorías y modelos creativos y que han revolucionado algunos de los postulados de la antropología contemporánea. A través del análisis de momentos de la etnografía con poblaciones qom (toba) del Chaco argentino,

Tola focaliza en los malestares vinculados al proceso de conceptualización antropológica que hace de los modos de análisis indígenas, subsidiarios de los modos de análisis ya legitimados de la antropología occidental. Atendiendo al malestar generado por la antropología interpretativa, el texto examina casos etnográficos a la luz de la ontografía, es decir, los modos en que la empiria y la etnografía hacen posible repensar nuestros conceptos y revisar nuestras perspectivas.

Julieta Gaztañaga examina el ridículo como malestar paradigmático que hace posible interrogar las relaciones entre etnografía y antropología. Partiendo del análisis de un estado de situación de la antropología, la autora cuestiona la importancia de la etnograficidad de la otredad en los malestares, frente al privilegio de lo “socialmente relevante que tiene el mundo construido con otros”. Los malestares producidos por la sectorización en temáticas etnográficas y por la limitada teorización antropológica, está relacionada con la falta de revisión de los supuestos que nos llevan ya sea a desnaturalizar “nuestras” categorías para comprender las “nativas” o a utilizar categorías exóticas para repensar las propias y los modos de entender a los seres humanos en general. A través de la descripción de ciertos detalles de las experiencias de ridículo en estudios sobre federalismo en políticas de gobiernos provinciales y en colectivos vasco-argentinos, Gaztañaga analiza la importancia del carácter procesual, actualizada en el debate sobre las relaciones entre antropología y etnografía.

Liliana Tamagno aborda en términos de malestares cierta desazón vinculada con las rupturas y faltas en la continuidad en la producción del conocimiento sobre la cuestión indígena. A través de la historización de su trayectoria académica, focaliza en la noción de compromiso de las décadas del sesenta y setenta, vinculado al pensamiento utópico y promotor del bienestar y la igualdad frente a la avanzada del capitalismo neoliberal y extractivista. Con referencia a su trabajo con comunidades qom en el Gran La Plata, examina críticamente ciertas nociones antropológicas que carecerían del poder de resolución para hacer visibles las violencias, la criminalización y la represión que se renuevan y proliferan en diferentes contextos sociales. Además, recupera la noción de comunidad ya que permitiría, de alguna manera, actualizar el compromiso y elaborar una sociabilidad basado en un sistema de obligaciones y deudas, en una lógica de reciprocidad.

Cuestionando los abordajes clásicos del abordaje sobre las prácticas políticas colectivas relacionadas con el trabajo en los denominados sectores populares en Latinoamérica y la Argentina, María Inés Fernández Álvarez argumenta sobre la importancia de reconocer el carácter colaborativo del conocimiento producido en las etnografías, y lo hace despejando la autoría como problema que ha ocultado más que develado, los modos de producir conocimiento en el marco de una antropología colaborativa, que tiene una prolongada trayectoria en aquellas etnografías con organizaciones colectivas Latinoamericanas de diverso orden, focalizando en los malestares que involucran el esfuerzo de hacer confluir la agenda de investigación con las preocupaciones de aquellos con los que trabajamos, se hace necesario considerar que estos conjuntos sociales tienen formación teórica, política y trayectoria de militancia, para los que el mundo académico no es algo ni desconocido, ni reconocido.

Laura Zapata examina ciertos malestares que emergieron en la coresidencia con un grupo de misioneros católicos con poblaciones de la zona sur de Mozambique. Los movimientos entre la coparticipación en las actividades “misioneras” y las actividades de registro etnográfico generaban tensiones que, a su vez, modificaban los modos de convivir y trabajar antropológicamente la cotidianeidad. La autora analiza reflexivamente tres malestares principales que involucraban a diferentes grupos, y que se generaban alrededor del “andar contando historias”. Mientras que el grupo misionero no quería ser observado ni narrado en su actividad por personas ajenas a la actividad, la comunidad católica del lugar debía resolver acusaciones de brujería y, finalmente, el quehacer antropológico se veía comprometido su desarrollo por la proliferación de obstáculos y dificultades en definir una unidad de observación y registro. Privilegiando el tropo de la coresidencia, la autora examina estos malestares como efectos de tres políticas territoriales superpuestas y en conflicto, que caracterizan las lógicas cotidianas, después de la guerra civil que atravesó el proceso postcolonial de Mozambique.

Rosana Guber aborda un malestar relativo a la presentación en un congreso de antropología, de una problemática vinculada a los pilotos en la Guerra de Malvinas. A través de una metáfora corporal, o más específicamente digestiva, el trabajo invita a experimentar ciertos malestares que emergen en la presentación pública en contextos académicos, cuando no se subsume el trabajo a los abordajes tradicionales de cierta área temática tampoco tradicional. Con la descripción de una presentación en un congreso, que ofrece una materialidad y espesor a las experiencias y sentires, la autora expone el proceso

por el cual la confrontación pareciera diluirse, pero despierta nuevas y más tardías interrogaciones que en este trabajo se expresan. También, este modo de “digerir las diferencias” puede convertir aquellos materiales etnográficos artesanalmente elaborados sobre la temática de los pilotos y sus metáforas, en algo inaudible, por las profundas y perennes consecuencias que las dictaduras han tenido en estas geografías hasta nuestros días.

Finalmente, Valeria Hernández problematiza ciertos malestares particulares en aquellas etnografías que, focalizando en la tecnología y la ciencia, se encuadran proyectos interdisciplinarios, transectoriales e internacionales que abordan problemáticas complejas, como es el caso del cambio climático. Desde la perspectiva de la antropología del presente, la autora analiza los malestares que inaugura este nuevo modo de hacer antropología localmente en diálogo con el capitalismo global y contemporáneo. Incluyendo la interrogación de aquellas incomodidades, perturbaciones y tensiones, entiende el trabajo de campo etnográfico como un encuentro que se mueve desde la mismidad a la alteridad, abriendo nuevos horizontes. Rompiendo el modelo tradicional “un antropólogo, un campo”, se problematizan los malestares y desafíos relacionados con la copresencia de investigadores, y la producción colectiva del conocimiento antropológico.

Para finalizar con estas geografías de filos y aristas académicas e invitar a la lectura de este libro, es necesario decir algo más, no muy complejo ni muy sistemático, no muy disciplinar ni muy rupturista, ni muy largo. De alguna forma, el espíritu de este libro busca ir transformando aquellas zonas de intensidad de mal-estar en otra cosa diferente del “mientras que”, “por uno y otro lado”, “en algunos casos y en otros”. A través del encuentro y su textualización, se hace evidente que todavía nos hacen falta otras lógicas, expresiones, gramáticas con otros acentos, silencios y espacio, que hagan posible el nexo “y” en vez del disyuntivo “o”, las transformaciones con contradicciones y en el tiempo, el “también”, los acordes y armonías hechas con diferentes ritmos y notas.

De este modo, hablar de nuestras etnografías en términos de “mal-estares” no solo busca devolverlos a las realidades, cuerpos y contextos de vida locales del que emergen, tratando de eludir tanto su patologización como su globalización, como ya hemos señalado. Además, reconoce en estas incomodidades menores una fuente continua, un flujo inagotable y poderoso que nos empuja a encontrarnos, exponernos, hablar, escuchar, sentir, mover, actuar, escribir, presentar, disentir y preguntarnos sobre los modos de producir y habitar es-

pacios académicos y cotidianos que nos despierten y promuevan las mejores versiones de nuestras etnografías, a la luz siempre, aunque a veces nos encozga o intimide, de las miradas de otros y otras.

También, esperamos que este proceso de despabilarnos, estar atentas, abrirnos y sentir nos haga posible, con palabras y textos, ir edificando mundos textuales y cotidianos que alojen diversidad, orienten a la igualdad, innoven con idiomas y dialectos, generen creatividad en los vínculos y, principalmente, promuevan “bien-estares” hechos a la escala misma de aquellos horizontes, con los que otros y otras modifican, continua, profunda e irremediabilmente los nuestros.

Una antropología entre la conceptualización y la equivocación

Reflexiones a partir del Chaco argentino

Florencia Tola

Antropología reversa, contra-antropología, animismo, perspectivismo, antropología simétrica, equivocación controlada, ontografía y ontología son tan solo algunos de los conceptos y propuestas metodológicas que, desde hace varias décadas, comenzaron a circular en la disciplina a raíz, en buena parte, de la influencia ejercida por la etnografía americanista –específicamente aquella desarrollada en las tierras bajas sudamericanas– y debido, sin duda, a cierta insatisfacción generada por el objetivo, los métodos y los presupuestos epistemológicos mismos de la antropología (Stengers, 2005; Henare, Holbraad y Wastell, 2007; Venkatesan, 2010; Kohn, 2012; Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014; Descola, 2014; Viveiros de Castro, 2015; Charbonnier, Salmon y Skafish, 2017; entre otros).¹ Tal como sostienen Descola y Taylor (1983), comparada con otras regiones del mundo, las tierras bajas sudamericanas se convirtieron tardíamente en un campo de investigación en antropología y no contribuyeron más que débilmente a la elaboración de las principales cuestiones teóricas de la disciplina. Recién en las últimas tres décadas del siglo XX la antropología desarrollada entre pueblos indígenas sudamericanos produjo categorías y modelos que, por su alto grado de creatividad teórica, trascendieron la región en cuestión y permitieron repensar los métodos, el objetivo y los presupuestos de la disciplina que producen disconformidad entre ciertos antropólogos (de la Cadena, 2009; 2015; Kopenawa y Albert, 2010; Cayón, 2013; Styres, 2017; Ramos, 2018; por citar algunos pocos).

¹ Agradezco a las coordinadoras del encuentro que dio lugar a la presente publicación, a los comentarios de todas las participantes y, especialmente, a Laura Zapata por su lectura atenta, fina y generosa de la primera versión de este texto.

Teniendo en mente algunas de las herramientas conceptuales referidas, en este artículo me propongo desarrollar la idea de que la equivocación y la conceptualización pueden ser motores importantes que permiten avanzar en la etnografía y en el desarrollo de análisis antropológicos, a partir de aquellos momentos etnográficos en los que ni los conceptos, ni los sentidos, ni los mundos parecerían confluir. En un primer momento, me concentraré en estas dos instancias (equivocación y conceptualización) que se han convertido, en cierto modo, en dos de los pilares del denominado giro ontológico (ver Henare, Holbraad y Wastell, 2007) que atraviesa la antropología contemporánea.² En un segundo momento, me referiré a algunos potenciales equívocos y conceptualizaciones derivados de mi experiencia etnográfica entre los qom (toba) del Chaco argentino, donde trabajo desde hace ya veinte años, con miras a mostrar el permanente diálogo entre los datos y los conceptos antropológicos y el modo en que en las etnografías se gestan, en paridad epistémica, las categorías antropológicas y contrantropológicas (o nativas).

Conceptualización

Más que preocuparse por cómo usar de la mejor manera los conceptos para explicar, interpretar o contextualizar los datos etnográficos, existe, en cierta antropología contemporánea, un replanteo respecto del sentido mismo de la conceptualización. El replanteo consiste en la necesidad de invertir la relación entre la teoría y la empiria. Es decir, la propuesta es conceptualizar a partir de las limitaciones de nuestros repertorios analíticos, de nuestros conceptos que se manifiestan estrechos, así como de las nociones, categorías, conceptos y teorías que emergen en la etnografía misma y que tienen el potencial de subvertir dichos repertorios analíticos. Si los conceptos que utilizamos no permiten hacer inteligibles las realidades etnográficas con las que nos confrontamos (como la historia de la antropología lo enseña con categorías como individuo, sociedad, tribu, naturaleza, cultura, dios, etc.), es preciso reconocer, entonces, su inadecuación, piedra angular de la antropología

2 Sin duda, estas reflexiones no son nuevas en antropología y pueden remontarse hasta los grandes exponentes de la misma (Malinowski, Mauss, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, entre otros). Muchas de las preguntas ontológicas recientes conciernen problemas epistemológicos planteados desde los orígenes de la disciplina. Es por eso que, más que un quiebre con el pasado, estas corrientes ontológicas se proponen llevar al extremo "los potenciales analíticos" presentes en el corazón mismo del proyecto antropológico (Holbraad y Pederesen, 2017, p. x).

contemporánea influida por las propuestas de Eduardo Viveiros de Castro acerca de una nueva antropología del concepto (2009) y del método de la equivocación controlada (2004).

En la antropología contemporánea, la línea inglesa del giro ontológico adopta como método las premisas básicas del perspectivismo amerindio postulado por el antropólogo brasileño en un intento que –podría decirse– “perspectiviza” la disciplina. El perspectivismo y el multinaturalismo amerindio postulan, a grandes rasgos, que el mundo está compuesto por un conjunto de elementos cuya naturaleza varía de acuerdo con el punto de vista del sujeto que percibe, punto de vista que se halla en el cuerpo (Viveiros de Castro, 1996). Ya no se trataría de representaciones variables de un único mundo, sino de mundos diferentes. Es decir, todos los existentes³ perciben del mismo modo, o mediante las mismas categorías y valores, y lo que varía es el correlato objetivo que ellos ven. Caza, guerra, comida fermentada, presas y predadores son las categorías de las que se sirven humanos y no-humanos en gran parte de Amazonía, pero para unos la sangre es sangre y para otros es miel, para unos un cadáver es un cadáver y para otros es mandioca fermentada. Tomadas como método antropológico, estas ideas amazónicas acerca de múltiples mundos a ser actualizados –más que un único mundo a ser objetivado por múltiples interpretaciones (culturas)– permitirían un acercamiento a la alteridad entendida como la expresión de puntos de vista plurales sobre mundos que también lo son (ver Viveiros de Castro, 2004).

Una de las preocupaciones centrales de la corriente ontológica británica es, precisamente, el concepto. ¿Cómo se relaciona la experiencia de campo con las categorías que los antropólogos utilizamos para asirlas? ¿Qué presupuestos ontológicos relativos a lo que es tal o cual existente y a las relaciones que ellos entablan entre sí subyacen a las realidades etnográficas y a los conceptos antropológicos? La propuesta de esta vertiente del giro ontológico consiste en llevar a cabo una etnografía que se dicte a sí misma los términos y conceptos

3 Utilizo el término “existente” en el sentido que le da Descola: cualquier cosa de la cual un ser humano piensa que existe ya sea porque posee una forma material o solamente conceptual (Philippe Descola, comunicación personal). Asimismo, además de remitir a todo ente que existe, a diferencia del término “ser”, “existente” no especifica el modo en que existe aquello que existe. Es decir, un existente puede existir en tanto ser o puede existir en tanto devenir. Esta última idea es acorde con las ontologías amerindias para las cuales la transformación y la porosidad de los límites de cada entidad son características constitutivas de todo lo que existe.

con los cuales ser leída, y en releer las teorías antropológicas desde el punto de vista del otro, en un ejercicio que se ha denominado contra-etnología (Viveiros de Castro, 2009) o etnología reversa (Wagner, 1975; Kirsch, 2006).

El interés por el concepto implica prestar atención a las nociones del *otro* para ya no solo poner en suspenso las categorías heredadas de la tradición euro-americana (como se propone cierta tendencia fenomenológica), sino para que esas otras ideas y conceptos se tornen la fuente de transformación de nuestros repertorios conceptuales. Este intento contra-etnológico o reverso, a *grosso modo*, expresa lo siguiente –siguiendo a Roy Wagner (1975)– : más allá de la idea propia del relativismo cultural según la cual todas las culturas serían iguales en dignidad, tan solo algunas de ellas habrían sido capaces de pensar este relativismo y de producir, por lo tanto, etnólogos. Sin embargo, este etnólogo norteamericano expresaba por los años setenta que en las sociedades que estudiamos es posible identificar la contraparte de la etnología. En su caso, los *cargo cults* melanesios⁴ serían formas nativas de pensar la modernidad occidental en sus propios términos. Con la expansión política y económica de Europa al resto del mundo en el siglo XIX, numerosos pueblos se encontraron en un estado de trabajo de campo en el sentido de atravesar un *shock* cultural que los condujo a buscar comprensión de lo que estaban viviendo (1975, p. 31). Esta objetivación cobró numerosas formas, pero en Melanesia una de ellas fue los *cargo cults*, imagen en espejo de nuestra noción de cultura. Al igual que el término “cultura” –entendida para Wagner como una invención que se produce en el encuentro de “dos modalidades del espíritu humano”–, *cargo* es un mediador entre dos sociedades diferentes: la melanesia y la europea. Estos cultos melanesios serían la contraparte interpretativa de los estudios de la cultura y, por eso, un tipo de etnología: etnología reversa.

Stuart Kirsch (2006), por su parte, en su estudio sobre “los modos indígenas de análisis” (estudio que sigue los aportes de Marilyn Strathern acerca del

4 En una compilación de 1957, Peter Worsley define estos cultos como “(...) *strange religious movements in the South Pacific [that appeared] during the last few decades. In these movements, a prophet announces the imminence of the end of the world in a cataclysm which will destroy everything. Then the ancestors will return, or God, or some other liberating power, will appear, bringing all the goods the people desire, and ushering in a reign of eternal bliss (...)*” (1957, p.11) [“(...) extraños movimientos religiosos en el Pacífico Sur (que aparecieron) durante las últimas décadas. En estos movimientos, un profeta anuncia la inminencia del fin del mundo en un cataclismo que lo destruirá todo. Luego los ancestros regresarán, o Dios o algún otro poder liberador aparecerán, trayendo todos los bienes que la gente desea, anunciando un reino de bienaventura eterna (...)” (traducido por las editoras)].

intercambio en Melanesia), aborda el desafío que debieron enfrentar los indígenas *yonggom* o *muyu* de Nueva Guinea tras la implantación de una mina de oro en su territorio. Él se pregunta por el modo en que los análisis hechos por los indígenas acerca de la degradación ambiental y las relaciones sociales en general les permitieron llevar adelante acciones políticas específicas. Kirsch parte de la idea de que cuando se ignoran los modos de análisis de nuestros interlocutores y prima la aplicación de categorías sociológicas naturalizadas en Occidente es factible que surjan problemas y debates artificiales, tal como los trabajos de Wagner y Strathern demostraron en sus estudios de persona y grupo en Melanesia (2006, p. 2). Kirsch es el primer antropólogo que, retomando la propuesta de Wagner, desarrolla la metodología de una antropología reversa. Siguiendo a Kirsch, la antropología reversa consiste en una decisión textual consciente que aspira a poner en diálogo la mirada antropológica y los modos indígenas de análisis. De hecho, estos análisis pueden proveer alternativas a temas centrales de las relaciones políticas y de los acontecimientos históricos vividos por los pueblos indígenas en sus relaciones con empresas multinacionales y el Estado. Su propuesta es un intento por impedir que las interpretaciones indígenas tengan –como suele suceder– un rol subsidiario en las estrategias de escritura antropológica. Esta aspiración metodológica –que no pretende volverse una prescripción para toda la etnografía– va de la mano de ciertas propuestas de la antropología ontológicamente orientada a evitar la aplicación de categorías sociológicas naturalizadas para Occidente, a las realidades etnográficas. Además, la intención de una antropología reversa o de tomar en consideración los modos de análisis indígenas sobre las realidades políticas y económicas contemporáneas, aspira a reconocer también el valor de sus análisis sobre fuerzas que afectan la vida de todos (ellos y nosotros).

Finalmente, en el caso sudamericano, la sistematización de datos provenientes de diversas sociedades amazónicas sobre las maneras de pensar la relación entre naturaleza y cultura, cuerpo y alma, dado y construido, condujo a Viveiros de Castro (1996) a darse cuenta de que el perspectivismo amerindio era una contra-antropología, es decir, una teoría general sobre la alteridad, pero que incluye el punto de vista del animal y del espíritu. Esta antropología indígena se preocupa, de hecho, por el mismo tipo de cuestiones de las que se ocupa la antropología: ¿qué es lo humano? ¿Qué es lo social? ¿Cuál es la diferencia entre humanos y no-humanos?

Desde este punto de vista, el perspectivismo, los modos indígenas de análisis, los *cargo cults* y otras postulaciones serían tanto un objeto de nuestra disciplina como también antropologías con las que dialogar. Es por ello que estos y otros autores sostienen que la labor de la antropología consistiría entonces en la comparación de antropologías diferentes. Ahora bien, ¿cómo comparamos antropologías sin subsumir las otras antropologías a nuestros propios términos? Es preciso reconocer que el terreno de la comparación de antropologías está atravesado por equívocos en los que podemos incurrir si presuponemos que nos encontramos ante sinónimos transculturales. Si en las traducciones nos hallamos ante dos palabras de dos lenguas diferentes que refieren a una misma cosa –ya que hay un mundo objetivo que es garante de dicha conexión (*dog* y *perro*)–, tal como desarrolla Viveiros de Castro (2004; 2014), en la traducción de conceptos de dos culturas diferentes esta suposición nos conduce a equivocaciones debidas a la existencia de “homónimos engañosos” (Viveiros de Castro, 2004; 2014). Además, la antropología perspectiva –es decir, aquella hecha por los nativos amazónicos– nos enseña, precisamente, que términos homónimos no remiten siempre a realidades homónimas. En la Amazonía perspectivista, la equivocación es controlada ya que los diversos tipos de seres saben que las semejanzas aparentes encubren realidades diferentes: humanos y pecaríes pueden llamar “pez” a lo mismo, pero para unos ese término refiere a un pez y para otros a sangre.

Ahora bien, ¿qué significa tomar la idea propia del perspectivismo sobre la existencia de múltiples mundos como método antropológico? Tomada como método, la equivocación controlada conceptualizada a partir del perspectivismo amerindio ayuda a percibir las falsas homonimias, a no dejarse engañar por la semejanza aparente entre nuestra “lengua” o aparato conceptual y el de los sujetos con quienes trabajamos. Lejos de los sinónimos transculturales es preciso reconocer que nos encontramos ante puntos de vista plurales sobre mundos plurales.

Asimismo, dejar que nuestro repertorio conceptual se vea afectado es el objetivo de esta antropología preocupada por la conceptualización y la relación entre empiria y conceptos. El hecho de que la gente con la que trabajamos pueda decir o hacer cosas que no podemos comprender indica que nuestro repertorio de conceptos puede ser inadecuado y es necesario dejarlo afectar por el repertorio del otro. En vez de usar nuestros conceptos para dar sentido a la etnografía, la etnografía nos estaría dando herramientas para repensar nuestros conceptos.

En este sentido, ante el malestar generado por la antropología interpretativa, por el multiculturalismo subyacente y por la ontología naturalista que se encuentra en la base de nuestras lecturas de las realidades de los otros, la propuesta ontográfica intenta dejar a un lado las explicaciones e interpretaciones de los datos etnográficos para conceptualizar y repensar nuestros conceptos a partir de la etnografía en un permanente ejercicio de ida y vuelta entre antropologías que se confrontan.⁵

Equívocos *qom-roqshe*, fuente de malestar etnográfico

En esta sección, me referiré a dos situaciones ocurridas en mi etnografía, durante la década del noventa, con dos interlocutores qom del barrio Namqom de Formosa (Chaco argentino),⁶ Seferino y Juana.

Seferino y “yo no estoy solo en mi cuerpo”

Seferino era, por la década del noventa, un joven toba que alternaba sus días en el barrio Namqom entre la escuela secundaria, las idas al monte y los cuidados que le proporcionaba a su padre Tomasito, un reconocido chamán toba-pilagá. Esta cercanía con él, combinada con un inagotable deseo de conocer y sumada a la precoz certeza de ser el heredero del poder chamánico de su padre, hicieron de Seferino un joven receptivo, reflexivo, serio, solitario y –como gran parte de los chamanes– temido. Si, desde pequeño, las llamadas por él “presencias espirituales” se le manifestaron de variadas formas, tras la muerte de Tomasito, Seferino aceptó su condición de joven chamán renunciando, como él dice, a ser una “persona normal”

5 Las ontologías amerindias y las cuestiones que el giro ontológico plantea despertaron, muy recientemente, el interés en cierta antropología argentina. En el caso del Gran Chaco, puede consultarse Wright (2008); Tola (2009; 2012; 2016); Medrano (2012); Tola, Medrano y Cardin (2013); Dos Santos y Tola (2018); y Medrano y Tola (2018). Las ontologías y la cosmopolítica comenzaron a llamar también la atención de antropólogos y arqueólogos que trabajan en otras regiones más allá del Gran Chaco (Ramos y Sabatella, 2012; Álvarez Ávila, 2014; Marconetto y Pazzarelli, 2014; Espósito, 2015; Schavelzon, 2016; Silla, 2016; Pazzarelli, 2016), algunos de los cuales aún no han plasmado sus reflexiones sobre el tema en publicaciones accesibles. Ver también el dossier especial de la revista AVA (2018).

6 El Gran Chaco constituye una vasta llanura semiárida que se extiende sobre parte del norte de la Argentina, del este de Bolivia, el oeste de Paraguay y el sur de Brasil, a lo largo de un millón de kilómetros cuadrados. Esta región se halla delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la precordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte y por la cuenca del río Salado hacia el sur. En la Argentina, la región chaqueña se ubica en varias provincias del centro y norte del país. Los tobas pertenecen –junto con los pilagás y los mocovíes– a la familia lingüística Guaycurú y se autodenominan qom. Hacia fines de la década de 1990 comencé a hacer trabajo de campo entre los tobas de Namqom (barrio periurbano de la ciudad de Formosa) y, a partir del 2001 hasta la actualidad, en las comunidades formoseñas de San Carlos, Riacho de Oro, Km 503 y Santo Domingo.

(sobre el tema ver Tola, 2013). En 1997 comencé a vivir en la casa de Tomasito con sus hijos, nueras, yernos y nietos. Con Seferino solíamos conversar hasta tarde y él me acompañaba en numerosas oportunidades a recorrer el barrio. Una tarde, luego de horas de conversar sobre temas vinculados a las presencias espirituales y poderes de su padre, Seferino me dijo “yo no estoy solo en mi cuerpo, Florencia”. En ese momento, le expresé que no entendía el sentido de su frase y me respondió “más adelante vas a entender”.

Juana y su angustia por la llegada de la primera menstruación posparto

Durante mi trabajo de campo en 2002 en el barrio Namqom, cuando visitaba a Juana –una joven madre de una niña de nueve meses– ella me transmitió su preocupación. Su madre estaba enojada con ella porque había comenzado a menstruar a pesar de que ella juraba no haber retomado las relaciones sexuales después del parto. Su madre no le creía y desaprobaba la falta de cuidado hacia su bebé. Juana pensó que debía estar enferma y decidió consultar al médico del centro de salud del barrio. Para su sorpresa, el médico le dijo que no estaba enferma y que la menstruación luego del parto era un hecho natural que no guardaba relación alguna con las relaciones sexuales que mantuviera o no con su marido. Esta respuesta perturbó aún más a la joven quien no conseguía conciliar la posición de su madre –y, por ende, de “los antiguos”– y la naturalidad de estos dos fenómenos aparentemente independientes (menstruar y mantener relaciones sexuales) con la certeza de que, por amor a su hija, ella no había transgredido la restricción sexual durante la lactancia, transgresión que habría podido conducir a la muerte de su hija.

En el primer caso, lo que producía mi incompreensión en la frase “yo no estoy solo en mi cuerpo” era el “solo”. ¿Se trataba de solo como adjetivo o como adverbio? Es decir, ¿Seferino se refería a la soledad o a la exclusividad? La respuesta de mi joven amigo fue la indiferencia ante mi búsqueda de distinción. “Es lo mismo: ni solo ni solamente (...)”, me dijo tiempo después del diálogo cuando volvimos a hablar sobre el tema. Es más, en la medida en que uno no está solo –de soledad– en su cuerpo, es que uno no está solo –de solamente– en su propio cuerpo y puede formar parte de otros cuerpos haciendo que estos no estén ni solos ni solamente en sus cuerpos y así sucesivamente hasta encontrarnos con una manera de concebir y vivir el cuerpo, la persona

y las relaciones muy diferente a la que yo estaba acostumbrada. Esta fue, sin duda, una fuente de malestar etnográfico debido, principalmente, a la total incompreensión.

En el segundo caso, la cuestión conflictiva que me producía malestar era: ¿por qué sentir angustia ante un hecho biológico que, para nosotros, es bastante natural y se encuentra desprovisto de agencia e intención? La explicación de Juana expresaba el conflicto ontológico que la atravesaba: la posición de sus antepasados respecto del origen de la menstruación, de la menstruación post-parto, de las relaciones sexuales, del amor por los hijos, de los celos y de los fluidos corporales, por un lado, y la posición biomédica del cuerpo, la naturalidad de la menstruación, su independencia de la intencionalidad humana, la independencia de la menstruación respecto de las relaciones sexuales y la independencia de la afectividad respecto del dominio biológico de la menstruación, por el otro. Luego de encastrar las piezas de mi rompecabezas y de hilvanar, después de años de trabajo de campo, elementos no organizados en un discurso uniforme, la idea expresada en la preocupación de mi interlocutora podría traducirse del siguiente modo: mis abuelas y mi madre sostienen que por celos descuidé a mi bebé lactante, por celos comencé a tener relaciones sexuales con mi esposo, y –como era de esperar si nos ajustamos a nuestra teoría de la gestación– comencé a menstruar ya que el semen se transforma en la sangre menstrual luego del parto y si sigo así comenzaré a transformar el cuerpo de un bebé en mi vientre. Este bebé afectará mediante la misma leche o en sueños al bebé que aún mama (sobre el tema, ver Tola, 2000).

Lo que me interesa resaltar de estas dos situaciones etnográficas es que ellas se instalan en el terreno del equívoco que, como referí previamente, es productor de un malestar inicial debido a una total incompreensión por el uso de homónimos engañosos. Por más que mis interlocutores y yo utilizáramos los mismos términos (cuerpo, persona, sangre, leche, semen), ni ellos ni yo estábamos significando lo mismo por medio de ellos. En estos casos, ni ellos ni yo sabíamos que atravesábamos un conflicto ontológico (Blaser, 2009; 2013) que no nos permitía comunicarnos o que era la causa de nuestra incomunicación.

En el primer caso, el conflicto consistía en que ni la persona (yo), ni el cuerpo, ni la relación significaban lo mismo para Seferino y para mí, por más que

usáramos ambos los mismos términos. Hay presupuestos ontológicos, es decir, presupuestos sobre lo que son los existentes y las relaciones que mantienen entre sí, que difieren y es por eso que yo no podía con mis categorías de persona, cuerpo y relación hacer inteligible lo que él me decía.

En el segundo caso, ni los fluidos corporales, ni los afectos, ni los procesos ligados al cuerpo significaban lo mismo para las qomlashe y para mí. Menstruar no es para mí sinónimo de irrespeto a una norma social o de falta de amor por un bebé lactante, mantener relaciones sexuales no es para mí sinónimo de gestación gradual a raíz de un útero que se va llenando hasta formar y transformar a un bebé, ni sangre menstrual es para mí sinónimo de semen transformado. Desde este punto de vista, del equívoco fuera de control (porque creíamos estar ante una misma realidad), no permitía la inteligibilidad mutua.

En síntesis, lo que intento resaltar es que a partir de estas equivocaciones productoras de malestar tuve que llevar al extremo mis capacidades de comprensión y transformar mis categorías de entendimiento a menos que usara los datos que sí eran inteligibles para mí; datos que serían el sustento de un marco teórico previamente elaborado a partir de intereses académicos individuales. Camino por el que decididamente no opté dado que preferí que el campo me sorprendiera y me dictara, a su vez, los términos de su lectura.

Ahora bien, yo podría haber leído estos episodios como símbolos de otras cosas (relaciones entre los géneros, desigualdad, poder, asimetría). Sin embargo, lo que me interesó fue lo que estos episodios generaban en mi aparato conceptual, en mi capacidad de entendimiento, en mi bagaje antropológico y ontológico. ¿Con qué fin? ¿Hablar de mí en un intento de hacer una antropología reflexiva más interesada en mí que en ellos? No, sino más bien, llevar adelante el intento de transformar mis categorías de entendimiento ya que ellas se mostraban totalmente limitadas para traducir mi experiencia etnográfica. ¿Para qué? Para que en la traducción de un mundo a otro, mediante la escritura, mis marcos de referencia, mis lógicas y conceptos no subsumieran al *otro* dejándolo mudo o necesitado de un portavoz. ¿Por qué? Porque para mí, eso es la antropología.

Intentos de conceptualización a partir de las equivocaciones

A los fines de entender el sentido de situaciones etnográficas como las descritas, a lo largo de los años de trabajo de campo, me dediqué a indagar los conceptos y teorías qom de gestación, los fluidos corporales, los componentes materiales e inmateriales, lo no-humano, la intervención no-humana en la constitución de la persona, entre otras cosas. Me adentré entonces en prácticas como el chamanismo, la brujería, los rituales de pubertad, los rituales funerarios, la política y la cosmopolítica (en el sentido de Stenger, 2005; de la Cadena, 2009). De ese corpus de informaciones afloraron ciertos conceptos o conceptualizaciones con los cuales ya no se trataba de aplicar mi marco teórico a los tobas, encajando así los datos empíricos a mi aparato conceptual previo, inalterado, desafectado. La idea era conceptualizar junto con las conceptualizaciones de mis interlocutores. Regímenes corporales, extensiones corporales, cuerpo-persona, multiplicidad y persona extensa fueron algunos de los conceptos que propuse (Tola, 2009) en un intento por superar la inadecuación que constataba entre los datos y mis conceptos y oposiciones (cuerpo/persona, naturaleza/cultura, cuerpo/alma, emoción/cognición). Sin duda no se trata de términos nativos, pero no es solo mediante la generalización de un concepto local que la antropología avanza en los caminos de la simetrización (sobre el tema ver Descola, 2017).

Si el cuerpo no es la sede de la individualidad ni es concebido como una entidad natural u organismo biológico, ¿qué son entonces el cuerpo, la persona y las relaciones para mis interlocutores qom? Diversas situaciones (como el caso de Juana) me indicaban que, lejos de ser un hecho natural, el cuerpo es un proyecto colectivo, un espacio socialmente transformado, agenciado, que no separa el mundo de la naturaleza del de la cultura, el humano del animal. El cuerpo no es un envoltorio que encubre una individualidad ni tampoco es en sí un hecho individual. Siempre es necesario un colectivo para hacerse persona y ese colectivo incluye tanto a los seres humanos como a animales, espíritus, dueños de animales, muertos, entre otros.⁷ Todo cuerpo tiene además elementos (nombres, fluidos, pensamientos, *nqui'i*) que lo hacen dependiente de otros o que lo tornan compuesto y descomponible (o *dividual*, siguiendo la terminología empleada por Strathern para dar cuenta de la noción melanesia

⁷ En trabajos previos nos dedicamos a dar cuenta del modo en que la persona es socialmente transformada desde su gestación hasta la muerte a partir del trabajo conjunto de humanos, animales, vivos, muertos, parientes y chamanes. Tanto la apariencia corporal como la enfermedad o el sentimiento amoroso son la consecuencia de acciones e intenciones de otros que ejercen influencias sobre uno mediante la intervención de chamanes, brujas y seres no-humanos. Sobre el tema, ver Tola (2009, 2012, 2013).

de persona). Entre los qom, el cuerpo tiene elementos que provienen de otros cuerpos (*nqui'i*, fluidos) y que no son exclusiva ni únicamente masculinos o femeninos, siguiendo el planteo de la *dividuality*. Ellos son masculinos-femeninos, humanos y no-humanos en sí mismos. Esta idea de la persona múltiple se expresa en la importancia dada a la circulación de los fluidos corporales durante la gestación, en los rituales de pubertad y funerarios, en el otorgamiento de nombres, en la absorción conjunta de sustancias durante la convivialidad, en la circulación de emociones vehiculizadas en los fluidos y sustancias, entre otras cosas.

Si la gestación no es el fruto de la fecundación, si la enfermedad no surge como algo natural, sino que deriva de la intención de un otro, si la muerte no es tampoco el final natural de una vida, las conceptualizaciones qom me obligaban a repensar no solo mis categorías y relaciones, sino a reconocer en algún punto que nuestros mundos –por más conexiones que tuvieran– estaban contruidos con ladrillos de naturaleza diferente. La pregunta antropológica por las ontologías –en plural– me guió a orientarme hacia estos ladrillos con los cuales los qom componen su mundo.

Si Seferino no está solo en su cuerpo, además de sus parientes ¿quiénes más lo habitan o lo recorren por momentos? Entre los qom, el mundo de los seres humanos no está separado de un conjunto de otros seres que hacen juntos el mundo. De hecho, los nombres de las entidades a las que solemos llamar espíritus corresponden, en varias lenguas amerindias, al nombre con el que se designa a la persona humana. En el caso qom, nos encontramos con el lexema *shiyaxaua* que traduje como “persona”. Pero ¿qué implica llamarse como las personas no-humanas? Si las personas humanas no son concebidas como las únicas personas ya que otros seres son pensados también como personas, ¿ellas son las únicas que poseen un cuerpo con todos sus atributos y capacidades? De ningún modo. Otras personas poseen un cuerpo y todo lo que implica tener cuerpo: capacidad de pensar, sentir, desplazarse, hablar, comunicar, actuar voluntariamente y conscientemente sobre otro, es decir, tener intencionalidad y agencia. Entonces, estos otros dotados de cuerpo están dotados también de los atributos que definen a una persona para los qom.

Estas personas no-humanas que potencialmente pueden poseer cuerpo ¿qué tan centrales son para los tobas? Vinculando el problema existencial de Seferino y de Juana, cabe decir que para crear un nuevo ser es necesaria,

además de la labor reiterada de un hombre y una mujer en dicho proceso de transformación, más que de creación, la intervención de alguna agencia no-humana. La fabricación de un cuerpo humano requiere, entre las qomlashe, de un sueño en el que la potencial madre recibe un espíritu de bebé venido del cielo. Entonces, humanos que transforman sus fluidos corporales en un proceso gradual de gestación y espíritus de bebés que son condición necesaria para detonar dicho proceso nos indican, por un lado, que lo no-humano acompaña desde el inicio de la vida la existencia humana y, por otro, que lejos de la idea de una fecundación que ocurre en cierto momento del ciclo femenino, la reiteración de las relaciones sexuales conduce a la transformación de un nuevo cuerpo (salvo que intencionalidades no-humanas o chamánicas interfieran en dicho proceso causando lo que nosotros definiríamos como esterilidad).

En este texto he intentado dar cuenta de que el uso que hago de ciertas nociones o conceptos elaborados a partir de mi etnografía con los qom del Chaco argentino para, en cierto modo, traducir su mundo al nuestro me exigió la búsqueda de herramientas y perspectivas que se han ido gestando en antropología luego de experiencias etnográficas con pueblos amerindios y melanesios. Este ensayo intentó mostrar que el permanente diálogo con los qom a lo largo de veinte años se fue nutriendo, a su vez, de lecturas de ciertas corrientes antropológicas contemporáneas que indagan sobre las ontologías, las metafísicas, las metodologías de la disciplina, las formas nativas de hacer reflexiones antropológicas, los conceptos y las conceptualizaciones. Es por eso que no fue mi objetivo ilustrar, mediante los qom, las ideas expresadas por Viveiros de Castro, Wagner o Descola, sino dialogar con estos últimos, con Juana y Seferino en un intento por simetrizar las diversas maneras de pensar los problemas humanos y no-humanos.

Para concluir estas reflexiones, me gustaría referirme a la idea lévi-straussiana de que la antropología es una ciencia revolucionaria porque nos permite vernos a nosotros mismos a través de los ojos de los otros y, de este modo, podemos entender que el camino que Occidente y el capitalismo industrial tomaron no son el único posible. Si otros pueblos eligieron componer mundos distintos de los nuestros en muchos aspectos, esto puede ayudarnos a imaginar formas alternativas para transformarnos. El paso por la alteridad resulta sin duda fundamental para transformar no solo los modos de vivir, sino también las categorías y conceptos con los cuales pensamos y componemos nuestro mundo.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Ávila, C. (2014). "...el agua no está solo...". Sequía, cenizas y la contada mapuche sobre la *sumpall*". *Papeles de Trabajo* 28:1-23.
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* 54(5), 547-568.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. Cultural studies without 'cultures'?. *Cultural Studies* 23(5-6), 873-896.
- Cayón, L. (2013). *Pienso luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: ICANH.
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. *World Anthropologies Network (WAN)/ Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4, 139-171.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke: Duke University Press.
- Descola, P. (2014). The difficult art of composing worlds (and of replying to objections). *Hau: Journal of Ethnographic theory* 4(3), 431-443.
- Descola, P. (2017). Varieties of Ontological pluralism. In P. Charbonnier, G. Salmon y P. Skafish (eds.), *Comparative metaphysics. Ontology after anthropology*. Maryland: Lanham, Rowman & Littlefield international.
- Descola, P. y Taylor, A.-C. (1983). Introduction. En *L'Homme* 33(126-128), 13-24.
- Dos Santos, A. y Tola, F. (2018). "¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología". *Avá* 29:71-98.
- Espósito, G. (2015). La Pachamama en Jujuy: entre el cosmopolitismo del festival y la cosmopolítica de la celebración. *Actas de la XI Reunión de Antropología del Mercosur* (pp.). Montevideo, Uruguay.
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (eds.) (2007). *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, M., Pedersen, M. y Viveiros de Castro, E. (2014). The Politics of Ontology: Anthropological Positions. *Cultural Anthropology website*, recuperado de <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

- Kirsch, S. (2006). *Reverse anthropology. Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- Kohn, E. (2012). Proposal 1: Anthropology beyond the Human. *Cambridge Anthropology* 30(2), 136-146.
- Kopenawa, D. y Bruce, A. (2010). *La chute du ciel*. París: Terre Humaine, Plon.
- Marconeto, B. y Pazzarelli, F. (2014). Gaïa y la diplomacia como dispositivo cosmopolítico. Entrevista a Bruno Latour. *Revista del Museo de Antropología* 7(2), 397-402.
- Medrano, C. (2012). Zoo-sociología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco (tesis inédita de doctorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Medrano, C. y Tola, F. (2018). Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. ontohistoria en el chaco. *Avá* 29, 99-129.
- Pazzarelli, F. (2016). La equivocación de las cocinas: humos, humores y otros excesos en los Andes meridionales. *Revista de Antropología* 59(3), 49-72.
- Ramos, A. (2018). Por una crítica indígena de la razón antropológica. *Anales de Antropología* 52(1), 59-66.
- Ramos, A. y Sabatella, M. E. (2012). Les *nwen* dans les processus politiques de production et de socialisation de connaissances-ontologies. *Recherches amérindiennes au Québec* 42(2-3), 13-23.
- Silla, R. (2016). Natural, sobrenatural, cultural. Herramientas para intentar comprender a una cordillera celosa. *Apuntes de Investigación del CECYP* 27, 140-155.
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En Latour, B. y P. Weibel (dir.), *Making things public: Atmospheres of democracy*. Cambridge (USA): MIT Press.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Styres, S. (2017). *Pathways for remembering and recognizing indigenous thought in education. Philosophies of lethi'nihténha Ohwentsia'kékha (land)*. Toronto: Toronto University Press.
- Tola, F. (2000). La restricción sexual en la lactancia y la «lucha entre hermanos» en un grupo toba de Formosa. *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 228(2), 27-38.

- Tola, F. (2009). *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens Toba du Gran Chaco sudaméricain*. París: L'Harmattan.
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires : Biblos/Culturalia.
- Tola, F. (2013). The materiality of "spiritual presences" and the notion of person in an Amerindian society. En Blanes, R. y Espírito Santos, D. (eds.), *The social life of spirits* (pp. 69-92). Chicago: Chicago University Press.
- Tola, F. (2016). Giro ontológico, múltiples mundos y animismo. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP* 27, 128-139.
- Tola, F., Medrano, C. y Cardin, L (eds.) (2013). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Rumbo Sur/ethnographica.
- Venkatesan, S. (2010). Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008. Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2), pp.152-200.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. París: PUF.
- Viveiros de Castro, E. (2014). Contra-antropología, contra o estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro, entrevistador: Paulo Bull. *Habitus* 12(2):146-163.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books.
- Wagner, R. (1975). *The Invention of culture*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Worsley, P. (1957). *The trumpet shall sound: a study of 'cargo' cults in Melanesia*. London: Macgibbon & Kee.
- Wright, Pablo (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.

¿Etnografía y antropología? ¿Malestar en el ridículo?

Julieta Gaztañaga

Introducción

“En sus viajes, el antropólogo contrae numerosas deudas. Está en deuda con los que le han ayudado financieramente; está en deuda con los intelectos de otros antropólogos, y está en deuda con un gran número de personas que le ayudan materialmente, así como con su amistad, en los países a los que viaja”. Así comenzaba Gregory Bateson a fines de 1935 el prólogo de su magistral *Naven*. Para cerrarlo eligió: “(...) dar las gracias a mis informantes nativos, que fueron mis amigos, aunque yo les pareciese ridículo (...)” (1990, pp. 13-15).

“Del ridículo no se vuelve”, decía mi abuela; también dicen los peronistas que lo decía muy a menudo Juan Domingo Perón y he leído en varias ocasiones que la expresión viene de otro Domingo, también presidente de la Argentina, pero entre 1868 y 1874 (D. Faustino Sarmiento), quien lo habría puesto por escrito en el libro “Viajes por Europa, África y América”, aunque honestamente nunca logré dar con esa cita. Mi abuela no había leído la obra de Sarmiento, ni era peronista, pero estaba convencida de que el ridículo era algo serio.

Quizás el ridículo sea uno de los malestares más encantadoramente perturbadores de nuestra profesión. Uno de los primeros antropólogos que llevaron a cabo etnografía, Franz Boas, registró que los kwakiutl a veces hacían *potlatch* para compensar accidentes embarazosos (Graeber, 2001, p. 226).¹ Ciertamente podría objetarse que es de esperar un registro de esta naturaleza de alguien que tenía una relación muy especial con el ridículo (Martínez-Hernández, 2011, p. 863). Boas, además de haber contribuido centralmente a

¹ Separo el ridículo de la operatoria de la vergüenza (por ejemplo, como tema que ha producido una enorme literatura entre los mediterraneos).

situar la antropología en la cima de influencia popular y académica en Los Estados Unidos, era conocido por sus excentricidades, tanto como por sus compromisos ideológicos, sociales y políticos (Stocking, 1974; Vermeulen, 2015). No obstante, acreditamos bastante a la antropología boasiana nuestra jactancia relativista y muy poco la preocupación universalista por aquello que aparece como arbitrario. Quizás sea parte de la confusión entre antropología y etnografía, o de la discusión no dada en torno de sus relaciones. Como ha planteado mucho más recientemente Hans Steinmüller –producto de lidiar, al mismo tiempo, con el cinismo de los campesinos de Hubei y con el concepto de “intimidad cultural” de Herzfeld (2005)– nuestra cualidad de intrusos torpes, voyeuristas de mirilla y atrapadas *in fraganti* no son sentimientos accesorios, sino a los que está destinada la antropología social y su método de observación participante (2011: 225 y 229).²

En este trabajo voy a servirme de algunos malestares experimentados en mi trabajo de campo con la intención de contribuir a pensar las relaciones entre antropología y etnografía. Comenzaré apelando a la tríada compuesta por el viaje, el ridículo y el volver. Luego trabajaré sobre materiales de mi investigación, proponiendo releerlos desde la central incomodidad del malestar teórico-metodológico, en lugar de la reflexividad del ombligo. Hacia el final propongo leer la separación entre antropología y etnografía como una “grieta” artificial, política y capaz de ser transformada.

¿Antropología y Etnografía?

A diferencia del ridículo, del malestar y del viaje se puede regresar. Pero para invertir los signos primero hay que procesarlos. Se trata, en última instancia, de colocarlos en el mismo plano crítico de aquello que Pierre Bourdieu denominara la “objetivación participante”; es decir, el esfuerzo de objetivar al mundo social que produjo al antropólogo y a la antropología, nuestra posición en el “microcosmos de los antropólogos” y no solamente las variables que nos clasifican por orígenes sociales, posición, trayectoria, creencias religiosas, género, edad, nacionalidad, etc. (2003, p. 283). Al interior de este microcosmo,

² Steinmüller acuñó el concepto teórico-metodológico de “comunidades de complicidad” que le permite discutir investigaciones que niegan contemporaneidad al cotidiano rural chino y restituir las maneras cotidianas en que los actores son observadores agudos de sus propios mundos. Quiero subrayar la valía de esta empresa en lugar de reproducir la épica del espía y la absurda jerarquía social que evoca como autoadscripción de rol, muchas veces simplificada desde categorías nativas verbales sin anclaje en los procesos sociales.

en los últimos años, uno de los debates que ha tenido más fuerza es el de cómo se relacionan antropología y etnografía. Su resurgimiento (puesto que el tema en sí mismo es fundante de la disciplina) no ha sido fortuito sino directamente ligado a la objetivación de un profundo malestar respecto del estado actual de nuestra profesión, donde parecería que nos une más la “etnograficidad” (del neologismo inglés *ethnographicness*) de la construcción de otredad, que el destinar nuestros esfuerzos para asir lo que de socialmente relevante tiene el mundo que construimos con otros y todas las versiones provisionales y cambiantes del nosotros.

La situación actual de la antropología lo expresa ya merita. El retraimiento público, las dudas recursivas sobre la intervención, la proliferación de academicismos oscuros y fugaces cánones estéticos, el mutismo analítico y los empréstitos conceptuales desde otras disciplinas, el horror al uso ubicuo y superficial de la etnografía como “método cualitativo”, la jactancia de una motricidad interpretativa que preexiste a los hechos, y la tensión estructural entre la fuerza centrífuga de la fragmentación teórica y la centrípeta de la tecnocracia hegemónica Norte-Sur-Norte (que fetichiza agendas de investigación, prácticas de citas, ranking editoriales, criterios de relevancia y demás cánones manageriales de producción). Podría seguir enumerando malestares. La ciencia normal nos normaliza, aunque nos resistamos; seguimos relacionando lo “etnográfico” con “casos” y lo “teórico” con cuestiones “antropológicas”; nos parece sencillamente ridículo resolver fórmulas para salir de la jaula de hierro (¿A y/o E = x?), y nos horroriza la porosidad de la descripción y la generalización porque no tenemos mediaciones alternativas viables. Víctimas de una magia simpática que no nos simpatiza, no tenemos amuletos para conjurar la duda. ¿La antropología y la etnografía son equivalentes?

El debate actual sobre las relaciones entre antropología y etnografía prácticamente no ha dejado a nadie afuera. Con todo, Tim Ingold se ha convertido en su abanderado rebelde, al proponer que “Antropología no es Etnografía” (2008) (ver también 2014 y 2017). Las razones de la moción, resumo, radican en que ambas implican esfuerzos e intenciones diferentes, siendo la primera una ciencia abierta, comparativa, crítica y generosa que se ocupa de indagar sobre las condiciones y potenciales de la vida humana, mientras que la segunda describe las formas de vivir de otros a través de la observación prolongada y la experiencia de primera mano.

Más que innovar, Ingold abrió el cajón de nuestros ridículos secretos y lo

hizo provocando malestares. Sus diversas intervenciones han sido como viajes al centro de la disciplina: agrietar acuerdos corporativos (que al giro interpretativo-textual le sigue el pictórico porque son los artistas los que hoy están haciendo antropología mientras que los antropólogos se han conformado con lo que llaman etnografía), defender lo indefendible (la observación participante es una práctica de la antropología y no de la etnografía), aplicar sentencias mordaces (muchos no se animan a sugerir que etnografía y antropología son cosas diferentes porque sería volver a los malos viejos tiempos de Alfred Radcliffe-Brown), apelar a citas excéntricas (el principio de sigma usado por Sigfried Nadel para la generalización comparativa), elaborar tesis opacas (invertir la integración descriptiva de Alfred Kroeber), construir fenomenologías imprecisas (la antropología debe ser especulativa y no sólo empírica) y proclamar profecías auto-cumplidas (al retrotraerse a la etnografía se convirtió en una ciencia marginada del debate público).

Quizás lo más interesante del planteo (honestamente: ¿hacía falta invocar al espíritu del dualismo?) haya sido cómo catalizó diferentes provocaciones y malestares. De hecho, la moción que fuera pronunciada en el año 2007 como conferencia Radcliffe-Brown y publicada al año siguiente, recién adquirió notoriedad varios años después cuando apareció “con algunas modificaciones” en *HAU-Journal*, una publicación joven, abierta, gratuita y prestigiosa. Y tanto parece haber sido el éxito de ese número de 2014, que, a mediados del 2017, la revista volvió sobre el tema.³ En la introducción al dossier, su editor señala que el artículo de Ingold “That’s enough about ethnography!” fue uno de los más descargados de la historia de la revista y que, debido a ello, la *Cultural Anthropology* produjo una sección especial sobre el tema.⁴

Quizás el lector ya esté lo suficientemente molesto ¿por qué traigo este debate y cuándo comenzaré a referirme a mi trabajo? En primer lugar, porque la definición de antropología como un modo inquisitivo de habitar el mundo con,

3 Da Col, el editor, defendió la complejidad de la propuesta sin suscribirla, contra dos lecturas caricaturescas que la misma había suscitado: por un lado, una ontología idealista de oposición a la etnografía y a favor de una “filosofía con la gente”; por otro, una identidad entre la experiencia empírica y el análisis (2017, pp. 2-3).

4 Los protagonistas de todo este espectáculo “e-editorial” han sido colegas “famosos”. En Hau (2017), además de Ingold (Aberdeen) y da Col (U. of London) participaron: Rita Astuti (LSE), Signe Howell (U. Oslo), Daniel Miller (U. C. London), Maurice Bloch (LSE), Alpha Shah y Thorgerir Kolshus (Oslo y Akershus). En la revista *Cultural Anthropology* (2016): Andrew Shryock (Michigan), Joanna Cook (U.C. London), Susan MacDougall (Oxford) y George Marcus (Irvine) <https://culanth.org/fieldsights> Mientras Ingold viajó a diferentes partes del mundo conferenciando sobre el tema, en Argentina lo hizo en el campus Migueletes de la Universidad Nacional de General San Martín el 25 de octubre de 2012, a sala llena.

caracterizado por la mirada de soslayo y la actitud comparativa (Ingold, 2008, p. 87), tiene consecuencias interesantes de cara a mi investigación. Durante más de una década estuve (per)siguiendo a diversos peronistas entrerrianos en sucesivas campañas y procesos electorales, así como en la producción de “obras políticas” tales como leyes y proyectos legislativos, creación de lazos de integración y políticas públicas (obras de infraestructura, misiones comerciales, estudios de cadenas de valor, adecuación de planes educativos, etc.). El estudio del “trabajo político” profesional y militante iba bastante a contramano del imperio de lo local, lo micro y la poética amorosa de la empatía. De hecho, la relativización permanente de mi distancia en el campo me obligó a pensarlo como un proyecto de trabajo siempre incompleto.⁵

En segundo lugar, como docente e investigadora, la propuesta era atrayente porque rompía dualismos entre el insensible teórico de sillón y el humilde trabajador de campo, y entre la investigación y la enseñanza. Ingold los atribuye a una maligna división institucionalizada, y señala que aburrimos a los estudiantes con textos que no se estudian por la luz que echan sobre el mundo, sino por lo que revelan acerca de los dilemas del trabajo de campo (2008, pp. 89-90).

En tercer lugar, el proyecto de revitalizar la “ambición especulativa” de la antropología resonaba con mi investigación actual orientada a examinar “de manera etnográfica y comparativa” dos procesos políticos. Por un lado, cómo los actores involucrados en un proceso de integración interprovincial en la Argentina (la Región Centro) construyen federalismo y, por el otro, cómo miembros del colectivo vasco-argentino lo hacen con el abertzalismo.⁶ El objetivo de comprender la pragmática de esos valores y otros asociados (globalización, integración, regionalismo, nacionalismo, independentismo), no solo como categorías nativas o teóricas, sino también como “valores-en-acción”,⁷ requería de un nivel de abstracción más elevado y evitar encasillar a

5 Como construcción heurística del tipo “perspectiva del actor”; decisión analítica y no *loci* empíricos.

6 El diccionario de la RAE define abertzale como “nacionalista radical vasco”, despertando las críticas tanto de los partidos nacionalistas vascos como de quienes buscan diferenciarse de la ideología reaccionaria asociada al nacionalismo; incluso la Real Academia de la Lengua Vasca ha cuestionado la reducción al uso social como sinónimo de izquierda abertzale e ideologías independentistas y de liberación nacional.

7 Me refiero al renovado interés del estudio antropológico del valor; tarea iniciada por Terry Turner en su propuesta de aplicar la teoría marxiana de la “relación trabajo” en diferentes tipos de “regímenes productivos” (2008:46) y completada por David Graeber (2001, 2013). Resumidamente, consiste en considerar al valor como una representación de algo (existente) y un objetivo (constituyente) de actividad social (que incluye las luchas para adquirir y

priori ciertos problemas como metodológicos y a otros como conceptuales o teóricos.

Finalmente, como practicante entrenada en artes plásticas, me interpelaba tanto la propuesta de la antropología como pintar y dibujar, seducida por el esnobismo de esa relación entre la disposición de sensibilidad a lo extraño y la búsqueda de correspondencias basadas en experiencias de habitar (Ingold, 2008, p. 87 y ss.). Pero antes de abrazarla y hacer el ridículo de imprimir camisetas con el slogan “Hacer antropología es soñar como un ojibwa” (Ingold, 2008, p. 84), es necesario desnaturalizar algo de todo ese entusiasmo. En lo que sigue voy a reponer algo de esta tarea de desplazamiento y experiencia de encuentro relacional que son la marca transformadora de la “pregunta antropológica” (Krotz, 1994).

Ir y volver, del ridículo I

Cuando comencé a investigar el proceso de creación de la Región Centro (en adelante RC) me interesaba comprender cómo los actores producían escalas y lazos políticos de integración regional. Fue tras haber respondido “con trabajo político” que decidí embarcarme hacia el tema del federalismo. Este valor era convocado de manera permanente para trazar la trascendencia de la RC y valorar las acciones políticas de quienes la habían hecho posible. Concretamente, los funcionarios de los gobiernos de Córdoba, Santa Fe y Entre Ríos, y los participantes de los Foros de la Sociedad Civil (empresarios, trabajadores, profesionales y universidades) daban continuidad al “proyecto vacilante” de la integración atribuyendo un “papel” al federalismo como “agente de desarrollo territorial equilibrado”. Tras descartar el animismo y la prosopopeya, comencé a tomar seriamente cómo convivían la cooperación y el conflicto, la convergencia y la divergencia de intereses, que hacían del federalismo un problema relacional y no una cuestión de nombres y etiquetas. En este contexto, rápidamente se tornaron evidentes dos cosas. Por un lado, la necesidad de contestar ciertas explicaciones del sentido común académico y político orquestadas en torno de la sinonimia “provincias-federalismo-interior”. Estas apenas lo consideraban un concepto, siempre

acumular), en lugar de pensarlo desde la fragmentada visión del valor en nuestra disciplina (como lo deseable, como categoría económica o como diferencia significativa). Esto ha sido trabajado extensamente en Gaztañaga 2014 y 2016.

sujeto a la manipulación y a la retórica.⁸ Por otro lado, el trabajo de campo me urgía a preguntar no solamente cómo los actores entendían al *federalismo* de maneras divergentes, sino también, y sobre todo, cómo lo creaban. La pregunta era inevitable considerando que si bien la RC no tiene presupuesto propio por disposiciones constitucionales sus promotores orientaban casi toda su labor a construir “agenda regional” (en temas tan variados como campeonatos de fútbol, políticas de energía, educación y salud, infraestructura pública, promoción de la producción regional, comercio internacional, etc.). Esa agenda de “hechos y concreciones” era la base material para lidiar con los continuos “vaivenes políticos” (cambios de gestión del gobierno nacional, cambios de funcionarios locales, cambios de alianzas partidarias y de fuerzas intrapartidarias) y mantener a la RC “como política de Estado”. Al comprender que el federalismo era al mismo tiempo una “deuda histórica”, una “posibilidad para el futuro” y un “motor para hacer cosas”, caí en la cuenta de que estaban mucho más interesados en *actuar* al federalismo que en *definirlo*. Concluí que este valor era parte de la lucha por definir prácticas estatales en diferentes escalas, y que los actores lo creaban como un eje unificado de práctica al producir las relaciones y los contextos de su relevancia.

No ha sido sencillo el trabajo de campo “en” la RC. No solo porque no es un destino al cual pueda viajar, llegar y poner la tienda de campaña, sino porque nunca logré el acceso que hubiera deseado. Me las ingení como pude para evitar reducir mi trabajo a entrevistas –que casi siempre terminaban subsumidas al esfuerzo de diferenciarme de los periodistas– y suplir un fantasmal “cotidiano” acudiendo a todo acto y evento regional, del cual me enteraba y cada tanto me invitaban, confiando en que el éxtasis de lo ritualizado generaría una apertura reflexiva más dramática, densa y profunda entre los participantes. Pero además de esta estrategia (más o menos clásica dentro de la tradición durkheimiano-maussiana) fui elaborando otra de manera más práctica e intuitiva. Consistía en acudir sistemáticamente a las “oficinas” relacionadas con el proceso regional. En cada viaje desde la capital argentina a la capital entrerriana, y como un ridículo ritual, llegaba en el horario de la administración pública local, hacía una aparición espontánea al edificio que albergaba al “Ente RC”, a pocas cuadras de la gobernación. Nunca logré que alguien atendiera la puerta, aunque entré allí varias veces (siempre tras un

8 Usualmente introducido por analistas y comentaristas políticos para probar que la Argentina tiene un sistema político fallido, identificar disyuntivas fiscales, separar sus aspectos “social” y “económico”, referirlo como un fetiche de la pseudociencia de la coparticipación nacional de impuestos y hasta asemejarlo a una guía para evaluar el “rentismo” de las unidades subnacionales.

periplo artesanal vía algún contacto en la secretaría privada de la gobernación o algún actor regional del “sector privado” que participa de los Foros de la sociedad civil de la RC, de manera telefónica y recomendación mediante).

¿No había personas abocadas al trabajo cotidiano? Formulada de manera retórica, la pregunta merece dos señalamientos para evitar caer en la trampa moralizante sobre lo público, el Estado y el gobierno. Por un lado, mis viajes solían coincidir con los “eventos regionales”, es decir, con los momentos en que funcionarios y personal administrativo están ocupados en ultimar preparativos de actos y reuniones, organizando espacios y movimientos de personas y cosas entre ciudades y provincias. Por otro lado, considerando que la actividad en la RC ha sido constante desde su lanzamiento en el año 2004 (los funcionarios y los participantes de los foros se reúnen periódicamente, salen en los medios, anuncian proyectos, viajan a las demás provincias, a la capital argentina y al exterior, convocan a reuniones, debaten, se enfrentan y alían), era obvio que el trabajo se realizaba en otros sitios y momentos a los cuales yo no tenía acceso.

La última vez que viajé a la capital entrerriana para la Reunión Institucional de la RC, hice mi pequeño ritual de la aparición espontánea. Como la situación volvió a repetirse acudí a un contacto de la secretaría privada de Gobernación para gestionar una entrevista con alguien del Ente. ¡Perfecto! Allí a las 10 de la mañana estaría Martín esperándome. Era un día de marzo inusualmente caluroso y de la misma magnitud fue mi decepción al corroborar que no había aire acondicionado o de haberlo, no lo encendían. El joven estaba allí esperándome, me recibió y me hizo pasar a la sala de reuniones: un salón pulcro, discreto y casi desnudo de mobiliario a no ser por una enorme mesa con 10 o 12 sillas. Éramos las únicas dos personas en la casa. Era inevitable el contraste con las oficinas de casa de gobierno, abarrotadas de personas y cosas. Otro contraste era estético, Martín vestía jeans, remera y zapatillas, mientras que en casa de gobierno hasta la jovencita de seguridad viste zapatos de tacón y los hombres, sin importar el calor, llevan traje y zapatos de vestir.

Conversamos cerca de una hora en torno del evento anual de los gobernadores. Mientras me explicaba que el evento iba a comenzar al día siguiente y se extendería por dos jornadas, culminando con el traspaso de la presidencia *protempore* anual, se levantó de la silla, salió del salón y regresó a los dos minutos con un papel. Era el programa impreso en dos hojas abrochadas. Si bien yo ya tenía una copia en digital, aproveché la gentileza de Martín que ofreció

señalarme “los actos importantes”. Él marcaba con el dedo, yo subrayaba con el lápiz que llevaba en el bolso. “Del primer día, el acto de apertura de las autoridades y el cierre de la jornada de trabajo de las conclusiones de los Foros; del día siguiente: Reunión y Acto de Cierre con los gobernadores...”. Era contundente, suponía que iban a interesarme las “definiciones políticas” y ver a los “políticos” más importantes, y que el resto me iba “aburrir o no interesar”. Me pareció razonable; salvo que no tenía nada que ver con lo que siguió de la charla. Repasando hora por hora, Martín en un momento frenó: “... acá está mal, pero si el director dice que va así... ¿Qué cosa?-respondí- Donde dice foro de organizaciones del trabajo debería decir de los trabajadores... ¿Sindicatos?-pregunté- Delegados sindicales pero cualquier trabajador: vos, yo; no hace falta acreditarse. El aspecto institucional lo coordina los gobiernos pero esto es de la sociedad civil-.Y repitió tres veces-...de la sociedad civil, hay que entenderlo, no es de los gobiernos; es para que la gente venga y presente proyectos, sugerencias, una ley que necesitan; es para la gente”.

Como Martín se presentó como estudiante de Ciencias Políticas, al término de revisar el programa decidí confesarle mi pequeño ritual en la casa deshabitada. Inteligente, su respuesta corrió el eje: “Bueno, hace 9 años que estoy acá: tuve 17 jefes y más de 30 compañeros...”. Y acto seguido fue mencionando a algunos de esos jefes y describiendo sus virtudes. Yo misma conocí bien a dos de ellos, uno había fallecido. Los recordé con Martín en sus gestiones y los recordé para mí en sus maneras apasionadas de hablar del federalismo, sus conocimientos de historia, sus citas a Gervasio José Artigas, Pancho Ramírez, Estanislao López, Juan Bustos, Justo José de Urquiza, los sueños del interior, la necesidad de hacer algo con todo eso. “Unas bestias”, como había dicho Martín, sí, en el mejor sentido: impactaban por su seguridad de acción y reflexión, podían interrumpir la conversación, salir, contestar un llamado, atender a una persona y luego retomar la charla en el punto exacto.

Martín resumió nuestra charla con tres palabras: “un puesto político”. De esa manera me dio la respuesta que no había explicitado. Confirmado, que la casa estuviera deshabitada se debía a que el espacio de la RC se habitaba en otros. Seguimos conversando acerca de las funciones del ente, de cómo se financian las actividades de los Foros, de las similitudes y diferencias con las demás provincias, y regresamos al evento, al trabajo de organizarlo y a la trascendencia de la RC. Mirando su teléfono móvil, se disculpó que debía retirarse, pero antes agregó “No sabés cuánta gente viene con esto, interesados por el federalismo y después nunca hacen una devolución; desaparecen.

Les di un montón de material y después se borraron...". Mencionó algunas universidades, prometí hacer la devolución. Arreglamos que haríamos una entrevista más a fondo. Le pedí su número. "Dame tu celular, te llamo yo esta tarde, después de las 15 que termino...". Lo agendó en otro teléfono; "uno del Ente". Ridícula esperanza mía. Crucé a Martín de impecable traje en el evento. Tras la promesa de cambiar de día, pasó una semana, regresé a Buenos Aires y no volví a verlo.

Ir y volver, del ridículo II

En los últimos años me moví entre campos y trabajos de campos relativos al estudio de procesos políticos. Entre las razones de esa decisión hay tres de peso. Una, el interés en potenciar la dimensión comparativa de mi etnografía: incorporé así un universo nuevo de indagación, pero en el cual pudiera seguir estudiando al trabajo político. Dos, como antídoto al problema de la baja inventiva producto de haber estado varios años trabajando con el mismo tipo de actores, y en no pocos casos con *los mismos* actores. Y tres, para satisfacer lo que entendía como una necesidad de experimentar otras formas de trabajo de campo y de *rapport*.

Comencé entonces a realizar etnografía en un *euskaltegi* (escuela) dedicada a la enseñanza y difusión del euskera, el idioma vasco. En este contexto al cual había llegado primeramente como estudiante, comencé a interesarme por la construcción de compromisos independentistas/nacionalistas relacionados con la "causa *abertzale*" entre personas que participan del colectivo vasco-argentino, la diáspora más populosa y que concentra casi la mitad de los centros vascos del mundo. A partir de que tomé la decisión de convertir ese espacio vivido en un contexto etnográfico, he procurado complementar el enfoque procesual de la antropología de la política desde el cual ya venía trabajando con el marco analítico de las identidades diaspóricas y el activismo "cultural" o "étnico".

Desde pequeña aprendí el mundo vasco como un misterio. Nuestro apellido paterno era objeto de malos entendidos, extrañas gráficas y bromas escolares. Mi padre me explicó que el apellido era "vasco, de una zona de España", y que el abuelo le había enseñado a decir *gipurdi belcha* (sic).⁹ Que haya sido "culo

⁹ La forma correcta es *ipurdi* (trasero) *beltza* (negro); siendo "*ipurdi zikina*" su forma más aproximada.

sucio" lo primero que supe en vasco antes de saber que el idioma se llama euskera era inusualmente ridículo considerando que en mi familia estaban terminantemente prohibidas las "malas palabras". También era algo molesto, ya que fui educada para desconfiar de la genealogía, el "apellidismo", la heráldica y las ideologías con que usualmente están asociados los centros vascos en la Argentina (la oligarquía terrateniente y un pensamiento conservador, católico y de derechas). Esta generalización caricaturesca fue una de las primeras cosas que debí sepultar tras involucrarme en el *euskaltegi* y conocer a esos "vascos de acá". Con ellos descubrí que había diversas maneras de celebrar y valorar al folclore y la tradición, que podían tener que ver con tocar pandero y *trikitixa*, usar boina y saber bailar fandango, tanto con escribir postales a los presos políticos, usar el flequillo como allá, escuchar punk y heavy metal en euskera, estar en sintonía fina con el cotidiano vasco "de allá", y que todo eso podía coexistir con un sentimiento de terruño ancestral y un argot del cinismo acerca de "ser vascos porque los abuelitos". Mis amigos del *euskaltegi* viajaban a menudo, hablaban con parientes y amigos de *Euskal Herria*,¹⁰ pero se consideran ante todo argentinos como sus proyectos e historias, que es de sus compromisos locales y militancias (de tipo político, social, de género, etc.) que asumen un posicionamiento con respecto a las causas sociales del independentismo de izquierdas, asociado a la liberación política y social.

Hacer trabajo de campo entre los vascos-argentinos presentó varios contrastes con mi experiencia en la RC. El más evidente, quizás, sea el acceso diferencial a tramas de actividades rutinarias incluyendo la posibilidad de reflexionar sobre qué pasa cuando no pasa nada. En los últimos cuatro años he estado yendo cada semana, de una a cinco veces, al pequeño local del barrio porteño de San Telmo. A excepción del mes de enero, cuando la escuela está cerrada, he asistido regularmente a todo tipo de actividades: ensayar obras de teatro, sesiones de *auzolana* o trabajo comunitario para hacer limpieza, eventos culturales, ciclos de cine, charlas, presentaciones, cenas, cumpleaños, ver partidos de fútbol; en paralelo organizar salidas, visitarnos en nuestras casas, etc. Por obligación, necesidad propia, compromisos y motivación me sumergí en lo que creía era la relación ideal del cotidiano (de presencia física y continua prolongada). Podía -¡al fin!- experimentar el ritmo lento del conocer

10 Término que remite al conjunto del "Pueblo Vasco" separado por la frontera pirenaica entre España y Francia: al sur, *Hegoalde*, la Comunidad Autónoma del País Vasco o Euskadi (Guipúzcoa, Álava y Bizkaia) y la Comunidad Foral de Navarra (o Alta Navarra); al norte, *Iparalde*, en el departamento de los Pirineos Atlánticos (Lapurdi, Zuberoa y Behe Nafarroa) el "País vasco francés" (denominador que despierta la mofa de abertzales y nacionalistas). La diáspora es considerada la "octava provincia".

sin la presión ni el apuro del viaje (aunque haya viajado con los vascos y hecho campo sobre la RC en Buenos Aires), sin padecer la voraz recolección de tarjetas personales y abandonar la molesta carrera por inmiscuirme en las agendas misteriosas de personalidades políticas raramente dispuestas al acompañamiento etnográfico.

Pero como el ridículo es un rasero implacable, la ontología del contraste pleno era una pobre ilusión, un espejismo de mi propia cosecha. Con el correr del tiempo, debí aprender a reconocer otras formas de lo inaccesible, distinguir la mirada del comentario y el silencio del secreto a voces, cuidarme y cuidar a otros de los rumores, no pasarme con el alcohol en las fiestas si me tocaba atender la barra, filmar una charla con 40 grados de fiebre, responsabilizarme y hacerme cargo de muchas promesas que no llegué a cumplir, y tomar responsabilidad por una maraña de vínculos de gran densidad afectiva.

A principio de 2017, los *lehendakaris* (la presidente actual y el anterior que ahora ocupa el lugar de vocal) convocaron una reunión de la Comisión Directiva: miércoles a las 21:15 horas. En la Comisión que funciona de manera voluntaria somos catorce personas, yo participo como “revisora de cuentas”. Llegué diez minutos temprano a la reunión y como estaba ensayando el coro, me quedé fumando en la vereda, a un costado del frente vidriado para no interrumpir. Desde allí divisé a lo lejos cuatro personas, dos hombres y dos mujeres, que señalaban la *ikurriña*, la bandera vasca, del toldo. Al pasar, se detuvieron a mirar por las ventanas, que son como vitrinas, cada una enmarcada por una bandera (la vasca y la verde “de la *independentzia*”) y albergan todo tipo de cosas (souvenirs de centros vascos del país, volantes de las clases, revistas, cancioneros, libros, una planta cuya maceta tiene un *lauburu* (símbolo en forma de cruz de “cuatro cabezas”), una bota de cuero para vino y dos pequeños maniqués con remeras con el logo de la escuela). Tras un escaneo rápido y un intercambio de palabras inaudible desde mi sitio en la penumbra, señalaron hacia el interior, donde una docena de personas estaban sentadas en círculo. Echaron a reír. Pensé que se burlaban de la posición del coro, claro, por lo general los coreutas ensayan de pie, pero aquí hay mucha gente mayor y les resultaba trabajoso. Error. Uno de los hombres preguntó “¿Y estos quiénes son?”. “¿Es la E.T.A.?”¹¹ dice el otro. Las mujeres rieron a carcajadas. Iban vestidos de manera elegante, como si fuera una cena, ni se percataron de mi presencia. Y así siguieron caminando, riendo y repitiendo “¡es la ETA, es la ETA!”, cruzaron la avenida y los perdí de vista. Me

¹¹ Acrónimo de la organización *Euskadi Ta Askatasuna*.

sentí agraviada y molesta, miré la pintada que había estropeado para siempre una de las ventanas: “Viva España”, ni se habían percatado de eso, les hubiera causado más gracia. Una vez que llegaron los demás de la Comisión, les conté la escena buscando complicidad. Algunos hicieron una mueca de hastío, poco les importaba, otros rieron y cambiaron de tema, y uno de ellos me respondió con su tranquilidad habitual: “...es que para la gente si vas a un centro vasco, sos de la ETA; si vas a un centro alemán, sos nazi, y si vas a un centro italiano, sos fascista...”.

Ya había reparado en que había algo especial acerca de las maneras de habitar el *euskaltegi*. Claro, el sitio es pequeño comparado con las viejas *euskaletxeak* (casas vascas) que albergan frontón de pelota, taberna, restaurante y salones de reunión. Es un sitio nuevo también, porque pese a que la asociación se creó en 1944 siempre había sido albergada por otras instituciones vascas. Pero también sospechaba que no eran esas las coordenadas. Había algo especial en la manera de llenar el espacio de gente (los socios, los que pasan, los que entran a preguntar, los viajeros), de sonidos (ruidos, charlas, risas, discusiones, canciones, música) y de cosas (carteles, banderas, pegatinas, pañuelos, hojas, libros, mapas, instrumentos musicales, listas y panillas, calendarios, pizarras, etc.) que no tenía que ver con la proporción, la escala institucional ni la cronología de los orígenes. Mi agravio ridículo por la burla de los transeúntes era mi falta de reconocimiento y, por ende, mi desconocimiento de que allí las maneras de habitar y producir lo político eran otras, que no eran las que yo estaba acostumbrada a reconocer en locales partidarios, unidades básicas, edificios de gobierno y casas vacías. La respuesta del compañero de la Comisión, ironizando sobre los estereotipos, me dejó en evidencia: había estado espionando por la mirilla sin advertir que la puerta estaba abierta. La pregunta que me debía no era por qué la gente va (acude, participa, se involucra) a un centro vasco, sino por qué la gente viene a este, el “nuestro”.

De confusiones y confesiones

Al moverme entre espacios de investigación cambiaron muchas cosas en mi “dejarme ser afectada”.¹² He abordado este problema como el de las

12 Quisiera subrayar esta expresión de Jean Favret-Saada (1990) que desarrolla en su trabajo sobre el significado e importancia del afecto puesto que, si bien lo hace con la intención de contribuir a una antropología general de las terapias y repensar la disciplina cuestionando la excesiva atención dispensada a lo intelectual, suele citarse apenas por el

bases políticas afectivas de una transformación sobre el trabajo de campo, señalando que muchos problemas de la etnografía que asociamos con la reflexividad no son metodológicos sino pautas y decisiones que son tanto teóricas como preteóricas (Gaztañaga, 2016). Entendía que era una manera de enfocar claves conceptuales sobre la política y la producción social de valor, en lugar de forzar un contraste en base a variables metodológicas (tales como cercanía versus lejanía, empatía/simpatía, compartir o ideología, como si hubiera tales cosas). Quería evitar caricaturizar los posicionamientos como sujeto cognoscente de su ombligo y abordar las tensiones incorporadas a la práctica de investigación incluyendo los “metodologismos” (la tendencia a plantear cuestiones analíticas como problemas de herramientas y técnicas de investigación). Sin embargo, el malestar seguía allí.

Visto desde el problema de las relaciones entre antropología y etnografía, el malestar seguía allí porque también lo hacía con el dualismo: invertido pero presente. Alinear me con uno de los bandos de la moción de Ingold (el lector imaginará perfectamente en cuál), no solamente era ridículo sino producto del error, o del olvido del propósito de ese compendio tan escurridizo que identificamos con investigar. En otras palabras, que “devolver sobre el federalismo” en la RC o aprender a reírme de una supuesta solemne ontología vasca, son desafíos diferentes, pero del mismo tipo, y que asumirlos plenamente no tiene que ver con hacer bien el trabajo de campo (ir y volver) sino con llevar a cabo un objetivo emergente, transformado con la investigación. Con esto no quiero dar a entender que se trata de dejar a un lado la valoración del trabajo de campo (entretenido, reconfortante, aterrador, desapegado y más o menos aderezado de situaciones ridículas), sino de ponerlo en relación con el hecho de que las curiosidades socialmente relevantes y las miopías analíticas son pasaportes que hay que tramitar para luego hacer el recorrido donde aquello que indulgentemente llamamos “estilos de trabajo de campo” son muchas veces claves ridículas pero necesarias para las transformaciones de sus impulsos.

Recién así fue posible hacer otras preguntas a la moción ingoldiana. ¿Qué misión tendría la antropología como “filosofía nuestra”? ¿Qué tipo de “con” define al hacer del antropólogo y no al “de la gente”? ¿Qué reivindicación de cualidades humanas abstractas se escabullen en nuestras fenomenologías

dispositivo metodológico de su trabajo de campo de dejarse “ser afectada” (para conocer la brujería). Sin embargo, la propia autora ha señalado que la comunicación etnográfica basada en la verbalidad intencional para captar las representaciones nativas es una de las formas empobrecidas de comunicación humana.

de corte heideggeriano? ¿Cómo conectar los objetivos de lo documental y lo transformativo? ¿Dónde queda la cualidad relacional de alteridad fosilizada como otredad y problema del “otro”? ¿Qué oficio tendríamos “nosotros” (argentinos, latinoamericanos, del sur global, en vías de desarrollo) de habitar las antropologías y etnografías “nuestras”? También fue posible obtener algunas respuestas. Por ejemplo, que comparar procesos de investigación en función de dilemas narcisistas es tan ridículo como apostar a operaciones comparativo-calificativas entre “campos” confundiendo unidad de análisis y de observación, que no hay “pobrecismos” ni “empoderamientos” mensurables que podamos “darles” (dejarles, devolverles) a los actores, que volver no siempre es regresar y que los malestares de unos pueden ser los bienestar de otros. Y que si mucho tiempo mi trabajo de campo “con políticos” me pareció una tarea árida y penosa proporcional al ridículo de mi performance etnográfica y mi objetivación participante (¿vos estás de acuerdo con esa obra? ¿te parece que eso es federalismo? ¿los políticos dirán que trabajan, pero...?), no alcanzaba con repetir como un mantra la máxima geertziana de que “(...) los antropólogos no estudian aldeas sino en aldeas (...)” (Geertz, 1997, p. 33). Que si no era capaz de dislocar las coordenadas del trabajo no podría desnaturalizar la jerarquía en cual creía sin ser autora de mi fe.

¿A y/o E = x? Una buena manera de comenzar a despejar la x puede ser entonces identificar los procesos sociales que la hacen posible (y dejar de inventar técnicas, conceptos o sentimientos aislados que nos unan con “la gente” en sus especulaciones acerca de las posibilidades de lo humano). De hecho, una de las primeras cosas que aprendí con “los vascos de acá” fue que discutir en euskera significa habitar al mismo tiempo dos espacios: estar de acuerdo y no estar de acuerdo. Cito de mis notas de clase del 2014: “*Eztabaida*: ez + ta + bai + da = no + y + sí + es = es sí y no. Uno dice “ez”; el otro, “bai”, hay como una discusión, ¿dialéctica? La marca verbal “-tu” lo convierte en verbo: *eztabaidatu* (debatir, disputar, contender, controvertir)”.

Considero que el significado pragmático del *eztabaidatu* habilita a pensar de otra manera la relación entre etnografía y antropología. No es casual que esta idea surja del empeño por estudiar una lengua extranjera para hacer etnografía antropológica. Esta tarea bella y agotadora (cursar, estudiar y hacer *etxerako-lana*, en paralelo al trabajo de campo) transformó mi manera de pensarme como practicante de un oficio.¹³ Ya no podía conformarme en

13 Aprender esta exótica lengua ergativa (en la que a través de la marca “-k” o caso “nork” se distingue el sujeto de las oraciones transitivas; un caso gramatical ausente en las demás

términos extra o parafrasiológicos, como un tema de “contexto de situación” à la Malinowski (1984) o à la Leach (1970), de que podemos usar el mismo lenguaje sin estar familiarizados con el mismo código de símbolos culturales. Enfrentada al desplazamiento de la aprendiz dos veces analfabeta, extrañamiento y familiarización significaban que el ridículo no era una fórmula secreta, sino que dependía de un soplo de aire fresco en *tu* cara.

En este sentido, si los ridículos que vimos en los apartados anteriores (re) presentan aspectos marginales de los procesos y temas de investigación, su potencia radica menos en lo que “muestran” sobre el *federalismo* y el *abertzalismo* y más en lo que permiten: acceder, no a sitios delimitados sino a procesos sociales, espacios habitables, donde esos valores son relevantes para los actores y también para el analista. ¿Eludiría parte del problema evitando escribir “ellos dicen”, “creen”, “sostienen”? No lo sé, no dispongo de *la* solución al dilema de tener que describir, escribir e inscribir *al mismo tiempo*. Solamente me animaría a sugerir que la manera en que nos ocupamos de lo que la gente dice, hace, dice de lo que hace, hace diciendo y dice haciendo, depende mucho de decisiones que adoptamos “entre” lenguajes. Que si el *eztabaidatu* es homólogo a la objetivación participante lo es también al “trabajo político”: producir a partir de poner en relación lo interpersonal, lo institucional y la política (Gaztañaga, 2010).

lenguas europeas, que son todas de tipo nominativo-acusativo), adjetivada de maneras disímiles como primitiva (simple y rudimentaria), antigua (preindoeuropea), artificial (el euskera batúa, unificado fue creado en el siglo XX) y con otros “rasgos” de signos variados (politizada, aislada, minorizada, negada, perseguida...) ha sido una necesidad “del” y “en” el campo. Mis interlocutores usan el euskera como parte de una marca de identidad constructivista (vasco es todo aquel que hable y quiera hablar el euskera, diferenciada de aquella basada en rasgos esencialistas y racializados como apellidos, tipo y factor sanguíneos, o rasgos fenotípicos y morales, como, por ejemplo, pera prominente y nariz afilada, honestidad y tozudez, etc.) y una marca política (ser independentista de izquierdas, no nacionalista), aunque solo un 20% de los socios de la euskaltegi sea capaz de hablarlo con fluidez.

La poética del ridículo

He who speaks no foreign language knows nothing about his own.

J. W. Goethe, citado en Eriksen, 2004, p. ii

La etnografía no es una descripción sino una teoría del describir.

Laura Nader, 2011, p. 211

En el marco de mi entusiasmo inicial con la moción de Ingold, traduje¹⁴ al español su conferencia para poner a disposición de colegas y estudiantes el texto “seminal” que interpreté como un llamamiento abierto a debatir nuestro quehacer disciplinar.¹⁵ Me parecía que además de las cuestiones mencionadas al inicio de este trabajo había ciertos elementos que tenían un eco con mi manera de practicar investigación, especialmente la recuperación de discusiones “clásicas” acerca de la episteme procesual, de cómo etnografiar “procesos” sin reproducir “historias” (Gaztañaga, 2014). Ingold recuperaba el legado de Radcliffe-Brown, el “anti-héroe” de la teoría de la antropología social británica, cuyo planteo procesual siempre me había parecido injustamente crucificado por la etnografía.

Ingold presentaba a Radcliffe-Brown como tres veces culpable de dualismos escandalosos para la disciplina: 1) definirla apelando a la distinción de Wilhelm Windelband entre indagación nomotética e ideográfica, 2) proponer que conocer la “multitud de acciones e interacciones del ser humano” requiere “integración teórica” y no “descriptiva”, y 3) defender que, sin estudios comparativos sistemáticos, la antropología se volvería historiografía y etnografía. Pero luego levantaba su defensa: no era Radcliffe-Brown sino

14 Estoy evitando abrir nuevos frentes por economía expositiva, pero cabe destacar que el tema de la traducción es un eje transversal a este trabajo, y una clave para las relaciones Antropología/Etnografía y entre docencia e investigación. De hecho, la etnografía desde el auge del interpretativismo geertziano en adelante revitalizó la metáfora de la vida social como texto, pero empobreció la reflexión acerca de su relación con la traducción.

15 Destaco aquí la importancia que ha tenido una incipiente producción con colegas para dimensionar este debate (Balbi et al. 2017; Fernández Álvarez et al, 2017; Gaztañaga et al., 2016; UBACyT 2012-15 y PIP 2015-17) y los espacios compartidos (congresos, seminarios internos de cátedra, charlas de mates y cafés) en la última década con los miembros del Grupo de investigación en Antropología Política y Económica Regional (GIAPER, FFYL-UBA) donde hemos abordado varias de las ideas que aquí he puesto en relación.

las lecturas oblicuas de su “generalización comparativa” (por ejemplo, Evans-Pritchard por seguir a Kroeber, y Leach por seguir a Lévi-Strauss). Bien podría objetarse que es “natural” el recupero de la obra de Radcliffe Brown en una conferencia que homenajea al primer presidente de la A.S.A., o que el autor de la “perspectiva del *dwelling*” (Ingold, 2000) destaque que la analogía de Radcliffe-Brown no era entre sociedad y organismo como entidades, sino entre la vida social y la vida orgánica como “procesos vitales” (2008, p. 76). Ingold conectaba ambas cuestiones en el compromiso con una filosofía del proceso: “(...) apeló a la celebrada imagen del filósofo griego Heráclito, de un mundo donde todo está en movimiento y nada es fijo, y donde ya no es posible recuperar un momento que pasó como tampoco lo es entrar dos veces en las mismas aguas de un río” (2008, p. 77).

La misma “tradición heraclitiana” era recuperada por los autores abocados a la teoría antropológica del valor de la cual me servía para pensar al federalismo y al abertzalismo. Graber (2001) incluso traza el nacimiento de la filosofía occidental con la “discusión” entre Heráclito y Parménides (que ganó el primero, aunque la ciencia haya demostrado que los elementos que pueden crear objetos sólidos están en movimiento constante).¹⁶ Sin embargo, Radcliffe Brown y la tradición heraclitiana se pierden por completo en los siguientes capítulos del debate Antropología/Etnografía; también en los de Ingold (2014, 2012, 2017). En rigor no solo se pierde el tema, sino también la significancia *total* del argumento. La referencia a Heráclito citada por Ingold (de la obra *A natural science of society*) ciertamente apunta a la idea general del proceso de la vida social, pero en otras obras ese planteo no es un presupuesto base de su trabajo descriptivo sino un desafío *colectivo* hacia el futuro. Por ejemplo, en la “Nota adicional sobre las relaciones burlescas”, Radcliffe Brown reflexiona sobre las implicancias socioestructurales de la unión de los opuestos (1952, p. 115) y apela a Heráclito comparándolo con la filosofía china del ying y el yang (Kuper, 2004 p. 64). Este pasaje heraclitiano que aboga por comprender las representaciones simbólicas de los dogones a partir de “(...) un estudio comparativo lo más extenso posible (...)” tiene como objetivo comprender algo que “(...) podría parecer, sin tal estudio, un producto peculiar de un pueblo particular (...)” (1952, p. 133). Tenía que ver con subrayar la importancia (el valor) de la comparación en antropología más allá de la comparación como

¹⁶ Heráclito consideraba la aparente fijeza de los objetos de la percepción ordinaria como una ilusión (asumimos como objetos a patrones de cambio; lo que permanece es el patrón de su flujo), Parménides, al cambio como una ilusión (hay un nivel de realidad, aunque no podamos precisarlo, donde las formas son perfectas y definidas). En esta segunda dirección se alinean Pitágoras, Platón y las demás escuelas de filosofía occidental.

ejercicio, no por el bien de la generalización como insumo de la teoría sino por una concepción de la misión antropológica orientada a la comprensión relacional de la alteridad y no al estudio de “otro(s)”. En otras palabras, tenía que ver con malestares que requerían decisiones y consecuencias políticas.

En el estado actual de nuestros malestares, parecería que hay dos posturas en las que se juega la relevancia de nuestra tarea. Parafraseando la respuesta de Graeber (2015) a Viveiros de Castro (2015) acerca del giro ontológico: una mayoritaria, que plantea que debemos desnaturalizar “nuestras” categorías para comprender las de “aquellos” con quienes trabajamos, y otra que sugiere que ninguna alteridad es radical y que recurrir a conceptos “exóticos” vale para reexaminar nuestros supuestos y decir algo nuevo sobre “todos” los seres humanos. El único acuerdo entre ambas posturas es el medio: “con etnografía”.

La conversión de la antropología contemporánea en una proliferación de etnografías “temáticas” no es un problema de la etnografía. Tampoco de la antropología. La fragmentación y la ausencia de producción teórica propia difícilmente se resuelvan con más “casos” inconmensurables o con teorías generalizadoras; menos con la importación de conceptos y esquemas sociológicos, económicos, filosóficos, etc. El desafío es cómo debatir nuestros supuestos “gremiales” más ridículos. No sólo las asunciones arraigadas en torno a las preguntas que hacemos sino también las que elegimos no hacer y las que abandonamos, cuestiones éstas que se expresan, por ejemplo, en la exterioridad jerarquizada entre etnografía y antropología, y en sus dobles vínculos con la teoría y grados de abstracción. Todo esto no es otra cosa que preguntar qué totalidad que nos damos, arrebatamos, celebramos, cuestionamos. Se trata de un tema político y de una arena igualmente política, de nuestra propia producción de valor y de cómo y quiénes sean capaces de establecerlo en nuestra disciplina. Si nuestras decisiones teóricas y metodológicas son ridículas celebremos lo que revelan acerca de lo constitutivo de nuestra práctica. Porque hacer el ridículo no es lo mismo que ser ridículo, y de los viajes siempre se puede volver.

Ya lo dijo mucho mejor Fernando Pessoa (en realidad su heterónimo, Álvaro de Campos), justamente el mismo año que Bateson escribiera el prólogo a *Naven*, aunque desde Lisboa:

Todas as cartas de amor são
Ridículas.
Não seriam cartas de amor se não fossem
Ridículas.

Também escrevi em meu tempo cartas de amor,
Como as outras,
Ridículas.

As cartas de amor, se há amor,
Têm de ser
Ridículas.
Mas, afinal,
Só as criaturas que nunca escreveram
Cartas de amor
É que são
Ridículas.

Quem me dera no tempo em que escrevia
Sem dar por isso
Cartas de amor
Ridículas.
A verdade é que hoje
As minhas memórias
Dessas cartas de amor
É que são
Ridículas.

(Todas as palavras esdrúxulas,
Como os sentimentos esdrúxulos,
São naturalmente
Ridículas).¹⁷

17 21 de octubre de 1935. *Poesias de Álvaro de Campos* (1944). Lisboa: Ática. -84.

Referencias bibliográficas

- Balbi, F. A., Gaztañaga, J. y Ferrero, L. (2017). Introducción. Balbi, F. (comp.), *Pensar la comparación para pensar comparativamente* (pp. 7-27). Buenos Aires: GIAPER y Antropofagia.
- Bateson, G. (1990). *Naven. Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*. Madrid: Júcar
- Bourdieu, P. (2003). Objetivación participante. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(2), 281-294.
- Da Col, G. (2017). "Two or three things I know about Ethnographic Theory". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7(1),1-8. DOI: <http://dx.doi.org/10.14318/hau7.1.002>
- Da Col, G. y Graeber, D. (2011). "Foreword: The return of ethnographic theory". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), vi-xxxv.
- Eriksen, T. H. (2004). *What is anthropology*. London: Pluto Press.
- Favret Saada, J. (1990). "Être affecté". *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, 3-9.
- Fernández Álvarez, M. I., Gaztañaga, J. y Quirós, J. (2017). La política como proceso vivo: diálogos etnográficos y un experimento de encuentro conceptual. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXII(231), 277-304.
- Gaztañaga, J. (2010). *El trabajo político y sus obras*. Buenos Aires: GIAPER/ Antropofagia.
- Gaztañaga, J. (2014). El proceso como dilema teórico y metodológico en antropología y etnografía. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* XII, 35-58.
- Gaztañaga, J. (2016). Las bases políticas y afectivas de la etnografía en diversos espacios y formas de compromiso político. *Ankulegi*, 20, 79-97.
- Gaztañaga, J., Piñeiro Carreras, J y Ferrero, L. (2016). Afectos y efectos de Estado: procesos políticos en torno de la creación de infraestructura, planificación urbana y turistificación. *Revista Estudios Sociales del Estado*, 2, 125-153.
- Geertz, C. (1997) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Graeber, D. (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value*. New York: Palgrave.
- Graeber, D. (2013). It is value that brings universes into being. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(2), 219-243.

- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying "reality". A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 1-41.
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2008). Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69-92.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida*. Montevideo: Trilce.
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383-395.
- Ingold, T. (2017). Anthropology contra ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 21-26.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8), 5-11.
- Kuper, A. (ed.) (2004) [1977]. *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. London: Routledge.
- Leach, E. R. (1970) [1967]. *Un mundo en explosión*. Barcelona: Anagrama.
- Malinowski, B. (1984) [1935]. Suplemento I. En C. Ogden e I. Richards (comps.), *El significado del significado*. Barcelona: Paidós.
- Martínez-Hernández, A. (2011). El dibujante de límites: Franz Boas y la (im) posibilidad del concepto de cultura en antropología. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 18(3), 861-876.
- Nader, L. (2011). Ethnography as theory. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 211-219.
- Pessoa, F. (1993). *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática.
- PIP-CONICET Nro. 11220150100222 Proyectos de Investigación Plurianuales (2015-2017) *Procesos políticos y creatividad social: aportes a un enfoque antropológico de la política en clave etnográfico-comparativa*. Directora: Julieta Quirós.
- Proyecto UBACyT 20120110200043 (Grupos en Formación, 2012-15) *Creatividad social y los límites entre política y economía. Un estudio de antropología comparada a partir de tres casos etnográficos*, SeCyT- UBA. Directora: Julieta Gaztañaga
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and function in primitive society*. Glencoe: IL, Free Press.

- Steinmüller, H. (2011). The reflective peephole method: Ruralism and awkwardness in the ethnography of rural China. *The Australian Journal of Anthropology*, 22, 220-235
- Stocking, G. W. Jr. (1974). Introduction: The Basic Assumptions of Boasian Anthropology. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-20.
- Turner, T. (2008). Marxian value theory: An anthropological perspective. *Anthropological Theory*, 8(1), 43-56.
- Viveiros de Castro, E. (2015). Who's afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate. *Cambridge Anthropology* 33(1), 2-17.
- Vermeulen, H. F. (2015). *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Reflexiones sobre el malestar

Pensando la etnografía

Liliana Tamagno

Introducción

Este texto surge del Seminario Taller ¿Malestar en la etnografía? convocado por las doctoras María Epele y Rosana Guber. El trabajo contiene los aportes generados en dicho espacio, justamente en momentos en que atravesaba cierta desazón respecto de las prácticas y representaciones dominantes en el campo académico dedicado a tratar la cuestión indígena en nuestro país, en la que me he especializado. Fue interesante entonces la posibilidad de pensar esa desazón en términos del “malestar” al que refería la convocatoria y el título de esta publicación, ya que podemos visualizar los significados que el término implica para cada una de las autoras. Este trabajo me permitió profundizar en el análisis de mi propio malestar, originado en el hecho de experimentar una ausencia de continuidad -imprescindible en todo conocimiento en tanto su carácter de acumulativo- en el campo del tratamiento de la cuestión indígena, un abandono de las reflexiones críticas fundadas en el análisis estructural y una predominancia -para mí hegemónica- de formas de culturalismo y esencialismo.¹

Los últimos acontecimientos, tanto la represión al pueblo mapuche en la comunidad Pu Lof el 1º de agosto de 2017, como la más reciente del 23 de noviembre del mismo año en la región del lago Mascaradi, han atravesado ese

1 Cabe señalar que en su artículo en este mismo volumen Valeria Hernández asume una perspectiva teórica fundada en la revisión crítica respecto de la tradición antropológica francesa clásica de sesgo culturalista; la que a partir de la noción de situación colonial forjada por George Balandier, da cuenta de la renovación conceptual de una antropología que se construye definitivamente como política.

malestar y con él la necesidad de continuar profundizando en el análisis de las competencias académicas en el campo de la cuestión indígena, tema propio de la antropología y la etnografía si los hay.

Un poco de historia

Mi trayectoria de investigación comenzó con el análisis de las migraciones internas en América Latina, focalizando en el caso de los “nordestinos”, campesinos pobres migrantes desde el Nordeste Brasileiro a la ciudad de San Pablo, Brasil (Tamagno, 1984), y continuó con el análisis de la cuestión indígena en Argentina y en particular de las presencias de colectivos indígenas en las grandes ciudades (Tamagno, 1986; 2001; 2014). El abordaje interdisciplinar sobre los agronegocios (Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012) y el diálogo entre la cuestión indígena y la cuestión afro (Tamagno y Maffia, 2014) constituyeron una deriva que enriqueció la reflexión crítica.

En la convocatoria se reconoce el año 1984 (advenimiento del periodo constitucional mediante) como un momento refundacional. Sin embargo, pensar las Ciencias Sociales desde mi trayectoria particular como antropóloga social implica necesariamente retrotraerme a fines de la década de los sesenta, cuando inicié mi formación de grado en el contexto de una coyuntura de alto tenor crítico y de desarrollos intelectuales que marcaron la historia de las Ciencias Sociales en América Latina. Cabe destacar la “teoría de la dependencia” -desarrollada por autores tales como Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank, Celso Furtado, Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, entre otros-, que tuvo como epicentro la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) dirigida por Raúl Prebisch y las reflexiones críticas sobre el concepto de “marginalidad” desarrolladas, entre otros, por Gino Gemani, José Nun y Miguel Murmis. La preocupación ante los avances del modo de producción capitalista, sus consecuencias para el mundo de postguerra y su especial impacto en la región -generando enormes desigualdades e interpretando la dinámica socio-económica en términos de desarrollo y subdesarrollo- marcaron dicha coyuntura. Un sector de las Ciencias Sociales que podía considerarse hegemónico se asumía guiado por el propósito de conocer y analizar el mundo para transformarlo, y concebía que toda producción de conocimiento debiera ser interpelada e interpelarse a sí misma respecto de qué aportes realizaba en el camino de la búsqueda de la construcción de una humanidad menos desigual. La idea de cambiar el mundo implicaba pasión y se expresaba en posturas político-ideológicas. Ciencia y política -entendida la política en sentido socio-antropológico y por lo tanto no reductible a expresiones político par-

tidarias- se reconocían como indisolublemente ligadas y la cuestión de clase, que permitía comprender la desigualdad en términos estructurales, formaba parte de las consideraciones teóricas con las que se abordaba el análisis de las problemáticas sociales. Las situaciones críticas que atravesaban los sectores que eran objeto de nuestras preocupaciones nos causaban dolor.² El compromiso se expresaba entonces en una obligación contraída con ellos, pero también con nosotros mismos, ya que el mundo que pensábamos podía construirse era un mundo sin desigualdades, sin explotadores ni explotados. La idea rectora de la posibilidad de la construcción de un hombre nuevo atravesaba nuestras prácticas y nuestras representaciones y la posibilidad de que nuestros hijos vivieran un mundo mejor nos producía algo parecido a un estado de felicidad.

La Dictadura Militar de 1976-1983 y sus prolegómenos durante los años 1974 y 1975, obturaron brusca y traumáticamente la posibilidad de la reflexión crítica que animaba a las Ciencias Sociales y por lo tanto también a la Antropología. Ello como consecuencia de la represión generalizada, de la persecución y desaparición de intelectuales, trabajadores de la cultura, estudiantes y obreros; de los exilios forzados y de los silencios obligados.

Recuperada la constitucionalidad, la segunda parte de los ochenta está marcada por la recuperación, también emocionada, de las reflexiones que habían quedado truncas. Aún en los tempranos noventa era persistente el espíritu de reflexión crítica, que se expresaba tanto en la producción escrita como en los debates en congresos y eventos de la especialidad. Recuerdo con sumo placer aquellos congresos argentinos de Antropología Social (CAAS) que se realizaban cada dos años o a veces más y para los que nos preparábamos para llevar lo mejor de nosotros mismos y exponerlo a la crítica de nuestros pares; un desafío necesario, constructivo y enriquecedor, preñado de la racionalidad que implica todo trabajo intelectual y animado al mismo tiempo por la emoción de pensar que estábamos contribuyendo al camino de la transformación.

La aplicación de los lineamientos que en la década de los noventa llegaron junto con importantes financiamientos del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo que condicionaron fuertemente el devenir de las Ciencias Sociales, ya que, aunque hubo oposiciones a dichos lineamientos, los mismos fueron aceptados por las instituciones académicas que finalmen-

² Ver como claro ejemplo de ello Fanon (1961) y en especial el Prefacio por Jean-Paul Sartre.

te ejercieron su rol disciplinador. Los análisis fundados en las condiciones estructurales fueron reemplazados por las denominadas teorías de “alcance medio” que pretendían negar lo que se denominó “grandes teorías” intentando suprimirlas, sobre todo cuando de materialismo histórico se trataba. El objetivo era impedir los desarrollos críticos y su carácter develador respecto de las condiciones materiales y simbólicas que pretendían imponerse desde lo hegemónico. La pasión por comprender las situaciones que nos movilizaron en las décadas de los sesenta y los setenta, y que de algún modo se recuperó en los ochenta, se fue reemplazando lenta pero firmemente por la necesidad de producir *papers*, por publicar en revistas extranjeras (norteamericanas y europeas) y en inglés. Ese era el camino que como intelectuales se nos proponía recorrer para asegurarnos un lugar de reconocimiento en un sistema científico que se fue haciendo -a través de la participación activa de algunos y de la acción u omisión de otros- cada vez más competitivo y al mismo tiempo menos productivo cualitativamente, al negar parte de la historia anterior, desconociendo de alguna manera el hecho de que todo conocimiento es acumulativo. Ello derivó en una disminución de la capacidad de los intelectuales de analizar y predecir en términos de “larga duración” (Braudel, 1969) y de aportar a la búsqueda de la transformación de las condiciones de desigualdad y los impactos ambientales provocados por la explotación indiscriminada de la naturaleza, preocupación que se había expresado ya en décadas anteriores.³ Desde los organismos de financiación ya no se promovieron las reflexiones críticas y desde lo hegemónico, con suma frecuencia, se acusó de “políticas” a aquellas producciones que, como las nuestras, continuaron pensando críticamente los nuevos momentos de acumulación de capital representados por el avance del extractivismo, el megaturismo y los agronegocios.⁴ Los términos “clases sociales”, “etnocidio”, “dependencia”, “acumulación de capital”, “plusvalía”, “deuda interna” y “reparación histórica” fueron reemplazados por términos tales como “sociedades fragmentadas”, que niega la articulación indisoluble entre las partes de una sociedad y la etnicidad como un fenómeno relacional y organizacional (Barth, 1976); “teoría del derrame”, que niega la ob-

3 Cabe señalar la producción del Centro Editor de América Latina en los años setenta y en particular los temas de la revista *Transformaciones*.

4 Un claro ejemplo de ello, y en nuestro caso particular especialmente doloroso por sus consecuencias, fue la descalificación por parte de los organismos de ciencia y técnica de los avances científicos del Dr. Andrés Carrasco, ya fallecido, en torno a los efectos del glifosato. Compartimos con él un trabajo interdisciplinario que derivó en el libro Carrasco, A. Sánchez, N. Tamagno, L. (2012) *Modelo agrícola e impacto socioambiental en la Argentina: monocultivo y agronegocios*; publicado en formato virtual por la Universidad Nacional de La Plata y por el cual fuimos señalados por algunos de nuestros colegas como “ecoretrógrados” pues entendían que nos oponíamos al “desarrollo”.

tención de plusvalía y la producción de desigualdad como inherentes al modo de producción capitalista; “países emergentes”, no aclarando emergentes de qué; “sectores vulnerables”, que supone la existencia de particularidades intrínsecas que explicarían la imposibilidad de acceder a una posición social digna mediante el supuesto ascenso social que otorga el sistema; “resiliencia”, que -opuesto al anterior- destaca particularidades intrínsecas que permitirían a los sectores más desfavorecidos sobrevivir a pesar de todo; “acceso a la ciudadanía” que supone una sociedad que funciona democráticamente y que debe pensar en el modo de incluir a los sectores que no pueden acceder a ella; “gobernabilidad”, que pone énfasis en la necesidad de controlar las rebeliones originadas como respuestas a los desequilibrios y las injusticias sociales; “hibridación” que niega la posibilidad de la permanencia o resignificación de lo simbólico a lo largo de las generaciones y abona por lo tanto la idea de un pensamiento único. En fin, términos que, actuando como verdaderos obstáculos epistemológicos, impidieron la posibilidad de profundizar y enriquecer la producción de conocimiento crítico, de pensar la diversidad articulada indisolublemente a la desigualdad, la etnicidad en su articulación con la clase social y los modos en que -en el marco del modo de producción capitalista- la democracia deja de ser una democracia representativa para ser una democracia clientelar, controlada o represiva. El valor dado al compromiso con la transformación de aquellas condiciones de existencia que habían generado la lucha de los movimientos de liberación, se transformaba lentamente por el valor dado a la neutralidad y a la búsqueda de prestigio y poder en los contextos académicos.

Puedo reafirmar entonces que el origen del “malestar” o tal vez debería decir “mi malestar” está en el hecho de no haberse logrado los objetivos propuestos al irse diluyendo el “compromiso” ineludible que en la coyuntura particular de los sesenta y setenta nos vinculaba apasionadamente con la búsqueda de la transformación y nos emocionaba con cada idea que nos parecía que contribuiría a la misma. Algunos concebirán esta mirada retrospectiva como el producto de una utopía que no fue y que, en tanto irrealizable en estos tiempos, no es merecedora de ningún crédito y menos aún de esfuerzos. Entiendo que este parecer conlleva la concepción liberal de sociedad, que nos dice que no hay forma de oponerse a lo que se impone, que no es posible ninguna transformación estructural; como si no las hubiera habido a lo largo de la historia de la humanidad. Estamos nuevamente ante la idea de “pensamiento único”, peligrosa dado que, si bien una amplia mayoría del campo intelectual parece coincidir en los diagnósticos respecto de las condiciones obje-

tivas que se hacen a todas vistas intolerables -enormes bolsones de pobreza y desigualdades que lindan con la perversidad- son muchos los que suponen que es casi imposible oponerse a un capitalismo salvaje que nos determina y parece paralizarnos. Se obtienen así cierta tranquilidad, endeble, por cierto, y cierta complacencia que hace que las energías se destinen a apostar al mal menor y se resigne la posibilidad de pensar en términos de prácticas y representaciones que aporten a la posibilidad de transformación de las condiciones estructurales. Cabe aclarar, al mismo tiempo, que el término “capitalismo salvaje” implica pensar la coyuntura actual como algo anómalo, como si pudiera existir un capitalismo que no fuera salvaje, cuando el capitalismo ha sido salvaje desde sus inicios.

Así, cuando me refiero a “utopía” lo hago en el sentido de una utopía concreta (Barabas, 2006; Agüero, 1996), de una utopía que no necesita tener el carácter de realizable. Su valor está en la posibilidad de guiar prácticas y representaciones en un sentido que no es el de lo hegemónico y por lo tanto, no se deja llevar por la imposición del “pensamiento único” que nos dice que ningún esfuerzo vale la pena pues “las cosas son así”.

Hacia una propuesta

Al enfocarme, particularmente, en problematizar la etnografía y buscar las causas del “malestar”, generado por la imposibilidad de dar respuesta a las situaciones que preocupan, propongo no abandonar los análisis estructurales y observar cuidadosamente las presiones a las que se ve sometida la academia en esta coyuntura particular. Josefina Racedo (2016), colega y amiga Profesora de la Universidad Nacional de Tucumán, creadora y directora del Centro de Rescate y Revalorización del Patrimonio Cultural (CERPACU), define sus 30 años de trayectoria como producto de haberse nutrido y nutrirse de lo que acontece en el camino de “la lucha del oprimido y no la del opresor”. Esto no debe interpretarse como una reducción a tomar como objeto de la investigación solo a los oprimidos, algo que ha sido discutido ya en el contexto antropológico. Por el contrario, y siguiendo los aspectos relacionales y organizacionales que caracterizan a toda sociedad diversa y al mismo tiempo desigual, el desafío está en superar los reduccionismos, dado que: ¿cómo podemos conocer acerca de las prácticas y representaciones de los oprimidos si no nos detenemos en el conocimiento de las prácticas y representaciones del opresor? ¿Cómo podemos comprender la cuestión indígena sin tener en

cuenta la cuestión nacional, los modos en que se gestó la nación y los modos en que desde el aparato gubernamental se piensa y se trata la cuestión indígena?⁵ Lo que quiero expresar aquí es la necesidad de estar del lado de los oprimidos, más allá del sector o el campo de tensión que uno define como objeto de la investigación.

Se torna imprescindible entonces no dejarse seducir o presionar por el poder de turno y abandonar la reflexión crítica. Tampoco hay que autocensurarse pensando en qué dirán los posibles evaluadores de premios, artículos científicos, becas y subsidios; no limitar las trayectorias de investigación a la búsqueda del éxito individual ni permitir que lo cuantitativo obture lo cualitativo. No se deben olvidar aquellas conceptualizaciones que expresaron los momentos más álgidos de nuestras discusiones para enfrentar al liberalismo y toda forma de reduccionismo (culturalismos, esencialismos, idealismos, mecanicismos, biologismos, evolucionismos y otros), como tampoco utilizar acríticamente conceptualizaciones tales como “sociedades fragmentadas”, “teoría del derrame”, “países emergentes”, “sectores vulnerables”, “resiliencia”, “acceso a la ciudadanía”, “gobernabilidad”, “hibridación” que, de la mano de las internacionales del conocimiento, ofrecen cuantiosos subsidios a quienes las adoptan distrayendo ex profeso de las discusiones históricas que han caracterizado y caracterizan a cada campo en particular.

Ello implica también también mantenerse firmes en el propósito de no desviarse del análisis de la estructura social que provoca las tensiones sociales que se observan y se tratan, cuidando que las tensiones coyunturales y político-partidarias no conduzcan a reduccionismos que no tengan en cuenta la historia de “larga duración” (Braudel, 1969). También, asumir que la historia es transformación y que, por lo tanto, no hay inevitabilidad absoluta cuando de dinámica social se trata, ni pensamiento único que nos diga que no vale la pena nuestra participación activa en el sentido de la transformación de las situaciones que nos preocupan.

5 En consonancia con esta postura Valeria Hernández (en el artículo incluido en este libro) destaca la importancia de la articulación entre lo local y lo global, de comprender desde adentro un espacio social para situarlo en continuidad con una realidad sociopolítica mayor, horizonte de toda producción coyuntural. En este sentido, se torna preciso pensar el malestar frente al no reconocimiento del saber etnográfico como un malestar que no es ajeno a la dinámica de los intereses que guían el proyecto al que se refiere; algo que origina al mismo tiempo que la “lógica del espectáculo” obture tanto la lógica del diálogo imprescindible en toda producción de conocimiento interdisciplinario como la lógica que supone todo encuentro etnográfico.

Cabe aclarar que cuando me refiero a tener constantemente presente la necesidad del análisis de la estructura social me refiero a tener en cuenta el modo de producción capitalista en el que estamos inmersos, pero no como una entelequia, ni desde una perspectiva mecanicista, sino entendido como el modo de producción que organiza nuestra vida cotidiana atravesada por enormes desigualdades, por la explotación y en definitiva por la plusvalía que se realiza toda vez que los bolsillos de unos pocos se llenan a costa del sacrificio, la carencia y el hambre de muchos.

Propongo analizar las subjetividades sin desestimar el análisis de las condiciones objetivas en las que las mismas se originan. Revisar todas aquellas miradas antropológicas que, puestas tradicionalmente en la diversidad, se refugian, como un modo de no asumir las desigualdades sociales y la cuestión de clase, en culturalismos y esencialismos. Estos, a pesar de todas las críticas recibidas, gozan aún, lamentablemente, de buena salud y residen ocultos en lenguajes posmodernos que suenan novedosos y atractivos, pero distraen del análisis estructural. En Tamagno (2008), en calidad de comentarista de la ponencia de Claudia Briones (2008, hice referencia a los planteos sobre la Ley 23.302 realizados en Tamagno (1996) y avancé sobre la significación de la Ley 26.160 sancionada en el año 2006; señalando que su implementación se vería dificultada si no se reflexionaba críticamente sobre la posibilidad de democracia, de acceso a la ciudadanía y de inclusión en el contexto del capitalismo, y si no se reconocía que no se trata de superar una ausencia de conocimiento por parte del Estado, sino de la presencia de intereses que obturan la posibilidad avanzar en términos de una reparación histórica. El tiempo me daría la razón dado que a más de diez años de su promulgación fueron necesarias un sinnúmero de expresiones de lucha de los pueblos indígenas y un acampe de 70 días en la Plaza del Congreso de la Nación Argentina para que la prórroga de dicha ley se concrete en el mes de mayo de 2018.

Los fundamentos teóricos de la propuesta

Fundamento esta propuesta en un derrotero teórico construido sin solución de continuidad a lo largo de 30 años y que se expresa en conceptualizaciones clave para comprender la articulación entre las prácticas y las representaciones, entre las condiciones materiales de existencia y las representaciones que las fundamentan y legitiman. Peter Worsley (1966) en su libro *“El tercer mundo”* define la expansión colonial como la razón de ser del capitalismo en

sus inicios, ya que la expansión colonial permitió la acumulación originaria de capital imprescindible para que la Europa en crisis pudiera desarrollarse en términos capitalistas, privando a los pueblos sometidos de la posibilidad de reproducir su existencia al expropiar territorios y convertir las poblaciones en mano de obra casi esclava en los emprendimientos productivos. Nos habla también de la *ética del conquistador* que estableció una relación fatídica de superioridad/inferioridad entre conquistadores y conquistados, entre opresores y oprimidos. Una ética fundada en el interés de conquistar y no, como con frecuencia se pretende señalar, en la ausencia de conocimiento. La ética del conquistador, devenida *lógica del conquistador*, se transformaría luego, una vez conformados los Estados nación y supuestamente superados los colonialismos, en lo que Quijano (2000) y otros denominan *colonialidad*. La colonialidad es la mentalidad colonial que no ha desaparecido y que continúa guiada por esa relación fatídica de inferioridad/superioridad que justifica y legitima las enormes desigualdades y los enormes grados de explotación en el mundo. La colonialidad está detrás y alimenta constantemente la idea de “pensamiento único” que nos dice que a pesar de todo no es posible otro orden que difiera del que imponen los extractivismos, los agronegocios y el megaturismo. Quijano (1987) plantea para América Latina la posibilidad de una transformación guiada por los ideales de libertad, fraternidad e igualdad provenientes de Europa, en su combinación con lo comunitario que aun guía la vida de los pueblos indígenas.

Propongo además sumar a estas reflexiones el análisis que, desde el campo de la filosofía, realiza el filósofo italiano Roberto Espósito en su libro *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (2003). El autor nos dice que la definición de sentido común que se utiliza desde lo hegemónico cuando se habla de “comunidad” –los que trabajamos en el campo indígena sabemos de la vigencia y significación de este término hoy– forma parte de la concepción liberal, que piensa la “comunidad” en términos de lo “propio” y de la “propiedad”. Dicha definición –afirma– exagera la idea de un individuo que busca un *alter ego* semejante en todo y para todo y supone que la comunidad es una “propiedad” o “sustancia”, una cualidad que se agrega a la naturaleza de los sujetos, haciéndolos más sujetos. Supone la comunidad como algo externo a los sujetos, que nos perteneció en otro tiempo y que tal vez podamos recuperar, pero que hemos perdido. Nos dice también que esta definición tendría su máximo exponente en la visión del filósofo Hobbes, quien explica la relación entre los sujetos como fundada en el individualismo y la competencia extremos.

En su análisis crítico Espósito recurre a la etimología del término *communitas* para definir “comunidad” como lo opuesto a la propiedad en común que supone el concepto liberal. Define la comunidad como el conjunto de personas a las que las une, no una “propiedad” sino, justamente, un deber o una deuda, estando unidas no por un más (alguna propiedad externa a ellas) sino por un menos. Lo “común” está fundado en la obligación que se ha contraído con el otro y que se expresa en lo que no se puede conservar, guardar ni acumular para sí pues no se es por entero dueño de ello. Vincula la “comunidad” con la “reciprocidad”⁶ que determina entre el uno y el otro un “compromiso”. Nos dice que en tanto humanos y seres sociales que somos, estamos unidos por un deber, que no somos enteramente dueños de nosotros mismos, que de alguna manera somos el otro. Lógica de reciprocidad que sería propia de lo humano en tanto posibilitó la vida en sociedad que se hizo posible precisamente a partir de la cooperación y no de la competencia, tal como Eduardo Menéndez (1972) lo señalara en su valiosísima y a mi parecer aún no superada propuesta de tratamiento del racismo. Lógica que es en definitiva la que nos hace seres humanos, lógica en la que se funda el hecho de que somos seres sociales y no hombres lobos dispuestos a comernos los unos a los otros como dice Hobbes. Lógica cuyas expresiones no deben ser pensadas como originadas solo en situaciones de carencia ya que difiere de la mera solidaridad pues esta se limita a ciertos momentos, siendo de alguna manera coyuntural y está librada a la voluntad de dar, sin que medie obligación para ello. Lógica que dista enormemente de la lógica de la caridad, algo que señala con suma claridad Atahualpa Yupanqui cuando, en su “Milonga del Solitario”, nos dice “(...) desprecio la caridad por la vergüenza que encierra”. En la reciprocidad el otro es un igual en el sentido de que también está comprometido a dar, otro a quien no se subestima pues se espera algo de él; relación que no se agota en la voluntad, sino que deviene de un compromiso con el otro en tanto ser humano.

6 Los conceptos de reciprocidad y de don han sido analizados en el contexto de la Antropología por Maurice Godelier (1978) quien pone énfasis junto a Sahlins (1997) en negar la universalidad de la lógica de la competencia, lógica que no sería propia del género humano en su conjunto sino sólo propia del modo de producción capitalista. Interesantes aportes al análisis de la reciprocidad y el don han sido realizados también por Alicia Barabas (2006) y destacamos por la significación en nuestra antropología, los trabajos de Gastón Gordillo (1994) centrados en el análisis de los pueblos indígenas del Chaco, en particular del pueblo qom.

Una referente y amiga indígena qom/toba, refiriéndose a la vida en la ciudad a la que ha migrado, nos decía hace más de 20 años algo que ha sido central en las inquietudes que dieron origen a las reflexiones que hoy estoy compartiendo con ustedes:

“Claro, eso es lo que es obvio (lo comunitario) lo que hacemos sin preguntarnos, que nos viene de antes, yo muchas veces me acuerdo de la abuela cuando estoy en la huerta, de lo que ella contaba y de cómo había que hacer las cosas... comunitario es cuando no hago las cosas por mí sino por los demás... Para nosotros los tobas lo comunitario es no solo la tarea de servicio de un comedor, sino que un día nos ponemos a arreglar la calle y nos ponemos a limpiar todo... en montón... en grupo, o nos vamos y limpiamos un lugarcito donde vamos a ir a hacer algo común a todos. Son varias las actividades y eso es lo que por ahí las otras personas no llegan a comprender, porque, digamos, se actúa así, de determinada manera. Por ahí el hombre blanco le designa comunitario a una sola actividad y específicamente, eso es lo que ellos reconocen como comunitario. Para nosotros lo comunitario es... abarca un montón de actividades más. (Mujer qom, comunicación personal, 14 de marzo de 1994) “

Y para finalizar y reflexionando sobre la antropología recuerdo la propuesta que hiciera Eduardo Menéndez en la conferencia magistral que dictó, en el Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS) de 2014, cuando instó a analizar las violencias cercanas. Estoy pensando en la violencia entre jóvenes; en la violencia contra sí mismos que está presente en los suicidios, muchos de ellos de muy jóvenes; en la violencia intrafamiliar; en la violencia de género; en la violencia del Estado y en el sinnúmero de violencias que marcan nuestra vida cotidiana, subsumidas todas ellas en la violencia estructural que implica las crecientes y brutales desigualdades que caracterizan a la sociedad en las que estas violencias cercanas emergen.

Represión al pueblo mapuche

Mientras ajustaba el texto producto de los comentarios recibidos en el contexto del taller, nos encontramos frente a otro momento de represión a los pueblos indígenas, en este caso particular al pueblo mapuche. Trágico acontecimiento en el marco del cual se generó la desaparición durante 71 días de Santiago Maldonado, un joven que compartía la vida y la lucha con un sector del pueblo mapuche. Su cuerpo inerte apareció finalmente flotando en el río

y muy cerca del lugar donde se generó la violenta represión por parte de Gendarmería con el aval del Ministerio de Seguridad y por lo tanto del Gobierno Nacional. Frente a ello sentí que mi “malestar”, ese malestar que fue objeto de la convocatoria del seminario taller, se acrecentaba enormemente. En dicho contexto aparecieron prácticas y representaciones que son indicadores de que la resolución de las demandas de los pueblos indígenas está lejos de ser una realidad y que, por lo tanto, la situación de los pueblos indígenas continúa siendo un enorme desafío para la sociedad argentina y en particular para la antropología y para quienes trabajamos junto a ellos.

La desaparición y muerte de Santiago Maldonado generó grados de movilización masiva que no se habían generado ante otras muertes y desapariciones de indígenas en el marco de otras luchas, que no fueron interpretadas masivamente como la expresión de una clara violación de los derechos de los pueblos indígenas; que no fueron sumadas por los organismos de derechos humanos, al número de los 30.000 desaparecidos reconocidos durante la Dictadura Militar. En torno a ello acuden a mi memoria los señalamientos de Eduardo Menéndez (1972) respecto de que fue necesario que el racismo se aplicara por blancos hacia blancos, tal cual sucedió en el Holocausto Judío, para que fuera denunciado con una fuerza y una convicción de la que no fue objeto el racismo hacia indígenas y negros. Pareciera que tuvo que haber una víctima fatal no indígena para que las voces se levantaran masivamente y el rostro de Santiago Maldonado recorriera el mundo.

El día 23 de noviembre de 2017 nos sorprendió otra violenta represión en la zona del Lago Mascaradi que tuvo como consecuencia otra víctima fatal: Rafael Nahuel. Ello ha profundizado enormemente las denuncias y las movilizaciones que han sido documentadas en las redes sociales a través de audios y videos así como de textos que ponen en evidencia la gravedad de los sucesos represivos. A continuación, coloco un texto recibido en la última semana de noviembre por redes sociales y que actualiza datos que en su momento nuestro equipo de investigación relevó:

*Para no olvidar...algunos de los originarios y campesinos
asesinados en los últimos años, siempre por el territorio,
siempre a manos de fuerzas de seguridad o guardias blan-
cas, muchas veces bajo la máscara de “accidentes”, siempre
en defensa de los terratenientes y empresarios:
- Javier Chocobar (12 de octubre 2009) diaguaita de Los*

Chuschagasta Tucumán, asesinado por 2 ex policías terratenientes su comunidad.

- Roberto López (23 noviembre 2010) qom de Potae Napcna Navogoh, Formosa, asesinado durante represión de la policía y gendarmería de la ruta 86.

- Mario López (noviembre 2010) pilagá de Formosa, atropellado por un gendarme.

- Cristian Ferreyra (noviembre 2011) lule-vilela de Santiago del Estero, baleado en su casa mientras intentaba resistir un desalojo.

- Florentín Díaz (mayo 2013) qom de Chaco, miembro de la Organización Toba Qompi, asesinado por la policía en desalojo de ruta 95.

- Miguel Galván (octubre 2012) Santiago del Estero, asesinado por un sicario de la empresa agropecuaria LAPAZ SA.

- Celestina Jara y Lila Coyipé (Abuela y nieta - 2013) qom de La Primavera, Formosa, embestidas por el auto del gendarme Walter Cardozo. Ricardo Coyipé que sobrevivió declaró que fue a propósito, porque lejos de auxiliarlos, les gritó "indios de mierda".

- Emilio Canaviri Alvarez, Rosemari Chura Puña y Bernardino Salgueiro (7 de diciembre 2010) asesinados en la represión de desalojo al Parque Indoamericano, CABA, llevada a cabo en conjunto por la Policía Metropolitana y la Federal.

- Sandra Ely Juárez (marzo 2010) Santiago del Estero, murió de un paro cardíaco tratando de frenar una topadora de la empresa Namuncurá SA que intentaba desmontar, en medio de una brutal represión parapolicial.

- Juan Daniel Asijak (enero 2013) qom de La Primavera, sobrino de Félix Díaz, murió en un dudoso accidente de tránsito, la autopsia reveló golpes en su cabeza.

- Ariel Farfán, Juan José Velazquez y Félix Reyes (junio 2011) integrantes de la Corriente Clasista y Combativa, asesinados cuando reclamaban por tierras en un predio del Ingenio Ledesma.

- Mártires López (junio 2011), dirigente qom de la unión campesina del Chaco, murió en dudoso accidente mientras viajaba en su moto. Se produjo una semana después de un acuerdo con el gobierno para garantizar tierras y maquinarias.

- Maximiliano Pelayo (junio 2013) qom de Chaco, asesinado por la espalda por la policía provincial.

- Norma Artaza (12 de diciembre de 2014) y Esteban Medina (3 de enero de 2015), qom de Potae Napcna Navogoh, murieron en circunstancias dudosas a la vera de la ruta 86 en la zona del conflicto territorial con familias criollas.

- Aldo Javier Camachi (2014) qom de Potae Napocna Navogoh, Formosa, murió atropellado, la comunidad denuncia que no se trató de un accidente.
- Miguel Fernández y Néstor Patricio (2012) qom de Chaco, aparecieron ahogados tras escapar de la policía.
- Elías Jara (agosto 2014), qom de Potae Napcna Navogoh, Formosa, murió a causa de las heridas provocadas en la represión de la Ruta 86 (nunca fueron atendidas).
- Santiago Maldonado (agosto 2017) desaparecido y muerto tras la represión de la gendarmería cuando se solidarizaba con Pu Lof en resistencia Cushamen.
- Rafael Nahuel (noviembre 2017), mapuche de Río Negro, asesinado por la prefectura después del desalojo en la Lof Lafken Winkul Mapu (Del Muro de Pintada azul).

Efectivamente estos datos coinciden con los obtenidos a lo largo de nuestra investigación, en el trabajo de campo y a través de los vínculos que nos unen a referentes del campo indígena (Tamagno et al., 2005). En Tamagno (2008) alertamos sobre los obstáculos para que la Ley 26.160/2006 se convierta en un instrumento para la reparación histórica respecto de las tierras indígenas y en Tamagno (2012; 2013; 2014) denunciemos varios de los casos de represión que tuvieron como resultado víctimas fatales. En el Panel *Memorias, territorialidades y conflictos en el Chaco Argentino*, organizado por Carolina Maidana en el marco del Congreso Internacional de la Asociación Argentina de Estudios Canadienses, Córdoba, Argentina, 2011, se denunciaron los constantes controles, rastrillajes, hostigamientos y amenazas que asolan a las poblaciones que luchan por las defensas de sus derechos y que resisten al violento avance de los agro-negocios con la complicidad del poder político y judicial. En el mismo año 2011 en la Mesa Redonda “*Políticas indigenistas en Argentina, alcances y límites. Demandas, luchas, represiones y nuevas configuraciones etnopolíticas*”,⁷ la exposición de Josefina Racedo fue acompañada por una colega que analizó particularmente la represión en Chuschagasta.

Por ello nos parece sumamente preocupante que tanto representantes del gobierno nacional, como parte de la población que denuncia las demandas de un sector del pueblo mapuche como “violentas”, no asuman como violencia la expropiación que desde la conquista y colonización avanza hasta nuestros días sin solución de continuidad a través del corrimiento de alambrados, de desalojos forzados y de dudosas ventas a extranjeros como los Benetton y Lewis convertidos en verdaderos dueños de la Patagonia. En lo que pode-

⁷ Ver Tamagno 2013.

mos considerar un franco retroceso se niega la necesidad de una reparación histórica que se pone de manifiesto tanto en el Artículo 75, Inciso 17 de la Constitución Nacional como en la Ley 26.160/2006. Se niega la posibilidad de reconocer que las tierras por las cuales lucha el pueblo mapuche y otros pueblos indígenas de nuestro país constituyen territorios significativos de valor material y simbólico, que albergan la vida y posibilitan la existencia colectiva comunitaria (Maidana, 2012; 2017) oponiéndose cotidianamente a la lógica individualizante del capital que avanza sin miramientos desplazando pueblos y violentando la naturaleza. Al mismo tiempo vuelven a aparecer con una virulencia propia de quien se siente dueño de la verdad, aquellos que erigiéndose en *censores de la indianidad* (Tamagno, 1991) se atribuyen el derecho de juzgar y dictaminar respecto de los referentes indígenas, si son o no son indígenas, si son argentinos o si son chilenos.

Es imprescindible entonces pensar estos acontecimientos en su dimensión histórica, reconociendo la lucha del pueblo mapuche como una respuesta a las expropiaciones, los arrinconamientos y la explotación sufrida por los pueblos indígenas desde la conquista y colonización; reconociendo que la lucha actual del pueblo mapuche sintetiza una larga experiencia de expropiación que comenzó con la acumulación originaria de capital (tierra) durante la llamada eufemísticamente “Campaña del Desierto”, que posibilitó los emprendimientos de cría de ganado ovino; que se continuó con la radicación de represas hidroeléctricas cuyo desenvolvimiento e impacto sobre la población indígena y el ambiente fue estudiado con minuciosidad y denunciado por las investigaciones de Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (1991); con la compra en la década de 1990 de tierras por Benetton, quien posee alrededor de un millón de hectáreas para la producción de lana; con el avance de proyectos de desarrollo turístico estudiados y denunciados por los mismos autores (Balazote y Radovich, 2009). No puedo dejar de recordar en este contexto la claridad y la crudeza con que la película *Gerónima* (1986), dirigida por Raúl Tosso sobre el argumento de Jorge Pellegrini, muestra la situación del pueblo mapuche a través de un caso real llevado al cine.⁸ Cabe destacar además la labor incesante de Luisa Calcumil, protagonista de dicha película, quien a través de sus canciones y de sus representaciones actorales llama constantemente a la reflexión sobre la situación del pueblo mapuche al que pertenece.

8 En pleno exilio interno durante el año 1975 vivimos con mi esposo, en ese entonces maestro, en la Escuela de Ramón Castro, Provincia de Neuquén, Argentina, observando más de una situación semejante a la presentada en *Gerónima*.

Pensar estos sucesos en términos estructurales nos permite saber que es el interés por continuar con la expropiación y el arrinconamiento y el saber que los pueblos indígenas no cesarán en sus luchas ante los avances de los extractivismos, lo que genera la violencia, la descalificación, la represión y la judicialización de la protesta, cuestiones todas ellas que violan los derechos considerados en el Convenio 169 de la OIT (aprobado por la Ley Nacional 24.071) y de la Constitución Nacional que en su Artículo 75 Inciso 17 se refiere a la preexistencia de los pueblos indígenas.

A modo de reflexión final

Propongo entonces que prevalezca una mirada antropológica que no desestime el análisis estructural y que al mismo tiempo se detenga en la observación de todos aquellos momentos del devenir de los pueblos indígenas en los que emerja la impugnación a las relaciones de poder impuestas desde la hegemonía en todas sus formas; de todos aquellos momentos en los que se coloque en entredicho o se dude del “pensamiento único”; en los que aparezcan posibles búsquedas de autonomía por parte de los oprimidos; en los que aparezcan, aunque más no sea atisbos, de la *lógica de la reciprocidad* que no ha sido obturada totalmente y que, aunque subsumida, pugna por aparecer y a veces lo logra, oponiéndose a la perversa *lógica del capital*.

Tal vez –y proyectando esto más allá de la antropología que se ocupa de los pueblos indígenas– pensar en la necesidad de rescatar la reciprocidad que nos caracteriza como humanos y que el capitalismo niega y reprime sea una interesante posibilidad para la etnografía. Analizar las situaciones objeto de estudio como parte de un campo de tensión entre la lógica de la competencia por un lado y la lógica de la reciprocidad por el otro, nos permitirá tal vez ver más allá de ese pensamiento único que se funda en el individualismo y en la competencia, que no deja lugar a la esperanza y que posiblemente sea una de las causas del malestar que tratamos de dilucidar en este debate. Analizar nuestras propias investigaciones etnográficas pensándolas en términos no solo socioantropológicos, sino también filosóficos posibilitará quizás “ver” lo que quienes reducen lo observado a una cuestión cultural “no ven”, porque “no lo pueden ver” o porque “no lo quieren ver”. Posibilitará avanzar críticamente sobre los regímenes de verdad (Foucault, 2014) que no permiten ver

más allá de las lentes distorsionadoras imprescindibles para la legitimación de la hegemonía. Posibilitará reconocer la existencia de lógicas alternas para pensarlas no como ininteligibles que producen equívocos en la producción de conocimiento antropológico,⁹ sino por el contrario, como argumentaciones alternas a cuestiones humanas universales como el sentido de la vida, de la muerte y de las relaciones de los humanos entre sí y de estos con la naturaleza.¹⁰ Argumentaciones que se ponen en juego y se resignifican frente a situaciones compartidas, ya que más allá de las diversidades que componen el género humano vivimos en un mismo tiempo, acosados por las mismas imposiciones y presionados por las condiciones estructurales que hacen que nuestras vidas ya sea por propia voluntad o por obligación, se subsuman de una manera u otra y en grados sumamente disimiles a las leyes de la sociedad de mercado. Una sociedad de mercado que pretende regir el mundo de modo absoluto y nos obliga a caminar o pretende que caminemos en un único sentido.

Por qué no pensar entonces –como un modo de superar el malestar de “no haber dado o no estar dando respuestas satisfactorias”– en una etnografía que, así como otrora y más allá de sus tensiones contribuyó a reconocer y valorar la diversidad humana, pueda hoy recobrar sus potencialidades y contribuir a encontrar una salida a una humanidad que, entrampada en sus violencias, parece no encontrarla. Una etnografía que rescate los saberes, los sueños y las utopías de aquellos a los que consideramos “otros” y que no son tan “otros”. Una etnografía que entienda el trabajo intelectual como un campo de diálogo entre propuestas alternas de sociedad¹¹ y que contribuya

9 Ver el capítulo de Florencia Tola en el cual se da una reflexión crítica interesante sobre este tópico.

10 El capítulo de Julieta Gaztañaga, en este mismo libro, se refiere a ello cuando alude al giro ontológico presente en la reflexión crítica que realiza Graeber (2015) ante la postura de Viveiros de Castro (2015). Frente a la postura que plantea que debemos desnaturalizar “nuestras” categorías para comprender las de “aquellos” con quienes trabajamos, Graeber sugiere que ninguna alteridad es radical y que recurrir a conceptos “exóticos” vale para reexaminar nuestros supuestos y decir algo nuevo sobre “todos” los seres humanos.

11 Valeria Hernández, en coincidencia con esto, refiere en el capítulo “Postura antropológica en tiempos de tecnociencia y espectáculo” la necesidad de una etnografía cuyo objetivo debiera ser inscribir su práctica en las problemáticas del mundo contemporáneo para convertirla en un potente analizador de sus órdenes de verdad y poder. Convergencia significativa con lo que desde nuestra línea de investigación “Identidad, etnicidad, indígenas en ciudad”, desarrollada en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata hemos caracterizado como “producción de conocimiento conjunto” con los referentes indígenas

a poner al descubierto los saberes, los sueños, las utopías y por qué no los padeceres¹² de aquellos que demandan una existencia digna, de aquellos que han sido privados de los derechos que como humanos les conciernen, de aquellos que de tanto en tanto, a lo largo de la historia, “dicen basta y echan a andar”.

con los cuales hemos trabajado (ver <https://extensionistas.unlp.edu.ar/extensionistas/jovenes-qom-historias-y-memorias-14893> y <https://www.defensorba.org.ar/contenido/protocolo-de-actuaci>)

- 12 En la producción de nuestro equipo de investigación centrada en el análisis de las formas organizativas de indígenas migrantes a las grandes ciudades hemos hecho, en más de una ocasión, referencia al dolor que ha atravesado su existencia. El trabajo de María Epele en este libro, trata especialmente de “escribir el padecer” iluminando su propuesta a partir del análisis del testimonio de una migrante pobre en la ciudad.

Referencias bibliográficas

- Agüero, O. (1996). El pensamiento indígena en América Latina. En O. Agüero y H. Cerruti Goldberg (comps.), *Utopía y nuestra América*. Quito: Abya Yala.
- Balazote, A. y Radovich, J. C. (2009). Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche. En Tamagno, L. (comp.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Editorial Porrúa – INAH.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1969). *La historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza.
- Briones, C. (2008). La nación Argentina de cien en cien: de criollos a blancos y blancos a mestizos. En J. Nun y A. Grimson (comps.), *Nación y Diversidad. Territorios Identidades y Federalismos*. Buenos Aires: Editorial Edhasa.
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Carrasco, A., Sánchez, N. y Tamagno, L. (2012). *Modelo agrícola e impacto socio-ambiental en Argentina: monocultivo y agronegocios*. Montevideo-La Plata: Edit. Comité de Medio Ambiente AUGM (Asociación de Universidades Grupo Montevideo)-Univ. de La Plata. Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/24722/Documento_completo_.pdf?sequence=3&isAllowed=y
- Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra. Prefacio de Jean-Paul Sartre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Godelier, M. (1978). *Antropología Económica*. Barcelona: Anagrama.
- Gordillo, G. (1994). La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del Oeste de Formosa. *Cuadernos del INAPL*, 15, 53-82.
- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying "reality". A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2):1-41.
- Menéndez, E. (1972). Racismo, colonialismo y violencia científica. *Revista Transformaciones*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Maidana, C. (2012). *Migrantes toba (qom). Procesos de territorialización y construcción de identidades*. La Plata: SEDICI-UNLP.
- Maidana, C. (2017). De la espesura del monte a la densidad de la ciudad: Migraciones indígenas y territorialidad. En S. Braticovic, A. Rascovan y C. Tommei (comps.) *Bordes, límites, frentes e interfaces. Algunos aportes sobre la cuestión de las fronteras*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
- Quijano, A. (2017). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. En Calderon, F. (comp.), *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171201045139/Imagenes_desconocidas.pdf
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Racedo, J. (2016). *Crítica a la vida cotidiana en comunidades campesinas. Doña Rosa una mujer del Noroeste Argentino*. Buenos Aires: Ediciones Cinco.
- Radovich, J. C. y Balazote, A. (1991). La etnicidad mapuche en un contexto de relocalización: la represa de Piedra del Águila. *América Indígena* LI(1), 277-319.
- Sahlins, M. (1997). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Ediciones Akal.
- Tamagno, L. (1984). *Nordestinos experiencing Sao Paulo: Time, Space and Identity in relation to internal migration*, M.A. Thesis, Department of Cultural Anthropology, University of Upsala, Suecia.
- Tamagno, L. (1986). Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires. Su articulación social. *Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Tamagno, L. (1991). La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad. *América Indígena* LI(1), 123-152.
- Tamagno, L. (1996). Legislación indígena. Dificultades para su reglamentación. El caso de la Provincia de Buenos Aires. En Varese, S. (coord.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Tamagno, L. (2001). "NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA" *Los toba en la casa del hombre blanco*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Tamagno, L. (2008). "Diversidad/desigualdad en el espacio nacional. Negación-Ocultamiento-Racismo-Violencia". Comentarios sobre la ponencia de Claudia Briones. En J. Nun y A. Grimson (comps.), *Nación y Diversidad. Territorios Identidades y Federalismos*. Buenos Aires: Editorial Edhasa.

- Tamagno, L. (2012). Modelo agrícola. Pueblos indígenas y pequeños productores. En A. Carrasco, N. Sánchez y L. Tamagno (comps.), *Modelo agrícola e impacto socio-ambiental en Argentina: monocultivo y agronegocios*. Montevideo-La Plata: Edit. Comité de Medio Ambiente AUGM (Asociación de Universidades Grupo Montevideo)-Univ. de La Plata. Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/24722/Documento_completo_.pdf?sequence=3&isAllowed=y
- Tamagno, L. (2013). Políticas indigenistas en Argentina, alcances y límites. Demandas, luchas, represiones y nuevas configuraciones etnopolíticas. *Runa*, 34(1), 9-12. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/issue/view/41/showToc>
- Tamagno, L. (2014). Políticas indigenistas hoy. Un “nuevo parto” de la antropología. En H. H. Trinchero; L. Campos Muñoz y S. Valverde (comps.), *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras: tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Tamagno, L. (2017). *Jóvenes Qom. Historias y Memorias. Entrevista*. Recuperado de http://www.extensionistas.unlp.edu.ar/articulo/2017/9/1/jovenes_qom_historias_y_memorias
- Tamagno, L., García, S. M., Ibañez, M. A., Maidana, C., Alaniz, M. y Solari Paz, V. (2005). Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria. *Revista Argentina de sociología*, III(5): 206-222.
- Tamagno, L. y Maffia, M. (2014). *Indígenas, Africanos y Afrodescendientes. Convergencias, divergencias y desafíos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Tamagno, L. et al. (2017). *Protocolo de Actuación para organismos gubernamentales de la Provincia de Buenos Aires que reciben demandas de personas, comunidades y pueblos indígenas por la efectivización de sus derechos*. Recuperado de <https://www.defensorba.org.ar/contenido/protocolo-de-actuaci>
- Viveiros de Castro, E. (2015). “Who’s afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate”. *Cambridge Anthropology*, 33(1): 2-17.
- Worsley, P. (1966). *El tercer mundo*. Madrid: Siglo XXI.

De malestares, búsquedas y algunas propuestas en torno a la antropología colaborativa

María Inés Fernández Álvarez

Las reflexiones volcadas en este texto surgen de una trayectoria de investigación que ha estado marcada por el vínculo con organizaciones sociales, imprimiendo tonalidades específicas a la manera en que es posible (y deseable) hacer etnografía. Como antropóloga abocada al estudio de organizaciones que forman parte de lo que la literatura llama “sectores populares”, mis preocupaciones -malestares podríamos llamarlos a la luz del título del documento convocante al encuentro que dio origen a este libro- han energizado mi reflexión en dos direcciones. De un lado, la búsqueda nada sencilla por llevar adelante una práctica de investigación que reconoce el carácter colaborativo del conocimiento que producimos. Del otro, la necesidad de encontrar herramientas analíticas que nos permitan contornear una mirada que interroga los procesos políticos que hacen el objeto de mi investigación a partir del binomio éxito/fracaso. En este texto me propongo trazar un puente entre ambas preocupaciones, interrogando en el primer caso la idea de compromiso y en el segundo la de proceso, nociones que a mi entender se han vuelto rutinizadas al punto de quedar desdibujadas.

En relación con la búsqueda por llevar adelante una práctica de investigación colaborativa, me interesa anticipar que este calificativo implica para mí asumir un posicionamiento que es a la vez ético, metodológico y político. Esta afirmación parte de reconocer que, si bien la etnografía supone siempre alguna forma de colaboración necesaria a la producción de conocimiento, esto último no es sinónimo de asumir que la elaboración conceptual desarrollada a partir de un enfoque etnográfico sea una producción conjunta construida en el diálogo con aquellos y aquellas a quienes damos el estatus de interlocutores. Pero, sobre todo, y este es el punto que me interesa destacar aquí en función

de la reflexión que me propongo desarrollar en este texto, mi posicionamiento busca reconocernos en un lugar de paridad intelectual, es decir, afirmar su condición de productores de conocimiento teórico. Este señalamiento apunta más a explorar formas de textualización que hagan explícita esta condición y menos con formas de coautoría con las que las metodologías colaborativas suelen estar asociadas –aun cuando estas últimas puedan resultar muchas veces experiencias sumamente ricas–.

En relación con este primer punto, me interesa particularmente abrir una reflexión sobre la idea de compromiso en la medida en que a mi entender esta idea se ha convertido hoy en una categoría tan presente como laxa que cobra la mayoría de las veces forma de posicionamiento antes que práctica concreta. Y al hacerlo amenaza con volverse rutinizado en una lógica que requiere ser discutida incluyendo los espacios y formatos institucionales disponibles que los habilitan, promueven o constriñen. Me atrevo a decir, incluso, que esta rutinización sobre los modos en que se entiende el compromiso incluye no solo las prácticas, lógicas, formatos disponibles en el mundo que se define como “académico”, sino también aquel que se define como “militante”. Mi intención aquí es preguntarnos a qué estamos llamando compromiso, atrevernos a interrogar las lógicas y sentidos naturalizados en torno a cómo y qué nos referimos cuando apelamos a esta categoría para (re)pensar su potencialidad en el desarrollo de una antropología colaborativa.

En relación al segundo, la necesidad de encontrar herramientas analíticas que nos permitan tomar distancia de miradas normativas sobre los procesos políticos en términos de sus éxitos o fracasos, en mi trabajo reciente he señalado que esto supone un análisis de dichos procesos desde una lógica secuencial agregativa a partir de un horizonte prefigurado. Esta mirada pondera y evalúa resultados en lugar de aprender de aquello que se produce creativamente en el hacer cotidiano, en el transcurrir de esos procesos. Trazando un paralelismo con lo antes señalado, vale la pena reflexionar sobre la noción de proceso y en qué medida esta idea se ha tornado también una noción rutinizada integrando, junto con la de compromiso, la lista de términos “políticamente correctos” dentro de nuestro léxico antropológico.

Ahora bien, como en el caso previo esta preocupación por los resultados tampoco es patrimonio del “mundo académico”. Por el contrario, para los militantes y las militantes y dirigentes sociales con quienes me he vinculado mostrar *logros* resulta fundamental. De ahí mi interés en este texto por abrir un puen-

te entre ambas cuestiones. Puente que, en definitiva, remite a una pregunta más amplia acerca de las posibilidades y formatos a partir de los que nuestros esfuerzos investigativos sean capaces de confluir con las preocupaciones de aquellos y aquellas con quienes las llevamos adelante. En particular me interesa pensar cómo y desde dónde es posible trazar esos puentes al hacer etnografía.

Con este objetivo recupero reflexiones que en los últimos años he venido desarrollando en torno a estas dos preocupaciones a partir de mi labor con organizaciones sociales a la luz del trabajo de campo que comencé en septiembre de 2015, acompañando a cooperativas de “trabajadores del espacio público” (vendedores ambulantes y feriantes, principalmente) que integran la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP). Muy sintéticamente diré que la CTEP se formó en el año 2011 a partir de la confluencia de un heterogéneo conjunto de organizaciones sociales y políticas, muchas de las cuales tienen una prolongada trayectoria que se extiende al menos a los años noventa.¹ La Confederación se define como una herramienta gremial, entendiendo por trabajadores de la “economía popular” a quienes quedaron fuera del mercado de empleo y “se inventaron el trabajo para sobrevivir”.² De manera sintética, para esta organización la economía popular constituye “(...) un sector de la clase trabajadora sin derechos laborales ni patrón (...)”, que lejos de definir “otra economía” resulta “(...) una expresión de una economía global de mercado con la que tiene múltiples puntos de conexión” (Pérsico y Grabois, 2014). Por tanto, “economía popular” es para la CTEP una categoría reivindicativa que busca unificar una población heterogénea, habitualmente definida como “informal”, “precaria”, “externalizada” o “de subsistencia” y que algunos autores denominan “vidas sin salario” (Denning, 2011). Desde esta perspectiva coloca en primer plano dos atributos de esta población sobre la base de los cuales construyen sus demandas y hacen política: el reconocimiento de esta población como trabajadores y la ausencia de garantías sobre el conjunto de derechos que caracterizan el empleo “formal” o “en relación de

1 Entre las organizaciones que participaron del acto por su fundación a mediados del año 2011 y siguen formando parte de la CTEP se encontraban el Movimiento Evita y el Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE). Posteriormente se sumaron otras organizaciones como el Movimiento Nacional Campesino Indígena, la Dignidad, el Frente Popular Darío Santillán, la Organización Social los Pibes y Política, el Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas y más recientemente Seamos Libres, Patria Grande o La Garganta Poderosa.

2 En esta dirección cabe mencionar que el 9 de diciembre de 2015, el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación (MTEySS) otorgó a la CTEP la personería social mediante la Resolución 1727/15.

dependencia”: obra social, aportes previsionales, licencias, accidentes de trabajo, asignaciones familiares, etc., que en la Argentina sentaron las bases de la “ciudadanía social”. En tanto sindicato y siguiendo la lógica del movimiento obrero en nuestro país, la CTEP se organiza por ramas según actividad laboral con el objetivo de unificar demandas y objetivos comunes a cada sector ocupacional. Así, los vendedores ambulantes, feriantes, cuidacoches, etc., constituyen la rama de trabajadores de los espacios públicos.

Primer malestar: sobre la forma en que calificamos el conocimiento de nuestros “otros”

Hace algunos años elaboramos un artículo junto a Sebastián Carenzo en el que, recuperando la noción de “coteorización” propuesta por la antropóloga Joanne Rappaport (2007) y a la luz de nuestra experiencia con una cooperativa de cartoneros del Gran Buenos Aires, reflexionamos sobre la necesidad de abandonar nuestra habitual forma de pensar el trabajo de campo como un espacio de producción de datos para considerarlo como un ámbito de producción conceptual conjunta (Fernández Álvarez y Carenzo, 2012). Siguiendo la propuesta de la autora, la noción de coteorización implica reconceptualizar la experiencia vincular del trabajo de campo como un espacio de creación teórico, desplazando para ello el eje del debate sobre la autoridad etnográfica que la antropología posmoderna había ubicado en el espacio de la etnografía como escritura. Este planteo cobró relevancia en el marco de una reflexión más amplia que me interesa señalar en función de la discusión que propongo en este texto, respecto de las contribuciones realizadas por la crítica cultural desarrollada en centros académicos norteamericanos, pero con gran acogida en nuestras latitudes. Como fue señalado por otros autores (Hale, 2006), la crítica cultural trajo con ella una antropología comprometida mucho más sensible a cuestiones de autoría textual que a replantear los términos y condiciones de nuestro involucramiento en las causas que como antropólogas y antropólogos acompañamos. O dicho en otros términos, una antropología en la que el compromiso quedó ubicado en el espacio de la escritura, más que en asumir formas encarnadas de vincularse en el trabajo de campo. Tomando en cuenta este señalamiento, podríamos decir que de alguna manera se hizo eco y contribuyó a profundizar una suerte de separación tácita entre producción académica y práctica militante sumamente presente en nuestros trabajos de investigación, según la cual la segunda no debería contaminar a la primera a riesgo de que esta perdiera capacidad crítica. Como resultado

acompañar, estudiar y comprometernos no son términos-prácticas isomorfas ni convergentes, sino más bien contrapuestos o en el mejor de los casos en paralelo.

Abro un paréntesis para señalar que esta reflexión fue impulsada por un conjunto de antropólogos y antropólogas norteamericanas como es el caso de Rappoport o de Charles Hale a quienes hay que agregarlas contribuciones de Lynn Stephen (2013), entre otras, que desarrollaron trabajo de campo en América Latina con organizaciones sindicales o movimientos indígenas y afrodescendientes en lugares como la costa pacífica colombiana, Oaxaca y Chiapas. Así, entraron en diálogo con colegas de la región, como es el caso de Luis Guillermo Vasco Uribe, con comunidades de Misak en Colombia y a través de estas con una tradición latinoamericana crítica que se desarrolló al calor de los movimientos emancipatorios y revolucionarios de los años setenta en dicho país u otros como la Argentina y Brasil. Estoy haciendo referencia a la obra de autores como Orlando Fals-Borda, impulsor de la *Investigación-Acción Participativa* en Colombia, la *Educación Popular* de Paulo Freire en Brasil e incluso la *Antropología Social de Apoyo* que Adolfo Colombres desarrolló inicialmente en la Argentina y luego en México ya como exiliado. Esta producción que quedó relegada en el diseño curricular universitario en antropología en nuestro país tiene fuerte presencia en espacios de formación política y pedagógicos por los que transitan las personas con las que me he vinculado en mi trabajo de campo, con algunas de las cuales están sumamente familiarizados como es el caso de la educación popular.

Cierro el paréntesis señalando que colocar la cuestión de la colaboración en el centro de nuestra práctica etnográfica al hacer investigación con organizaciones sociales deviene una cuestión crucial en tanto nos permite explicitar una tensión inherente a este vínculo que focaliza en el estatus asignado a estas “otras” y a estos “otros” en la dinámica de producción de conocimiento. Lejos de representar un mero ejercicio intelectual, esta reflexión constituye una cuestión de suma importancia en el trabajo de campo con estas organizaciones en tanto supone desarrollar nuestra investigación en un contexto en que aquellos a los que llamamos “interlocutores” poseen un alto nivel de formación política y la relación con “la universidad” o “los académicos” evidencia, en general, una rica historia de antecedentes, aunque jalonada por amargos desencuentros.

Volviendo sobre mi planteo, en el texto al que hago referencia (Fernández Álvarez y Carenzo, 2012) afirmamos la necesidad de repensar el modo en que conceptualizamos la idea de extrañamiento en tanto procedimiento intrínseco al quehacer antropológico distinguiendo entre una modalidad que llamamos “ontológica” -que establece una distancia afectiva, política, profesional, etc.- de otra que llamamos “metodológica” -que habilita la reflexión crítica-. De manera un tanto provocativa, nuestra propuesta buscaba interrogar la noción de extrañamiento abriendo la posibilidad a pensar que desdibujar las distancias afectivas, políticas, profesionales con quienes llevamos adelante nuestras investigaciones no impide *per se* el desarrollo de una reflexión crítica. En sentido inverso, esta última no requiere necesariamente establecer distancias, lo que para nosotros y nosotras equivale a afirmar que es posible y deseable hacer investigación allí donde construimos compromisos menos como enunciados o posicionamientos y más como una práctica encarnada en acciones concretas que suponen involucrarnos afectiva, política y profesionalmente. En este sentido podemos decir que animarnos a tomar distancia de una forma ontológica de extrañamiento, según la cual el involucramiento contaminaría nuestra capacidad de producir conocimiento crítico, implicó dejarnos afectar en el sentido que Favret-Saada (1990) da a este término. Además, este dejarnos afectar habilitó una práctica de colaboración donde la producción de conocimiento pasa por cuestiones que, siguiendo el planteo de la autora, ponderan la experiencia sensorial, la corporalidad y las emociones por sobre las representaciones, no solo en relación con aquello que observamos y como lo traducimos en nuestros textos, sino también de cómo conocemos.

Para ilustrar esta cuestión introduzco a continuación una escena de campo con la Cooperativa Vendedores Unidos del Tren San Martín conformada formalmente como tal en agosto de 2014. Los vendedores y vendedoras del tren tienen una organización sumamente estructurada con códigos y reglas -“códigos de vida” para usar sus términos- que organizan tanto el espacio como los ritmos, dinámicas y relaciones de trabajo dentro de las que cobran centralidad las relaciones de parentesco. Son estos vínculos los que organizan desde la posibilidad misma de trabajar hasta la forma de utilizar el espacio y desarrollar la actividad, incluyendo la circulación de saberes respecto de la venta en sí misma (aprender a qué horas es mejor salir a vender, dónde comprar y guardar la mercadería, la forma de vincularse con los guardas y fuerzas de seguridad, etc.). A esta centralidad de las relaciones de parentesco hay que agregar la forma en que la idea de familia es movilizada para hablar de las relaciones que se tejen entre ellas y ellos. “Nosotros somos una familia”

suelen enfatizar al hablar de su agrupación. Y esta afirmación tiene la intención de remarcar las relaciones de parentesco a las que hice referencia previamente y a la vez “los códigos de vida” que fueron creando para hacer frente a las situaciones de violencia sistemática con las fuerzas de seguridad y los funcionarios públicos (decomisos, persecuciones, detenciones), desarrollando prácticas de cuidado colectivas que incluyeron la conformación de la cooperativa. Resulta pues evidente que la noción de familia abarca y sobrepasa vínculos “biológicos” para incluir relaciones de amistad y convivencia forjadas en el tren. Más aun, “el fierro” –para usar los términos que mis interlocutores prefieren a la hora de hablar del tren- puede ser pensado como sustancia del parentesco como espacio (relacional) que forja, crea y (re)define vínculos de parentesco (Fernández Álvarez, 2018). Particularmente impactante en este sentido fue para mí la forma en que las vendedoras y los vendedores relacionaron accidentes en el tren que dejaron marcas corporales o dieron muerte a un compañero. Narraciones incluidas como parte de un relato en el que describía la manera en que, cuando chicos, se divertían saltando de un tren a otro, hacían apuestas respecto de la capacidad para subir al tren cuando ya estaba en movimiento o sobre quién lograba subir más tarde cuando ya había arrancado. Estas narraciones me invitaron a pensar en el tren, o más bien “el fierro”, como materia que se proyecta en los cuerpos mutilados definiendo un vínculo de continuidad corporizado en la producción de relaciones familiares que tiene presencia en las muertes de los que ya no están, pero también renueva prácticas de cuidado y organización colectiva.

Fue de hecho en un viaje en el tren donde comprendí plenamente la profundidad de ese vínculo con “el fierro” que los produce como personas. Una mañana nos encontramos con Silvia Palmieri -referente de la agrupación- en la estación Chacarita ubicada en el centro de la Ciudad de Buenos Aires, ya que ella venía de hacer unas compras en “capital” con su tía para viajar juntas rumbo a la localidad de San Miguel a una reunión con “las mujeres de fierro” a la que me había invitado a sumarme. Nos ubicamos en el furgón, un vagón sin asientos destinado a quienes se trasladan con su bicicleta o llevan grandes bultos, donde eligen viajar los vendedores cuando no están trabajando. Al rato de andar, la tía le preguntó a Silvia en qué estación estábamos. Sin dudar, le respondió que nos encontrábamos llegando a El Palomar. “Yo te puedo decir dónde estoy por cómo se mueven los rieles, por el ruido de las piedras, porque como siento el movimiento en las piernas”, afirmó a continuación. Pasando la mano derecha sobre su brazo izquierdo agregó: “el fierro está en mi sangre, es parte de mí”. Me atreví entonces a compartir con ella las ideas

que venía pensando sobre el tren y la relación con el cuerpo. Sonriendo y sin decirme nada Silvia se fundió conmigo en un abrazo.

A diferencia de otras denominaciones como “etnografía militante” o “activista”, la idea de colaboración supone como punto de partida cierta forma de exterioridad que afirma y pone en discusión.³ La afirma, en la medida en que implica reconocer que el compromiso no está dado de antemano sino que es el producto del encuentro de sujetos que provienen de espacios con lógicas y dinámicas específicas, incluso cuando en la práctica concreta puedan yuxtaponerse.⁴ Al mismo tiempo, esa exterioridad se pone en discusión en tanto muchas veces esa colaboración nos transforma convirtiéndonos en militantes de causas que no esperábamos abrazar. Este ha sido para mí el caso de acompañar a las cooperativas de trabajadores de los espacios públicos que integran la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP). Valga en consecuencia repensar la idea misma de colaboración para ponderar cómo esta práctica implica borrar, al menos situacionalmente, estas fronteras. En este camino, sin duda, una de las apuestas más significativas y a la vez más desafiantes ha sido revisar la centralidad que tiene en nuestra práctica el registro textual e incluso la palabra hablada, “testimonial”, para estar más atenta a la comunicación no-verbal (la corporalidad, los gestos, las emociones). No solo en el contexto etnográfico atendiendo a la forma de ponderación de este registro por parte de nuestros interlocutores, sino también en la búsqueda por encontrar caminos que permitan discutir los resultados de este trabajo a partir de estrategias que la producción escrita no habilita, dando lugar al registro audiovisual que incluye lenguajes no-verbales de expresión. Este ha sido, por ejemplo, parte del trabajo realizado en el equipo que coordino y con otros colegas⁵ en el que desarrollamos de manera conjunta contenidos y herramientas audiovisuales destinadas a fortalecer prácticas de autoformación en las cooperativas con las que trabajamos. Como fue

3 No es intención de este texto discutir con prácticas de investigación que se definen en estos términos, sino por el contrario reconocer las diferencias para reflexionar respecto de lo que implican en términos de las formas en que se piensa y practica el compromiso..

4 Estoy haciendo referencia concretamente a la forma en que como investigadores formamos parte de instituciones con determinadas formas de validación acerca del conocimiento que producimos.

5 En particular hago referencia a la labor realizada en el marco del Proyecto “Caja de herramientas audiovisuales interactivas para la autoformación en cooperativas y otras experiencias de gestión colectiva del trabajo”, Programa de Educación en Cooperativismo y Economía Social-Secretaría de Políticas Universitarias, bajo la dirección de Sebastián Carenzo. Esta labor se prolongó en el trabajo realizado en el marco de proyectos UBANEX desarrollados en la Fac. de Filosofía y Letras (UBA) bajo mi dirección desde el año 2016.

señalado por otros autores, la utilización de herramientas audiovisuales resulta de especial relevancia en el desarrollo de experiencias colaborativas de investigación (Leyva Solano, 2011; Kohler, 2010) en tanto facilita el desarrollo de instancias conjuntas de reflexión y análisis. En nuestro caso, fue sustantiva en función de abrir espacios de debate colectivo que permitieron construir objetivos comunes de trabajo, pero también para comunicar en un lenguaje mucho más accesible y directo resultados parciales de nuestra labor.

Segundo malestar: sobre la forma en que evaluamos las acciones de los “otros”

Llevo algunos años desarrollando una reflexión acerca del carácter discontinuo de los procesos políticos. Esbozando una perspectiva etnográfica atenta al transcurrir de estos procesos más que a sus resultados (en términos de éxitos o fracasos como pares dicotómicos) he afirmado la potencialidad política de lo que en otro lado he llamado “procesos truncos” (Fernández Álvarez, 2016) con el objetivo de ponderar más que las marchas, las contramarchas que suelen quedar en el mejor de los casos opacadas –si no vistas como fracasos– y que desde mi óptica constituyen instancias, prácticas, acciones fundamentales en el devenir de los procesos políticos que estudiamos. En términos analíticos, poner el acento en el transcurrir supone dar relevancia a aquello que se produce en esos procesos cuyo resultado suele ser imprevisto, señalando el sentido no lineal y sobre todo errático.

Esta reflexión se entronca con una empresa más amplia que venimos llevando adelante junto con Julieta Gaztañaga y Julieta Quirós con quienes, haciendo uso de la noción de creatividad social en los términos que la entiende el antropólogo David Graeber (2005; 2012), buscamos elaborar una propuesta programática atenta a las potencialidades de la investigación etnográfica para abordar la naturaleza a la vez direccionada e indeterminada, proyectada y emergente de los procesos políticos que estudiamos (Fernández Álvarez, Gaztañaga y Quirós, 2017).⁶ Esta empresa que aboga por lo que provisoriamente hemos

6 La noción de creatividad social en los términos formulados por David Graeber refiere “a un enfoque de lo social destinado a orientar nuestra atención hacia las formas y posibilidades en que las personas hacen sus mundos de una manera que es tanto voluntaria como involuntaria” (Fernández Álvarez, Gaztañaga y Quirós, 2017, p. 280). En este sentido, pondera el papel de la imaginación como un elemento constitutivo al modo en que producimos nuestro mundo social y la realidad material en términos de posibilidades y proyecciones.

llamado “política del transcurrir” se vale de una particular noción de proceso entendido a la vez como concepto y práctica de conocimiento (Gaztañaga 2014) a la que atribuimos el adjetivo *vivo*. Hablar de la política como proceso vivo implica no solo resaltar el carácter dinámico de la vida social sino también señalar que en tanto etnógrafas somos capaces de reconstruir esa dinámica desde un punto de vida menos intelectual y más vivencial (Quirós, 2014), en los términos a los que hice referencia en el apartado previo.

Me interesa aquí abrir una discusión sobre la noción de proceso como una categoría rutinizada en la medida en que esta idea se ha convertido en un término autoexplicativo que suele utilizarse a modo de etiqueta para afirmar el carácter dinámico de los fenómenos que estudiamos perdiendo su potencial como principio analítico.⁷ Valga pues encontrar en esta adjetivación (proceso *vivo*) un ensayo por desafiar esa rutinización que invita a repensar el sentido de dicha categoría.

A continuación, me concentro en los primeros momentos de mi trabajo de campo con las cooperativas que integran la Rama de Trabajadores del Espacio Público en su momento de formación. Esta etapa coincidió con un contexto muy particular marcado por la agudización de las políticas de ordenamiento del espacio público que se sintetiza en una idea de “limpieza” (Pacceca, Canelo y Belcic, 2017) y ha incluido en los últimos años estrategias de represión directa sobre la venta ambulante (como desalojos, decomisos, detenciones) que se combinan con iniciativas de privatización del espacio público (asociados a un proceso creciente de lo que la literatura denomina “gentrificación”). Esta política afectó particularmente a vendedores ambulantes que desarrollaban su actividad en la vía pública -estigmatizados bajo la categoría peyorativa de “mantero” cuyas prácticas el Estado define como “informales” o “ilegales”-.

En ese contexto asistí de manera semanal a las reuniones de “la Rama”, en las que participan vendedores ambulantes como fue el caso de Héctor, un “busca de toda la vida” que desde los 14 años vendía en “los bondis”, la calle y los estadios. Fue, en efecto, de boca de Héctor de quien escuché por primera vez hablar de los problemas con “la cana” que “los perseguía como delincuentes y no los reconocía como trabajadores”. En efecto, en la primera reunión de este espacio de la cual participé a comienzo de septiembre de 2015, Héctor

7 Para el caso de nuestro país cabe hacer referencia aquí a trabajos como el de Fernando Balbi (2015) preocupados por aportar a una reflexión analítica en torno a la noción de proceso en la antropología, que se distancia de esta rutinización a la que hago mención.

se dedicó detenidamente a relatar un *conflicto* en la localidad de San Justo (partido de La Matanza) con vendedores ambulantes. Me explicó que la policía estaba desalojando a “100 familias que se estaban por quedar en la calle” -una expresión que en ese contexto paradójicamente quería decir “sin la calle” para trabajar- frente a lo cual habían conformado una cooperativa: “una herramienta gremial para dar la pelea y adquirir derechos”.

Conflicto era una categoría recurrente en las reuniones de “la Rama” que solía cobrar centralidad. Remitía a un término amplio que, si bien podía utilizarse para hacer referencia a un acontecimiento particular, al mismo tiempo hablaba de un estado más general y persistente que describía las relaciones entre trabajadores y fuerzas policiales en el espacio público. Los conflictos eran centrales en la dinámica de relaciones en este espacio: era a raíz de una situación de este tipo que los trabajadores solían entrar en contacto con la CTEP o acercarse a las reuniones de la Rama. El relato de los conflictos y sus modos de resolución eran habitualmente referenciados para señalar enseñanzas o ejemplos a seguir -ya sea que se trate de una pelea ganada o una derrota- y en sentido más amplio los aprendizajes adquiridos por cada colectivo. Finalmente la idea de conflicto energizó el proceso de construcción política en tanto el espacio público se define como un espacio de disputa, tal como lo explicaba Gabriela Olguin, presidenta de El Adoquín, una cooperativa que comercializa sus productos los domingos en el barrio de San Telmo, en una de las reuniones “(...) con los compañeros del Adoquín, que hace mil años que estamos en la CTEP, nos dimos cuenta que el conflicto nuestro es inevitable porque el conflicto en el espacio público anida en sí mismo la contradicción fundamental que es la contradicción de clase”.

Resulta casi evidente, por tanto, que la idea de conflicto estaba lejos de conllevar una connotación negativa -aun cuando se utilizaba sistemáticamente para hacer referencia a situaciones de enfrentamiento más o menos abierto con la policía-. Por el contrario, se trataba de una categoría que adquiría productividad política en su articulación con otra idea recurrente como era la de *logro*. En efecto, al relato de esos conflictos le seguía habitualmente un ejemplo que materializaba logros o conquistas que se presentaban como experiencias de las que inspirarse: los tarjeteros de Ballester que habían conseguido ser incorporados por el Municipio como empleados públicos dejando de ser considerados “trapitos” -una categoría sumamente peyorativa- para convertirse en “cuidacoches”; los artesanos del Adoquín que lograron resistir numerosos intentos de desalojo, sosteniendo desde hacía

más de siete años una feria de manera autogestiva, elaborando un proyecto de ley que reconoce el “fin social” de su actividad y un producto colectivo que comercializan de forma cooperativa; o los vendedores del tren San Martín que habían conformado una cooperativa desde la que se organizaban para negociar con las autoridades del ferrocarril el reconocimiento de su actividad como un servicio y mejorar sus condiciones de trabajo.

Así, en el diálogo con otros trabajadores con los que se entraba en contacto a raíz de un conflicto, resultaba fundamental contar con la participación de compañeros que relataran y compartieran estos logros, tal como lo aprendí en las reuniones con vendedores que habían sido desalojados de las zonas capitalinas de Caballito y Flores.⁸ En estas oportunidades, los integrantes de El Adoquín y los *cuidacoches* de San Martín se acercaron a la plaza en la que había expectante un conjunto de 50 trabajadores y trabajadoras (en su mayoría mujeres) que escuchaban hablar de la CTEP por primera vez. Allí, un compañero de San Martín explicó cómo habían logrado ganarle al Municipio su reconocimiento y ahora tenían un empleo estable, uniforme, obra social, etc., mientras que otro de El Adoquín narró la manera en que habían logrado organizarse en San Telmo, resistiendo sucesivos operativos de desalojo, una forma de testimoniar esos logros en la experiencia vivida que se compartía con otros, invitándolos a sumarse.

Lo mismo pude advertir en una reunión con un grupo de vendedores desalojados de la calle Avellaneda cuando el conflicto venía extendiéndose en el tiempo y comenzaba a desgastarse. En esa oportunidad, además de elaborar un volante que se distribuyó a los presentes donde se sintetizaban los objetivos de la CTEP, y de distribuir material sobre la Mutual Senderos,⁹ Gabriela le pidió a Silvia, referente de la Cooperativa Vendedores del Tren San Martín, que compartiera su experiencia. Luego de contar que llevaba 30 años vendiendo en el tren donde había empezado a trabajar con apenas siete años, de pie y a pesar de las bajas temperaturas, Silvia se quitó los dos pulóveres

8 En el operativo de Caballito se llevó adelante en la madrugada de 26 enero de 2016 desalojando a los vendedores que comercializaban sus productos en intersección de las calles Acoyte y Rivadavia mientras que el de Flores tuvo lugar el 11 de abril del mismo año, desalojando a quienes trabajaban en la calle Avellaneda.

9 La Mutual Senderos es una de las principales apuestas en el proceso de construcción política de la CTEP en tanto sindicado en su lucha por equiparar derechos de los trabajadores de la economía popular con aquellos que se encuentran bajo relación de dependencia ha sido la formación de una obra social propia. Cuenta con 42.063 afiliados y centros de atención propios en todo el país que ofrecen una prestación integral de salud y convenios con otros centros de mayor complejidad.

que la abrigaban del intenso frío para mostrar la remera azul con el logo de la CTEP y la imagen del tren elegida por sus compañeros como estandarte de la agrupación. Se detuvo en explicar que la cooperativa de la que ella y su marido -sentado a su lado- formaban parte se había conformado para “lograr mejores condiciones de trabajo y beneficios para los compañeros, pero sobre todo para protegerse de la policía y los inspectores”. De ahí, explicaba Silvia a los presentes cuya experiencia cotidiana estaba marcada por situaciones de violencia como secuestro de mercadería, desalojos y detenciones, que el logo de la CTEP estuviera en la parte delantera “porque eso nos protege”, compartiendo con quienes estábamos ahí presentes la sensación de que para Silvia la CTEP la acompañaba en esa remera cuidando de ella y sus compañeros.

Vale notar aquí que estas experiencias –los tarjeteros de San Martín, los vendedores del Tren o los artesanos de El Adoquín- más que mostrar éxitos en términos de resultados –aunque sin duda estos son sumamente valorados- sintetizan logros organizativos de manera tal que la posibilidad de organizarse es en sí misma una conquista. Comprender cabalmente el sentido del término logro en este contexto requiere tomar en cuenta las características que suelen atribuirse a esta actividad como un trabajo sumamente individual y atomizado. En estos términos lo afirmaba Gabriela en un evento organizado en la Cámara de Diputados en abril de 2016:

“Nosotros cuando, cuando peleamos en la calle, generalmente somos como tribus...nos conocemos y sabemos que somos como bandas que caminamos todos juntos... ¿se acuerdan? Que estaban los de Florida, en los de Florida había este...bandas también divididas; están los de la costanera, los de la calle Corrientes, los de San Telmo, los que trabajan en el tren, los que trabajan en el subte...Nos cuesta mucho encontrarnos... Nos cuesta mucho unir la lucha... Se está hablando... y eso que no es una estadística nuestra sino una estadística de la Cámara de la Mediana Empresa que siempre se toman mucho trabajo en estudiarnos... de algo más de 10.000 trabajadores de los espacios públicos sin registrar, sin trabajar en ferias, o sea que no están formalizados... solamente en la Ciudad de Buenos Aires. No contamos los que están en el Conurbano, en cada centro urbano, en cada estación, en cada centro comercial, debajo de las autopistas, en los lugares donde se puede poner una

mantita nosotros tratamos de darles de comer a nuestras familias.... (...) Ojalá que este día sea el comienzo de un encuentro que podamos hacer un gran frente...una gran comisión de los trabajadores de los espacios públicos, porque imagínense el potencial que tenemos de lucha si somos más de 10.000 en toda la Ciudad.”¹⁰

En sentido más amplio, la idea de organización como logro constituye parte de la apuesta política de la CTEP y la forma en que se conceptualiza la economía popular, en tanto apuntalar la capacidad de autoorganización de aquellos que tuvieron que reinventarse el trabajo para sobrevivir, es para sus dirigentes uno de sus principales desafíos. Desde esta óptica, hacer juntos(as), usando una categoría que propuse en base al estudio de otros procesos de organización colectiva, es en sí misma un logro. Así, una de las principales ventajas consiste en la posibilidad de pensarse como trabajadores y luchar por derechos como tales. En estos términos lo explicaba Silvia en una entrevista radial realizada en octubre de 2015 con motivo del Primer Encuentro de Trabajadores del Espacio Público de la CTEP: “(...) antes nos organizábamos con los códigos de la vida, ayudándonos unos a otros, especialmente a quienes estaban pasando por un mal momento en lo personal, ya sea por una enfermedad o si fallecía algún familiar. Hoy tuvimos la posibilidad de organizar una agrupación, incorporarnos a la CTEP y luchar por nuestros derechos como trabajadores”.¹¹

La idea de logro elaborada en este espacio brinda algunas pistas para volver sobre la noción de proceso vivo en los términos a los que hacía referencia más arriba, aportando elementos para discutir el contenido de esta categoría en términos analíticos. En esta dirección, estudios etnográficos recientes han propuesto interrogar el carácter fluido como supuesto ontológico acerca de la vida social, que la idea de proceso vino a instalar dejando atrás un marco atemporal y estático en el análisis antropológico (Hodge, 2014). Desde esta perspectiva la idea de proceso supone una relación pasado-presente-futuro cuya dirección es espacial y por tanto supone un tiempo lineal, de modo tal que operaría desde una noción preconstruida de tiempo que no es interrogada. A diferencia, la llamada antropología de la inmanencia inspirada en la filosofía de Giorgio Agamben, Gilles Deleuze y Félix Guattari permitiría introducir una

10 *Convocatoria abierta: Los diputados de la Nación reciben a los trabajadores de los Espacios Públicos*, Edificio Anexo de la Cámara de Diputados, Cong., s/n (20 de abril de 2016) (Testimonio de Gabriela).

11 Palmieri, Silvia (6 de octubre 2015), entrevista del programa “Ritmo Sustancia”, FM Raíces [audio disponible]. Recuperado de <http://www.fmracesrock.org/2015/10/los-vendedores-ambulantes-piden-que-se.html>

naturaleza temporal de los procesos y las formas de continuidad, ruptura y transformación que, al interpelar cualquier sentido de trascendencia, se distancia de una mirada teleológica. Todo evento perteneciente a un “proceso” se genera de forma inmanente, lo cual permite incorporar la multiplicidad de espacios-tiempos que lo constituyen.

Valiéndose de la noción de proceso formulada por el historiador británico E. P. Thompson, la antropóloga Kathleen Millar (2015) elabora una interesante crítica a la antropología de la inmanencia que emergió como clave analítica para iluminar el carácter indeterminado de la vida social, poniendo en segundo plano una lectura en términos de trascendencia. Según la autora, la formulación de E.P. Thompson *making* -traducida al español como “formación” pero cuyas acepciones incluyen también las de creación y producción-, brinda otra puerta de entrada para pensar la relación proceso-historia-temporalidad en la medida en que la historia es un producto de proyectos individuales y colectivos elaborada en esa *formación*. Así, es en la historia donde el devenir -*becoming*- deleuziano se concretiza. En efecto, para el historiador británico la idea de proceso es una categoría anudada a la de historia como texto. El carácter contingente y espontáneo de la vida social no está determinado por la historia como algo externo, sino que la produce. La idea de experiencia, central en su planteo sobre la formación de la clase obrera, contiene en sí misma ese sentido de inmanencia en tanto para el autor el modo en que la gente experimenta sus condiciones de vida solo se hace inteligible a la luz de costumbres, tradiciones y herencias intergeneracionales en un pasado-presente que esta anudado en esa experiencia. Al priorizar el carácter vivido de esa experiencia –como forma de procesamiento que incluye significados, sentimientos, valores, emociones, afectos que opera analíticamente como una categoría mediadora entre condicionalidad y agencia- la noción de proceso incorpora en la perspectiva thompsoniana el carácter fluido y a la vez inmanente de la vida social: la experiencia es una forma de producir y a la vez estar en el mundo.

Encuentro que la perspectiva procesual *à la Thompson* resulta una interesante clave para interrogar nuestra habitual tendencia a ponderar las acciones como resultados por sobre los procesos que las producen, contribuyendo al desarrollo de una política del transcurrir que incorpore el carácter reversible, errático, no-lineal de la vida social, deshaciéndonos de una lectura evaluativa de los procesos en términos de éxitos o fracasos. Vista desde esta clave, la idea de logro elaborada por quienes integran la Rama incorpora una idea de

proceso vivo al destacar el carácter creativo de las acciones menos resultados de acciones determinadas y más como la construcción de horizontes de posibilidades.

Palabras finales

Inicié mi vínculo con la CTEP a través de Gabriela, tomando contacto -como suele pasar cuando hacemos trabajo de campo- con un mundo social con el que no me había propuesto originalmente hacer investigación, como es el de las personas para quienes el espacio público es su medio de (re)producción y que rápidamente me cautivó. Durante esos primeros meses, al salir de las reuniones de “la Rama” una misma idea me acompañaba mientras caminaba rápido por las calles linderas a la estación Constitución donde se ubica la sede central de la CTEP que pasadas las 8 de la noche cobran un paisaje arduo: en qué medida esos intercambios ponían en discusión las reflexiones que venía desarrollando sobre la potencialidad de los “proyectos truncos” en el estudio de la política colectiva, una reflexión que para mí tenía también un sentido político.

La idea de logro que había escuchado repetir en boca de Gabriela y los demás compañeros de la Rama parecía desafiar mi tesis obligándome a revisarla. Con el tiempo fui leyendo esa categoría en una clave menos literal para interrogar qué estaban diciendo mis interlocutores cuando hablaban de logros. Creo no equivocarme al afirmar que aprendí en ese diálogo la importancia que tienen los logros menos como éxitos o triunfos cristalizados en acciones y más como un producto del “trabajo de hormiga” que se hace en el día a día. O en otros términos los logros no como estados permanentes o resultados acabados, sino como parte de procesos abiertos que pueden ser incluso muchas veces reversibles pero que no por ello deja de ser necesario destacarlos. Una noción que puede ser entendida a la luz de una perspectiva procesual *à la Thompson* que se aleja de una lectura teleológica para incorporar el carácter indeterminado de la vida social como discontinuidad. Desde esta perspectiva, la categoría de logro aquí sintetizada permite reintroducir cierta idea de trascendencia como proceso, más en el sentido de posibilidad o proyecto que objetivo. Volviendo sobre mi propio trabajo, diría que pondera el carácter proyectual de ese hacer juntos(as) donde lo que está en juego es ampliar

el horizonte de los posibles (Fernández Álvarez, 2016). Carácter proyectual que trae consigo la posibilidad de imaginar, como modo de producir nuestro mundo y realidad material.

Volviendo al inicio de este texto, encuentro hoy que mi reflexión sobre lo que llamé “proyectos truncos” pensados menos como fracasos y más como instancias para ensayar la *posibilidad de -y* en sentido más amplio la preocupación por elaborar herramientas analíticas que permitan hacer lugar a la discontinuidad de los procesos políticos- responde a una inquietud de larga data en mí recorrido como antropóloga, relativa a las posibilidades de hacer confluir en nuestra práctica un modo de hacer investigación que sea productivo a la vez académica y políticamente. Puesto en otros términos, diría que esta cuestión puede plantearse de la manera siguiente: cómo y bajo qué condiciones es posible llevar adelante una producción de conocimiento en la que nos hablemos menos entre nosotros y nosotras –cientistas sociales- y más con aquellas y aquellos con quienes llevamos adelante nuestra labor investigativa. Estoy convencida, aun cuando “el cómo” resulta una tarea pendiente y un camino a construir, que esto solo es posible partiendo de un enfoque que sea capaz de reconocer allí donde antes encontrábamos saberes o en el mejor de los casos “teorías nativas”, la producción de conceptos analíticos y de teoría social. Esto quiere decir, en principio, que nuestra tarea requiere ir más allá de recoger esa producción para traducirla en términos académicos (lo cual nos reenvía a un modelo extractivista de producción de conocimiento según el cual nuestros interlocutores producen datos y nosotros producimos conceptos-análisis-teoría).

Por su capacidad para comprender el mundo social a la luz de las preocupaciones, sensaciones, interpretaciones que de él tienen nuestros interlocutores (Guber, 2014) y su condición de conocimiento producido a partir de la experiencia social compartida en el campo (Rockwell, 2009), la etnografía es sin duda una herramienta especialmente afín a esta empresa. Nos queda, como antropólogos y antropólogas, la tarea de enfatizar que esa comprensión cuyo resultado sienta las bases de lo que llamamos teoría antropológica, es una labor colaborativa. Y desde este reconocimiento asumir que acompañar investigando es una modalidad de compromiso que requiere mucho más que una declaración de intenciones.

Referencias bibliográficas

- Balbi, F. A. (2015). Creatividad social y procesos de producción social: hacia una perspectiva etnográfica. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, XIII(18), 9-29.
- Denning, M. (2011). Vida sin salario. *New left Review*, 66, 77-94.
- Favret Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, 3-9.
- Fernández Álvarez, M. I. (2016). La potencialidad de las situaciones truncas para el estudio de la política colectiva. M. I. Fernández Álvarez (comp.), *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva* (pp. 223-244). Buenos Aires: Biblos.
- Fernández Álvarez, M. I. (2018). Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular Argentina. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 62, 21-38.
- Fernández Álvarez, M. I. y Sebastián, C. (2012). "Ellos son los *compañeros* del CONICET": el vínculo con organizaciones sociales como desafío etnográfico. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, X(12), 9-34.
- Fernández Álvarez, M. I., Gaztañaga, J. y Quirós, J. (2017). La política como proceso vivo: diálogos etnográficos y un experimento de encuentro conceptual. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXII(231), 277-304.
- Graeber, D. (2005). Fetishism as social creativity or, fetishes are gods in the process of construction. *Anthropological Theory*, 5(4), 407-438.
- Graber, D. (2012). *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. Londres y Nueva York: Minor Compositions.
- Gaztañaga, J. (2014). El proceso como dilema teórico y metodológico en antropología y etnografía. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, XII(16), 35-58.
- Guber, R. (2014). Introducción. Guber, R. (comp.), *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogos de campo* (pp. 13-40). Buenos Aires: Ides-Miño y Davila.
- Hale, C. y Lynn, S, (eds.) (2013). *Otros Saberes Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*. New Mexico: School for Advanced Research Press.
- Hale, C. (2006). "Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, 21(1), 96-120.

- Hodge, M. (2014). Immanent anthropology: a comparative study of 'process' in contemporary France. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20(1), 33-51.
- Kohler, A. y Estrada Aguilar, M. (2013). Desde y para los pueblos originarios: Nuestra video-producción en Chiapas, México. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 21, 80-103.
- Leyva Solano, X. (2011). Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política. Leyva Solano, X. et al. (comps.), *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas* (pp. 591-629). San Cristóbal de Las Casas: Las Otras Ediciones, CIESAS y Programa Democratización Transformación Global de la Universidad Nacional de San Marcos.
- Millar, K. (2015). Introduction: Reading Twenty-first-century Capitalism through the Lens of E. P. Thompson. *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology*, 73:3-11.
- Pacecca, M. I., Canelo, B. y Belcic, S. (2017). "Culpar a los negros y a los pobres". Los "manteros" senegaleses ante los allanamientos en el barrio de Once. M. Pita y M. I. Pacecca (comps.), *Territorios de control policial. Gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires* (pp.199-220). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Pérsico, E. y Grabois, J. (2014). *Cuaderno de formación N1 y N2. "Organización y economía popular: nuestra realidad"*. Buenos Aires: Asociación Civil de los Trabajadores de la Economía Popular (CTEP).
- Quirós, J. (2014). Etnografiar mundos vívidos: desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, XII(17), 47-65.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica*. Buenos Aires: Paidós.

Andar contando

Partilha, trabajo de campo y *feitiços* en el Alto Limpopo, Mozambique

Laura Zapata

Entre julio y noviembre del año 2004 realicé un trabajo de campo en la diócesis de Xai-Xai, ubicada en la jurisdicción de la provincia de Gaza, en el sur de Mozambique, país ubicado sobre la costa del Océano Índico en el continente africano.¹ Junto a un grupo que se autodenominaba “Equipo argentino” (en adelante EA) de misioneros en Xai-Xai practiqué durante casi cuatro meses lo que ellos/as denominaban la “*partilha*”, sustantivo portugués obtenido del verbo “*partilhar*” que, en una de sus acepciones, significa “participar”.² Este grupo de misioneros estaba integrado al momento de mi visita por dos sacerdotes (provenientes de las diócesis de Rafaela y de la Arquidiócesis de Buenos Aires) y cinco misioneras laicas de las diócesis de Neuquén, San Martín, Mar del Plata, Santiago del Estero y Mendoza. Todos ellos trabajaban en un área rural, alejada de los centros urbanos, a la que calificaban de “inhóspita” y “dura”; la llamaban “Zona Norte” (en adelante ZN), la que abarcaba los distritos de Chicualacuala, Massangena³ y Chibuto, al noroeste de la provincia de Gaza. Fuera del ámbito eclesial el lugar era conocido como “Región del Alto Río Limpopo”. El sacerdote de Rafaela y dos laicas, Daniela y Sara, trabajaban en Chicualacuala y Massangena; el sacerdote de Buenos Aires y la laica de Santiago del Estero, lo hacían en la misión de Alto Changane, distrito de Chibuto.

Practiqué la *partilha* con mayor intensidad junto al equipo de Chicualacuala y Massangena, el que recibía por nombre Equipo Misionero de la Zona Norte (en adelante EMZN), grupo que estaba compuesto no solo por miembros del

1 Según el Censo Nacional de 1997, Mozambique era habitado en 15 millones de personas (II Recenseamento Geral da População e Habitação 1997: resultados definitivos, 1997:1).

2 “Partilhar: 1-Fazer *partilha* de; dividir, repartir, distribuir. 2-Participar”, recuperado de <https://dicionariodoaurelio.com/partilha>

3 Los habitantes de los distritos de Chicualacuala y Massangena rondaban, según el Censo de 1997, los 60 mil habitantes.

EA, sino además por varios mozambiqueños, hombres y mujeres de las tres comunidades católicas de la ZN (Santo André, Santa Isabel y São Paulo), ubicadas en tres ciudades diferentes.⁴

Contacté al EA por e-mail a comienzos del año 2004, escribiéndole a Daniela⁵, una de las misioneras que provenía de Mar del Plata y a la que conocía por mi trabajo de campo en el año 2000 en una parroquia católica de esa ciudad argentina. Por medio de esta misionera le propuse al EA viajar a Mozambique para conocer el trabajo que realizaban y entrevistarlos. En lugar de una corta visita, me respondieron que me invitaban a “compartir la vida” junto a ellos, es decir, me convidaban a *partilhar* por casi cuatro meses. Durante este tiempo, me dijeron, podría explicarles mejor mis intenciones y “recorrer” junto a ellos las comunidades en las que trabajaban. Acepté inmediatamente la propuesta sin reparar en la particular manera de llamar a su invitación ni en su significado. Asocié la *partilha* con la “corresidencia”, ese procedimiento aplicado durante el trabajo de campo, por medio del cual el investigador crea artificialmente y con fines metodológicos “una situación de dependencia (...) con respecto a sus informantes” (Guber, 1991, p. 200), con objeto de ser “pautado por las normas y valores locales” y, de esa manera, acceder a la “lógica de la vida cotidiana en el mundo social estudiado”. La autora enfatiza el esfuerzo comprometido en la corresidencia orientado a la adquisición consciente, por parte del investigador o investigadora, de “las coordenadas temporales y espaciales” de la población estudiada.

Antes de salir desde Xai-Xai con dirección a la ZN, durante la cena del primer día de mi estadía en la capital provincial, mis interlocutores me preguntaron en qué consistiría específicamente mi trabajo. Les expliqué que quería conocer las prácticas de evangelización de la población local de la ZN, observando su implementación en el día a día de la misión, con objeto de resolver una investigación antropológica que se convertiría en mi tesis doctoral. Aunque ya había dado detalles sobre el propósito de mi viaje, al escucharme los misioneros manifestaron un hondo malestar. “Nos vas a estar observando todo el tiempo...” dijo Sonia, una psicóloga de 30 años proveniente de la diócesis de San Martín y que vivía en Xai-Xai. “Entonces hay que portarse bien...” dijo muy seria Daniela. Sofía, una misionera de 28 años recién llegada, como yo,

4 Para resguardar la identidad de los individuos y grupos sociales involucrados en mi descripción, he modificado los nombres de las comunidades católicas y he omitido referencias que hagan posible su vinculación con las ciudades a las que pertenecen.

5 He modificado el nombre de las personas con las que dialogué en mi trabajo de campo, excepto el de las autoridades públicas.

a Mozambique y que provenía de la diócesis de Neuquén, agregó que le parecía una situación muy incómoda. El padre Carlos, bajó la cabeza sin decir palabra. “No andes contando en Argentina lo que veas aquí”, me dijo Daniela. El corazón se me contrajo al ver la ansiedad que provocaba mi presencia; me quedé en silencio sin saber cómo contestar a esa advertencia que, sin expulsarme del grupo, ponía en entredicho mis actividades junto a ellos y ellas. “¡La apabullamos!”- dijo Sonia con una risa estridente que me sacó del foco de la atención de los presentes.

Dos meses más tarde -después de haber acompañado el trabajo misionero del equipo en las tres “comunidades católicas” de la ZN y en sus “núcleos”, ubicados en aldeas rurales más o menos próximas a las ciudades-, Sara, la misionera enviada por la diócesis de Mendoza, me contó una historia que me sorprendió.

El coordinador mozambiqueño del EMZN, miembro de la comunidad de São Paulo, llamado Jacinto, acusaba a Sebastián, animador de la misma comunidad, y a su esposa, Andrea, de ser “feitiçeiros”. Se contaba que varios de los ahijados del matrimonio habían muerto a lo largo del último año y que esas muertes no eran vistas como “naturales”, sino provocadas por la supuesta voluntad perversa de los acusados. Dada la fama de “brujos” que habían adquirido, ningún integrante del consejo ni miembro de la comunidad se atrevía a intercambiar palabras con el animador o su esposa, interrumpiendo con ello cualquier actividad que emprendieran. Mientras que la mayor preocupación de este matrimonio era conocer “el origen” de los ataques que recibían, a Sara le inquietaba la decisión de Sebastián y Andrea de “abandonar el lugar” y su puesto en el EMZN, pues la historia de sus supuestos *feitiços* se “expandía” por toda la región: católicos y no católicos la *andaban contando*.

Había aquí tres malestares diferentes que involucraban a diversos grupos relacionadas entre sí alrededor de las historias que se *andaban contando*. El primero era el del EA que no deseaba ver narrada, por una persona ajena al grupo, su propia vida cotidiana en la ZN, puesta en evidencia a través de la *partilha*. El segundo, era el mío, como antropóloga: si no lograba constituir una unidad de estudio más o menos dócil a mi observación y registro, regresaría de Mozambique con los cuadernos de campo vacíos. El tercer malestar involucraba a la comunidad católica de São Paulo: las acusaciones que reci-

bían Sebastián y su esposa, Andrea, de estar matando a sus ahijados, los obligaba a buscar una solución que les permitiera lidiar con el mote de “brujos” que estaban adquiriendo en toda la ZN.

La decisión de abandonar la ciudad adonde se hallaba radicada la comunidad, revelaba un sensible modo de espacialización, una manera de relacionarse con el espacio que reaccionaba ante el malestar que las acusaciones de *feitiços* provocaban en la población local. Por supuesto esta reacción, incomprendible para los misioneros del EA, generaba una grave preocupación entre ellos: las acusaciones de *feitiços* desbarataban el precario trabajo que venían realizando hacía casi diez años en pos de organizar -por medio de recorridas, reconocimientos, *partilhas* e informes- los núcleos (grupos de neófitos), comunidades (grupos de cristianos formados) y equipos misioneros asociados a un *lugar* al que llamaban ZN. En cuanto a mí y a mis herramientas (el registro y la coresidencia) me mostraba, ante los miembros del EA, en condiciones de dar cuenta del tremendo fozo existente entre las aspiraciones del proyecto misionero de territorialización y el modo local de relacionarse con el espacio.

Por un lado, la pretensión de conocer y gobernar a una población por medio de su asociación con límites geográficos precisos, a partir del uso de categorías o representaciones que forman al espacio como una objetividad. El informe misionero, la descripción etnográfica o el mapa son algunas de las expresiones de este proyecto (Pacheco de Oliveira, 1999; Revel, 1990; De Certeau, 1996). Por otro lado, ese modo singular de estar en el espacio y darle forma a partir de síntomas, afectos, evaluaciones en torno a la presencia de enemigos dispuestos a lanzar un ataque contra alguien: un modo *feitiçeiro* de pensar y relacionarse con el espacio. Pero, *no andes contando*, sobre mí y mis herramientas de trabajo pesaba una interdicción. Si el modo misionero de producir el espacio se veía alterado por el *feitiçeiro* ¿cuál era el modo de espacialización que yo ponía en funcionamiento durante la práctica de la coresidencia en mi trabajo de campo? ¿Qué tenía en común la coresidencia con la *partilha* que las tornaba en procedimientos simétricamente beligerantes?

Mi primer propósito en este texto es comprender el malestar que provocaba mi presencia, como antropóloga, entre el grupo de misioneros con los que coresidí en la región del Alto Río Limpopo. Ello me demandará un esfuerzo reflexivo por el cual intentaré revelar los significados de las prácticas misioneras de producción del espacio *vis à vis* los significados adheridos a las prácticas antropológicas de producción de conocimiento (el registro y la coresidencia).

Mi segundo propósito es abordar las acusaciones de *feitiços* suspendiendo el tratamiento reflexivo aplicado a la lógica misionera. Apoyándome en las conversaciones que mantuve con un *nyanga*, un médico tradicional abocado al tratamiento de casos de *feitiços*, voy a asumir las premisas en las que se halla asentado el pensamiento local, con objeto de usar las acusaciones como instrumentos de orientación que hagan explícito el mundo implícito que ellas presuponen (Viveiros de Castro, 2002). Espero, a través de este procedimiento, hacer inteligible la decisión de Sebastián y Andrea de abandonar la ciudad adonde se hallaba radicada la comunidad de São Paulo, sin recurrir para ello a la clásica perspectiva antropológica que toma a la brujería como un epifenómeno de la política (Evans-Pritchard, 1976; Gluckman, 1954; Douglas, 1970; Geschiere, 1997; Honwana, 2002). Quizá la lógica *feitiçeira* del espacio nos permita comprender el malestar cifrado en la práctica misionera y en la de la etnografía.

Para fundamentar el procedimiento metodológico que realizo para entender la lógica *feitiçeira* de producción del espacio preciso justificar conceptualmente mi desplazamiento de una etnografía reflexiva a una etnografía simétrica.

Espacio, lenguaje y reflexividad

No tardé demasiado tiempo en mi trabajo de campo para darme cuenta de que eso que los misioneros llamaban *partilha* era un método de producción de una unidad social, la comunidad o núcleo católicos, basado en la convivencia más o menos prolongada junto a la población local, lo que hacía posible la observación y el registro sistemático de los patrones de comportamiento predominantes y los valores implicados en ellos. La creación de órganos de gobierno asociados a las categorías “comunidad” y “zona”, encarnados en las nociones “animador de la comunidad” y “coordinador de zona” revelaban un proceso de territorialización en ciernes, una forma de intervención política que asocia grupos sociales con determinados límites geográficos (Pacheco de Oliveira, 1999).

Después de la independencia nacional de Mozambique, ocurrida en 1975, inmediatamente se desató una guerra civil cruenta entre grupos políticos opositores, que duró 16 años. La firma de los acuerdos de paz entre los bandos armados, en 1992, provocó un gran movimiento social de retorno de la población a las localidades rurales del interior del país. El estado nacional mozambiqueño, organismos no gubernamentales de ayuda humanitaria y

grupos de misioneros católicos vinculados a las autoridades eclesiales mozambiqueñas, entre ellos el EA, incursionaron en el área rural intentando hacer sentir su esquema de autoridad, organizando a los grupos sociales allí residentes (Honwana, 2002). Se trató de intentos de centralización política y administrativa, los que suelen ir acompañados por una preocupación expresa por dominar mejor, es decir conocer y sujetar a control (organizar, mejorar y uniformar), el espacio que la autoridad reclama como su lugar soberano, operando sobre las representaciones (científicas, administrativas o políticas) que se tienen sobre el lugar (Revel, 1989).

Teniendo en cuenta el “poder constituyente otorgado al lenguaje” (Bourdieu, 1985, p. 97), el análisis de la experiencia del territorio se transformó en la indagación acerca de “la parte que le corresponde a las palabras en la construcción de las cosas sociales” (Bourdieu, 1999, p. 65). La pregunta antropológica acerca de qué es y cómo los diversos grupos humanos se relacionan con el espacio terminó por derivar en el análisis del significado de las representaciones o palabras que “nombran” o nominan esa experiencia. Por eso toda experiencia del espacio quedó subsumida a las operaciones representacionales capaces de ser expresadas por medios lingüísticos y narrativos; toda lucha por el espacio pasa a ser un conflicto codificado en términos del significado expreso, reconocido, secuenciado, sujeto a variación, sobre una realidad objetiva. Es esta la idea que expresa Michel De Certeau cuando afirma: las “aventuras narradas (...) no constituyen solamente un ‘suplemento’ de las enunciaciones peatonales y las retóricas caminantes. No se limitan a desplazarlas y trasladarlas al campo del lenguaje. En realidad, organizan los andares. Hacen el viaje, antes o al mismo tiempo que los pies lo ejecutan” (1996 p.128).

Esta dimensión performativa del lenguaje, en el que se expresan narrativamente las vivencias cotidianas, alcanzó a la práctica del trabajo de campo. El método antropológico de producción de datos toma por objeto existente lo que debiera ser reflexivamente interrogado y problematizado. La localidad y la población asociada a ella, adonde y con quienes el antropólogo y la antropóloga hace trabajo de campo, solo tienen existencia empírica si atienden al trabajo social invertido en el proceso de “localización” de quien analice y de la población nativa (Gupta y Ferguson, 1997). Akhil Gupta y James Ferguson sugieren atender al esfuerzo que realizamos, por medio de las actividades que supone el trabajo de campo, para crear un lugar en el cual localizar a la población objeto de observación y registro. El trabajo de campo, sobre todo su registro en el diario, implica algunas prácticas espacializantes que cobran

vida narrativa. La dimensión performativa del lenguaje nativo y el esfuerzo reflexivo del antropólogo o antropóloga, que se desenvuelve sobre su propia práctica, harían emerger a la conciencia, y al conocimiento, esas operaciones simbólicas que se sustraen a la problematización analítica.

Acusaciones de *feitiços*, afectos y espacios lisos

En mi trabajo de campo, mis interlocutores locales, los miembros de las comunidades y núcleos católicos, expresaban una clase de sensibilidad particular en relación a las acusaciones de *feitiços*. Estas comportaban menos una comunicación verbal y directa que situaciones cargadas de unas intensidades o afectos no representados, conmociones que pese a comunicarse entre unos y otros, eludían la palabra abierta (Favret-Saada, 1980; 1990; Barbosa Neto, 2012), y se apoltronaban en el murmullo que difícilmente yo llegaba a oír, en parte debido a mi ignorancia, en parte debido a los esfuerzos que realizaban los misioneros del EA por hacerme ignorar tales hechos. La palabra funcionaba de otra manera cuando se *andaban contando* historias sobre *feitiços*. Seguramente, los misioneros lo sospechaban y quizá por ello decidieron evitar mi confrontación con tales hechos. Los *feitiços* eran -no estaban representados por- palabras habladas; eran las historias contadas que tanto preocupaban a Sebastián y Andrea. Cuando se *andaba contando* historias sobre *feitiços*, las palabras no informaban, vicaria o representacionalmente, acerca de algo que pudiera ser llamado “guerra”. Cuando se trataba de *feitiços* las palabras atacaban; hacían la guerra (Favret-Saada, 1980, p. 10).

Sebastián y Andrea, tan preocupados por las historias que se andaban contando sobre ellos en la ZN, ponían de manifiesto que el espacio que habitaban no estaba hecho de categorías geográficas o políticas, mucho menos jurisdiccionales (zonal, regional o diócesana). Para ellos el “espacio” estaba sujeto a “variación continua”, dependía de los sucesivos acontecimientos que los impactaban (afectaban). Deleuze y Guattari llaman a este modo de espacialización, que se retrae de la forma representacional (hecha de propiedades, medidas) y se apoya en los afectos, “espacio liso” (2006, p. 487) y lo oponen al “espacio estriado”, instaurado por el estado moderno, adonde “(...) las formas organizan la materia” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 487).

¿Qué hacer metodológicamente con un material, las acusaciones de *feitiços*, que no demandan del antropólogo o antropóloga su esfuerzo reflexivo e in-

terpretativo? Eduardo Viveiros de Castro (2002) y su trabajo sobre el pensamiento amerindio puede inspirarnos. “Lo que me interesa en el pensamiento nativo americano, entonces, no es el saber local y sus representaciones (...). Mi objetivo son los *conceitos* indígenas, los mundos que ellos constituyen (...), el fondo virtual de donde ellos proceden y que ellos presuponen. Los conceptos, o sea, las ideas y los problemas de la ‘razón’ indígena, no sus categorías de ‘entendimiento’” (Viveiros de Castro, 2002, pp. 124-125).

Entonces, tomemos en serio el pensamiento nativo, el de Jacinto, sobre los acusados de *feitiços* y el *nyanga* consultado por mí. Utilicemos las ideas que expresa la clase de razón que practican, verifiquemos sus consecuencias. En lugar de interpretar el pensamiento nativo, usémoslo para pensar por medio de él. Detectemos los problemas que se coloca a sí mismo este pensamiento y las soluciones que pergeña por su intermedio. Si la perspectiva nativa es “(...) la expresión [objetiva] de un mundo posible (...)” (Viveiros de Castro, 2002, pp. 119), en vez de contrastarla reflexivamente con la mía, desarrollemos el mundo expresado por el otro; validémoslo como real e ingresemos en él (Viveiros de Castro, 2002, pp. 131).

La experiencia de Sebastián y Andrea muestran que a diferencia del espacio que derivaba de la intervención antropológica y misionera, en la que el lenguaje y la narración le daban forma (interpretativa) a la materia (espacio), para la población del Alto Limpopo los acontecimientos, los síntomas (corporales) y los afectos derivados de los ataques vividos, con las evaluaciones que demandaban, organizaban (achicaban o hacían laxo) el espacio. La evidencia empírica que presento, debiera hacer plausible los desplazamientos conceptuales y los procedimientos esbozados aquí.

Corresidencia y Partilha

En la comunidad de São Paulo compartí por 25 días lo que los misioneros y misioneras denominaban la “misión a la Zona del Río Limpopo”, visitando comunidades y evangelizando a la población de los llamados “núcleos”. Las condiciones en las que vivíamos en São Paulo eran más precarias que en Chicualacuala. En la casa no había canillas de agua, tampoco garrafa de gas, cocinábamos con leña en una pequeña construcción externa a la casa, y buscábamos agua en el río, ubicado a doce kilómetros de la ciudad, distancia que recorríamos en las camionetas del EA. Había una sola habitación adonde dor-

míamos las tres mujeres (Daniela, Sara y yo) y el sacerdote lo hacía en el comedor. Muchas veces, sobre todo cuando iba a la feria del pueblo de compras o a pasear, viendo a los grupos de jóvenes reunidos en un kiosko tomando cerveza y escuchando música, me sentía encerrada, por propia voluntad, en el mundo de mis interlocutores e interlocutoras.

En la casa escribir a la vista de todos y todas se transformaba en un escollo diario. Esa vertiginosa marea de visitas, reuniones, rezos y el trabajo que demandaba nuestra propia vida doméstica, tendía a una condensación moral y física con efectos emocionales intensos que me llevaban a pensar si era pertinente mi investigación. ¿Con mis observaciones y registros que problematizaban la *partilha* no estaba traicionando a mis generosos anfitriones y anfitrionas? A veces, en São Paulo me trasladaba a la capilla con cuaderno y lápiz y escribía, pero para mis adentros sentía que estaba ocultándome de la mirada de mis interlocutores. Cada palabra exhalaba un hálito de transgresión que nos incomodaba y angustiaba a todos y todas cuando entraban de improviso al lugar.

En la *partilha* aunque se viera y escuchara casi todo cuanto sucedía alrededor, no cualquiera podía “andar contando” lo que pasaba. Por ejemplo, Sofía, la misionera proveniente de Neuquén que había llegado junto a mí a Mozambique, viviría junto a Sonia por unos seis meses en Xai-Xai sin ingresar a la Zona Norte, su destino final. Es que, en el primer tramo de su trabajo evangelizador, un misionero debía ser durante unos meses apenas “ojos y oídos”: no hablaba, no opinaba, ni proponía actividades al equipo; mucho menos, a la población sujeta a evangelización. Según los misioneros, aunque Sofía no se diera cuenta, se encontraba perdida y desorientada en su nuevo lugar de residencia. Ser ojos y oídos durante unos meses le permitiría aprehender la lógica de funcionamiento, las jerarquías y el significado de las actividades del equipo de trabajo y acoplarse a él “naturalmente”.

En la coresidencia lentamente pude ver que, en su trabajo con las comunidades de la ZN, los misioneros y misioneras organizaban dos tipos de reuniones diferentes. Unas eran cerradas, convocaban exclusivamente a ese grupo, es decir al EA, del cual, aunque compartiéramos la vida yo estaba excluida. El gesto adusto y preocupado y un cierto clima de tensión indicaban que se estaba por producir el cierre sensible del grupo sobre sí mismo. Las otras, eran reuniones de planificación o evaluación de actividades que convocaban a los integrantes y las integrantes del EMZN, a “los misioneros y misioneras locales”

y por extensión a mí, que compartía con ellos la vida. Además de estos encuentros, Daniela, Carlos y Sara visitaban a personas en sus casas (ancianos y ancianas, enfermos y enfermas, amigos y amigas, etc.), asistían a reuniones con autoridades locales (administrador, director de escuela, etc.) con objeto de ponerlos al tanto de las actividades que desarrollarían en el lugar, organizaban la misa diaria y las oraciones matinales y otras tareas litúrgicas (rezo del rosario, adoración al santísimo, confesión, ensayo del coro parroquial, etc.). Yo acompañaba a los misioneros y misioneras en todas sus actividades menos en las reuniones cerradas y, con excepción de varias conversaciones que mantenían en voz baja, tenía acceso a buena parte de su vida diaria.

Una tarde los misioneros se reunieron en una habitación de la casa durante varias horas para discutir asuntos de su trabajo. Me solicitaron que en este tiempo permaneciera en el patio. Con rabia contenida, me fui al patio, abrí mi cuaderno y tomé un largo registro de campo. Aunque las reuniones que me excluían me llenaban de indignación, porque esperaba en la *partilha* tener acceso a todo, quedarme afuera me permitía estar sola unas horas y registrar cuanto veía y hacía.

En estas condiciones de convivencia, el registro de campo llegó a adquirir una inusitada significación individualizante: “Este cuaderno es un lugar adonde ordeno mis pensamientos, ordeno mis sentimientos y voy armando un panorama de lo que voy haciendo y viendo por aquí. Es increíble lo bien que me hace tener este *espacio*; siento que me recupero a mí misma (...)”. La práctica regular del registro de campo producía un “espacio” adonde podía ser gestada una persona social, una autora con intenciones cognoscentes, que difería de la persona e intenciones de las misioneras y misioneros con quienes, no obstante, intentaba corresidir. La significación que adquirió mi cuaderno y el registro muestra que la corresidencia, como procedimiento antropológico, era resistida por los misioneros que pretendían *partilhar* conmigo. Esta práctica producía un sentido de comunidad penetrante del que a veces lograba salir, tomando disciplinadamente notas de campo. Como veremos más adelante, era en la práctica del registro etnográfico adonde se producía el espacio que contenía una diferencia con pretensión objetivante: los misioneros se transformaban en mi prosa en tema sobre el cual se pronunciaba una observadora externa.

¿Qué implicaba, para los misioneros del EA, la *partilha*? Ya he señalado más arriba que se trataba de un método de producción de datos sobre la pobla-

ción evangelizada, en base al cual producían testimonios, comportamiento observado, evaluado y registrado. Aprehendí este procedimiento misionero cuando fuimos a misionar a la zona de los núcleos del río Limpopo que dependían de la comunidad de São Paulo. Siete equipos compuestos por dos misioneros se trasladaban a la casa del animador de cada núcleo de la zona y, conviviendo con su familia y demás catecúmenos, se realizaban actividades de formación religiosa (lectura de la Biblia, rezos, ensayo de cantos, explicación de los dogmas, etc.). Antes de trasladarnos a los núcleos todos los misioneros y misioneras, los del EA y los locales, se reunieron para coordinar la tarea y dar instrucciones claras:

“Daniela dice que los misioneros deben hacer relatórios (informes). Ver necesidades de la comunidad, que se ven en las visitas. Problemas (fofoca [chusmerío]), detectar líderes, evaluación del propio grupo misionero (cómo fue el convivio [convivencia], distribución de tareas), número de personas, ver líderes de comunidad, quiénes pueden tomar lideranzas [liderazgo] (liturgia, cantos, caridad, animadores). En regreso traer relatório escrito.” (Laura Zapata. Cuaderno de campo 5. 16 de agosto, 2004)

En otra reunión de evaluación, producida después de la misión, el equipo misionero debatió una importante decisión. En São Paulo iba a crearse la figura del “ministro de la eucaristía”, una autoridad litúrgica de relevancia ritual, y la comunidad debía proponer candidatos. Sara les recordó a los presentes que un buen ministro de la eucaristía debía ser alguien: “(...) respetado dentro y fuera [de la comunidad], leer, saber qué es eucaristía, age [se comporta] correctamente, no causa conflicto ni escándalo”. El testimonio era un instrumento de regulación de la convivencia en las comunidades y núcleos, aplicado esencialmente sobre los candidatos a ocupar las instancias de gobierno de estas unidades: los miembros del consejo de la comunidad, animadores de núcleos y comunidades, ministros de la eucaristía.

Después del fin de la guerra civil, el EA incursionó en los distritos de Chicalacuala y Massangena “relevando” y “recorriendo” la zona. Comenzaron visitando las principales ciudades de la región del Alto Río Limpopo. Luego, relevaron las aldeas rurales.⁶ Preguntaban por los cristianos residentes en los alrededores. A los que se presentaban como tales les proponían organizar-

⁶ Una aldea constaba de una decena de casas habitadas por grupos domésticos emparentados entre sí. Generalmente un varón adulto oficiaba, con respecto a los extraños, como representante de los residentes.

se en núcleos, visitándolos regularmente, dos veces al año. Los núcleos que lograban presentar al EA un animador locuaz y bien dispuesto (que hablaba el idioma local y manejaba la lecto-escritura en portugués) recibían la visita misionera prolongada, la *partilha* por siete días. Cuando un núcleo contaba con una cantidad suficiente de cristianos plenos (con bautismo, primera comunión, casamiento, etc.) podía transformarse en una comunidad católica autogobernada por medio de la figura del consejo y del animador. La creación de este complejo mecanismo de organización política era tributaria del trabajo que realizaba el EA en el Alto Limpopo, desde 1990.

Las tres comunidades que en menos de diez años habían logrado instituir conformaban una “zona”, la ZN. La ZN y el EMZN se integraban a la “región” de Chockwe, una de las cinco “regiones” en que estaba dividido el territorio diocesano. El Consejo Pastoral Diocesano, que gobernaba la diócesis junto al obispo de Xai-Xai, en la época don Julio Duarte Langa, estaba conformado por los equipos responsables por las zonas y por los cinco sacerdotes que dirigían las regiones, llamados “regionales”. Buena parte de los informes misioneros, producidos durante la *partilha* en los núcleos y comunidades, se integraban a “relatórios” cada vez más extensos y abstractos que abarcaban zonas y regiones. Esta producción textual, basada en el proceso de territorialización eclesial, generaba las condiciones para la emergencia de una literatura misionera de carácter biográfico, histórico o con pretensiones antropológicas⁷ y, claro está, para la confección de mapas que ilustraban la ubicación de las comunidades y núcleos “de” la ZN.

El registro o informe misionero de la *partilha* pretendía crear vínculos de mutua pertenencia entre categorías sociales (comunidades y núcleos) y categorías espaciales (zona, región, diócesis). El registro era un vehículo adonde se gestaba un modo de estar en el espacio. Sobre todo, recurriendo a la preposición “de”, que denota origen o proveniencia exclusiva, el informe misionero daba por sentada la existencia de esa relación de mutua posesión entre un determinado recorte espacial y una población. La pertenencia unívoca y esquematizada era el modo privilegiado de vincularse con el territorio que promovía el EA: la categoría EMZN era su expresión acabada.

¿Y el registro antropológico qué relación promovía con el espacio? Según mi experiencia, en mis cuadernos de campo “ellos”, los misioneros, se transfor-

⁷ Véase al respecto la producción de los sacerdotes portugueses da Costa Ferreira (2003) y Ribeiro (1998); la de los argentinos Padre Carlos (2006) y Arias (2014) y la de los católicos mozambiqueños como Jacinto L. (2004).

maban en el tema de mis proposiciones. Cuando registraba los eventos del día, permanentemente hacía referencias al modo en que los datos que reunía podrían cobrar forma argumentativa, conectando mis experiencias de campo con autores y debates antropológicos. Es decir, el espacio que como autora creaba para mí en las notas de campo, era un lugar habitado por colegas antropólogos y antropólogas, por textos y por mis profesoras y profesores del doctorado, entre los cuales intentaba ubicarme, precisamente, hablando en primera persona a partir de mi experiencia de coresidencia en Mozambique. En consecuencia, yo no sostenía las interacciones con mis interlocutores en tanto que misionera, como Sofía, que aspiraba a ser parte “del” EMZN. Pese a que invertía mi atención y recursos en aprender procedimientos semejantes a la *partilha*, no me posicionaba íntegramente en esa relación.

Lo que provocaba el malestar de los misioneros durante nuestra convivencia no era mi disidencia con respecto a sus dogmas religiosos, sino esa otra clase de diferencia que sabían aflorar en el acto del registro de campo, adonde mi escritura sobre “ellos”, como otro/a, forjaba nuestra mutua alteridad frente a mis principales interlocutores, mis colegas y profesores/as. La localización doble de mi punto de vista organizado en torno al diálogo que en mi cuaderno sostenía con mis colegas antropólogos/as, mediado por la presencia instrumental de mis interlocutores, los miembros del EA, era forjada, con mucho esfuerzo, en el acto de la escritura de mi registro de campo. Era mi promiscua localización la que ocasionaba su inquietante advertencia: no *andes contando*. Veamos ahora qué malestar provocaba entre la población local las acusaciones de *feitiços* que se *andaban contando* por toda la ZN.

Feitiços y Tinyanga

En varios informes de la década de 1990 los misioneros y misioneras registraron la presencia de “curanderos” que participaban en los núcleos que se distribuían entre Pafuri y la zona del río Limpopo. En Buyela, por ejemplo, un catecúmeno a la par que se preparaba para recibir el bautismo, había sido apuntado como un posible heredero de la tarea de *nyanga* que realizaba un pariente recientemente fallecido. Pero el curanderismo estaba expresamente “prohibido” en la Iglesia Católica (Padre Carlos, 2006, p. 38). En otra ocasión, las misioneras y misioneros registraron una orden: “(...) no se dará el sacramento del bautismo a quienes vayan al *feitiçeiro*”. *Curandeiro, nyanga, feitiçeiro*

e, incluso, *brujo* eran categorías que los misioneros usaban sin ninguna precisión y, aunque llevaban varios años residiendo en la zona, no discriminaban las actividades, jerarquías y conocimiento de cada uno de ellos.

Durante mi estadía en el Alto Limpopo era frecuente escuchar, bien entrada la noche, el ritmo de *tingoma* (tambores) rítmicamente golpeados durante horas. La presencia de este sonido era tan significativa que los misioneros no podían evitar pronunciarse al respecto: “(...) le están dando duro allá...”, dijo uno al pasar en una ocasión. “Ahí están... con sus reuniones... ¡No se sabe si son fiestas o rezos!”, se quejaron en otra oportunidad. Los *tingoma* acompañaban la actividad de los *tinyanga* y las reuniones de la Iglesia Zion, una congregación religiosa que incluía sesiones de sanación y exorcismos muy prestigiosos entre la población (Fry, 2000). Nunca tuve el coraje de salir de la casa y seguir el sonido penetrante de los *tingoma*. En los pequeños poblados adonde vivía y caminaba junto a los misioneros, yo pasaba por una aprendiz recién llegada a la región. La desconfianza con la que mis co-residentes miraban estas actividades me hizo pensar que mi presencia entre los *tingoma* no hubiera sido bienvenida ni por los ejecutantes ni por mis anfitriones.

Sin embargo, busqué tomar contacto con un “médico tradicional”, un *nyanga*, cuando regresé a la capital de Gaza, Xai-Xai, dos meses más tarde. Lo encontré en su precario puesto de madera, instalado sobre la vera del camino que llevaba al hospital público, cerca del mercado. Ofrecía sus servicios a quien pasara por el lugar; era miembro, me dijo, de la Asociación de Médicos Tradicionales de Mozambique (AMETRAMO), una organización creada en 1992 que otorgaba reconocimiento legal a la categoría de *nyanga*. Luis había nacido en 1956 en Manjakaze, Gaza. Desde pequeño había tenido la “enfermedad de los espíritus”, le dolía el cuerpo y pasaba semanas tendido en una cama. En 1976 su familia descubrió que era candidato para ser habitado o poseído por un espíritu *swikwembu*. Ese espíritu solicitaba habitarlo, ofreciendo sus servicios a su anfitrión: a través del trance y la posesión (*Mpfhukwa*), este espíritu podría “ver” el origen de las muertes, desgracias y enfermedades provocadas por diferentes agentes: brujos (*wuloyi*) y *xipoco* (espíritus esclavos de *wuloyi* enviados a matar o provocar enfermedades). Además, ofrecía su capacidad de exorcizar espíritus (*kufemba*) que habitaban a sus víctimas ocasionándoles desgracias provocadas por *wuloyi* malintencionados o por *wuloyi* contratados por los enemigos de sus víctimas. Un *nyanga* podía tener más de un espíritu.

Unos curaban con medios sobrenaturales “viendo y agarrando espíritus malos”; otros, recomendaban ungüentos, tés y yerbas; había, finalmente, los que curaban por medio de “palabras”.

Al morir el abuelo materno, Luis heredó nuevos *swikwembu*. “Trabajaba”, me dijo, con once espíritus. Los espíritus *swikwembu* eran personas que habían muerto hacía mucho tiempo; habían salido de la tierra adonde se hallaban, viajando “con el aire de él” y entraban en el cuerpo adonde demandaban vivir. Habitando este cuerpo, hablaban. Los espíritus viajaban por el aire, pero, además, estaban compuestos de un aire que les era propio. A través del trance provocado con yerbas, el sonido de *tingoma* y cantos, diferentes espíritus poseían al *nyanga* para atender las consultas de sus pacientes. Al entrar en trance y ser poseído por uno de sus espíritus, este lo primero que hacía era identificarse, dar su nombre y solicitar una capulana⁸ del color y dibujo que le eran propios.

Un *nyanga* debía trabajar en asociación con otros *tinyanga* capaces de asesorar en situaciones de difícil resolución. Estas redes de cooperación entre *tinyanga* se establecían con especialistas cuya residencia mantenía alguna distancia del radio de acción de los demás. Por ejemplo, el *nyanga* que asesoraba a Luis vivía en Maputo, ciudad capital del país, ubicada 220 km al sur-este de Xai-Xai. Muchas personas consultaban un especialista de este tipo no para curarse de una enfermedad o malestar, sino con el propósito expreso de “matar a un enemigo” al que envidiaban u odiaban por diversos motivos. Los propios *tinyanga* no estaban exentos de estas situaciones. Esta ambigüedad en el rol de *tinyanga* era la que llevaba a los misioneros a denominarlos como brujos o curanderos.

Un *nyanga*, en una situación específica y movido por un afecto violento, podía comportarse como un *wuloyi*. Por ejemplo, en 1995 un *nyanga* de mayor edad, pero menos poderoso que Luis, lo atacó: “(...) se llevó mi pierna (...)”, me dijo. Todo había comenzado con un dolor fuerte en su pierna. Después de algunos días de malestar persistente consultó a un especialista local y conocido. Este le dijo que estaba frente a un ataque en su contra, un *feitiço*. Decidió salir del lugar donde se encontraba y dirigirse a Chongoene (60 km al sur-este

⁸ Una tela rectangular de 2,5 por un metro, de uso generalizado en el sur del continente africano.

de Majakaze), y allí consultó a otro *nyanga*. Este identificó a la persona que lo atacaba y enseguida comenzó su tratamiento. Entonces “(...) comencé a estar mejor (...)”, me dijo.

¿Qué es lo que me enseñó este hombre pequeño y rengu esa tarde soleada de octubre del 2004, cuando me recibió en su local oscuro? Puso a mi disposición una serie de conceptos articulados con los cuales podemos internarnos en la lógica que organiza el mundo implicado en las acusaciones de *feitiço* que atravesaban las comunidades de la ZN. Para entender el mundo implicado en los *feitiços* es preciso detenernos en la lógica combativa que los gobiernan, considerándolos como “ataques”. No se trata de una lógica política que, adoptando el lenguaje de la brujería, considera la experiencia de los ataques de *feitiços* como una traducción local de la lucha política a secas. Llamativamente esta perspectiva teórica es la que prefieren los propios misioneros: Sara me dijo que Jacinto acusaba a Sebastián de ser brujo porque hacía tiempo que ambos mantenían conflictos por ocupar los máximos cargos en la comunidad católica.

Si los *feitiços* son palabras dichas y las palabras funcionan como armas disparadas en una guerra, entonces su principal atributo no es su significado sino la fuerza con la que impactan (afectan) a su víctima; su principal efecto no es la constitución lingüística o representacional del mundo, sino las secuelas o síntomas que provocan en la vida y en el cuerpo del paciente atacado. Luis desarrolló frente a mí el sistema de conceptos con el que piensa, experimenta y actúa en los ataques de *feitiços* ¿por qué no llevarle el caso de la comunidad de São Paulo a nuestro *nyanga* de Xai-Xai y apoyándonos en sus conceptos, analizar las acusaciones de *feitiços* que experimentaban Jacinto, Sebastián y toda la comunidad? Antes de proceder a la exposición del caso de São Paulo, organicemos lo que me enseñó mi interlocutor.

Los *tinyanga* no son individuos aislados, son una comunidad de personas humanas, una de ellas viva, las demás son humanos muertos que regresaron de su lugar en la tierra y ocuparon o poseyeron (*Mpfhukwa*) una persona humana viva para residir. Esta comunidad de personas “trabaja” de manera organizada con roles, especializaciones, conocimientos y caracteres diferentes. Los espíritus precisan para hablar, además de una persona humana viva, el sonido de *tingoma*, bebidas, capulanas y cantos que les son propios, que los expresan. Los *tinyanga* mantienen entre sí redes inestables de cooperación y enfrentamiento a través de las cuales desarrollan su trabajo. Es decir, una red

que vincula a las comunidades de personas que son los *tinyanga*. Por ello el mundo de los *tinyanga* abarca regiones enteras entre las cuales se disponen mallas de conflicto y cooperación, redes de ataques y actividades defensivas: bandas en estado de guerra latente.

Nunca se puede estar muy seguro cuando un *nyanga* envidioso, comportándose como un *wuloyi*, “atacará” a un *nyanga* joven y exitoso. Los ataques de *nyanga* celosos ponen en riesgo la salud, el cuerpo físico y la vida de las personas, que pueden ser “comidas” por el ansia ajena. La repetición de dolores o hechos infelices alertan a las personas, que permanentemente auscultan los hechos y síntomas que se expresan a su alrededor. Los ataques y la terapéutica defensiva producen relaciones sociales tensas que son dispuestas en las proximidades de quien padece; por ello se busca “afuera” al *nyanga* que revele el nombre del autor que, ubicado en las proximidades, actuando en las penumbras y anónimamente, perpetró su ataque sobre la víctima indefensa. Nadie está libre de la acción de los espíritus que manipulan los *wuloyi* o los *tinyanga*. Estos espíritus son reales, viajan en su aire por el espacio y tienen la capacidad de entrar imperceptiblemente en las personas. Aunque son invisibles al ojo de los vivos, con la ayuda de sus espíritus *swikwembu*, un *nyanga* puede “ver y agarrar” (exorcizar) espíritus malignos. Los espíritus más temidos son los llamados *xipoco* (fantasmas), esclavos de *wuloyi*: personas que fueron muertas por los brujos y que sin voluntad propia se dejan controlar por sus dueños.

El exorcismo (*kufemba*) –por medio del cual un espíritu *swikwembu* expulsa a un espíritu maligno que posee a una víctima *enfeitiçada*– o la labor de adivinación, señala Adriano Langa, evalúan síntomas que revelen o hacen “(...) visible a un autor invisible (...)” (Langa, 1992, p. 101). La identificación y señalamiento de quién está actuando en nombre propio para provocar el malestar de un individuo es el inicio del bienestar de la víctima. Pero notemos lo siguiente: la auscultación de hechos desgraciados que puedan ser vinculados unos con otros en la vivencia de una víctima no solo produce una narración, eventual herramienta de inteligibilidad y atribución de significado y organización de la experiencia de un individuo o colectivo social.⁹ En el caso de Luis advertimos que los *feitiços* revelan una manera específica de relacionarse con el espacio, de habitarlo.

9 Para el mundo educativo y escolar en Argentina, Diana Milstein llama la atención con respecto al proceso de “producción de experiencias” por medio de prácticas educativas. Señala la autora “(...) un evento, un suceso, un acontecimiento, una situación determinada se construye como experiencia en la medida que nosotros las producimos como tales. Y

En la misma acción que revela (por adivinación) los ataques sobre una víctima tienen lugar la producción de la vecindad o proximidad y no lo contrario; los *feitiços* son acontecimientos que crean la experiencia del espacio, la modelan a punta de enfermedades, desgracias y muertes; a partir del síntoma se disponen acciones como “salir del lugar en busca de ayuda” de un *nyanga* poderoso. Un obispo mozambiqueño, mientras rememoraba su infancia durante mi trabajo de campo, me contó que sus padres habían salido de su localidad de origen, ubicada en Gaza, buscando un *nyanga* que los ayudara a luchar contra los *feitiços* que estaban provocando las muertes de varios primos y hermanos. Mientras consultaban a un *nyanga* en Guijá, murió la hermana más grande del obispo. “¡Nosotros estamos aquí lejos y tú llegas aquí!”, se quejó el padre de mi interlocutor cuando vio muerta a su hija. “¡Tú llegas aquí!”, le decía el padre de la joven fallecida al *wuloyi* que provocaba las muertes en su familia. Ellos se habían “alejado” del lugar adonde se originaban los ataques. Era como si el espacio se contrajera o expandiera dependiendo de la intensidad de los ataques. Casos similares se presentan en etnografías sobre brujería tan dispares como las de Favret-Saada en Francia (1980) y Passador (2010) y Santana (2014) en Mozambique: después de un ataque la propia aldea se vuelve lugar extraño y peligroso. Pareciera que la lógica de la *feitiçaria* revela antes que una política traspuesta al mundo sobrenatural, una topología “que no se basa en puntos u objetos, sino (...) en conjunto de relaciones” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 386), indiferentes a límites jurisdiccionales, estatales o eclesiales, atenta a los acontecimientos y síntomas.

Teniendo en cuenta estos conceptos *fetiçeiros*, expongamos ahora los ataques de *feitiços* ocurridos en Sao Paulo, según me fue transmitido por Sara:

El matrimonio de Sebastián y Andrea M., a los que a veces también llaman “el casal M.” “fueron acusados de estar haciendo feitiços a un miembro de la comunidad, [llamado] X, que estaba casado con Teresa. Una chica, examante de x le pidió dinero y este se lo negó. X cayó enfermo. La chica rezaba en la católica también. (...) Un grupo de gente fue a la casa de la chica a buscarla con palos para que deje de hacer feitiços

producirlas implica siempre un modo de interpretación y de expresión de las mismas (...)” (Milstein, 2005, p. 5). Por ello narrar es “(...) un primer paso para apropiarse de un tramo de la propia historia escolar” (Milstein, 2005, p. 7). Aquí lenguaje, narración y experiencia se dan la mano en la fabricación social de una realidad sobre la cual, una vez objetivada, se podría intervenir reflexivamente, produciendo diversidad de experiencias y realidades no necesariamente convergentes.

a X. Una niña fue a buscar a los M. para que defendieran a la chica del grupo de personas que la acusaban. El casal M. fue a la casa y la defendió. La acusación de brujería se extendió a ellos. Ellos estaban haciendo brujerías contra X. Otro miembro de la comunidad, integrante del consejo, llamó a un brujo y este dijo que sí que el casal estaba haciendo brujería que afectaba la salud de X. (...) Otra persona de la familia Maluleke dijo que una ahijada (de esa relaciones de padrinazgo que entablan en la comunidad por los sacramentos) de los M. había muerto y que X era ahijado de ellos también y que algo hacían los M. para que se les murieran los ahijados. Esto corroboraba las acusaciones. X se negaba a venir al hospital [de Chicualacuala], Solo vino con Sara cuando estaba en coma. Murió. La historia no terminaba ahí. El consejo que dirigía la comunidad de São Paulo había intentado reunirse con las personas involucradas en las acusaciones para apaciguar los conflictos, pero esa reunión no hizo más que empeorar la situación porque una de las partes faltó al encuentro. Según me explicó Sara, Jacinto estaba asociado a estas acusaciones: La acusación no hace otra cosa que mostrar el conflicto anterior entre Jacinto y Sebastián. (...) Si se reunieran de vuelta Sara teme que el ofendido no acepte las disculpas o que aparezcan más demandas. (...) Todo esto pasaba porque los locales no hablan las cosas directamente y no logran perdonarse. [Sara] Compara los conflictos de este tipo con una herida infectada a la que hay que limpiar, aplicar crema para que chupe lo infectado y darle tiempo para sanar. Que un conflicto hay que tratarlo atacando el problema; exponiéndolo y tener capacidad de 'redimir'/revisar el problema, deslindar responsabilidades, pedir disculpas y aceptarlas (...). El casal M. dice que abandonará la ciudad porque las acusaciones se expanden y son conocidas por todos. Entonces ellos, los del equipo, le dijeron que si se iban de la comunidad ellos demostraban que le estaban dando crédito a las acusaciones y que creían en ellas. Que debían tomar fuerza en su propia religión y enfrentar las acusaciones con la fuerza de Jesús y en la comunidad. (Laura Zapata. Cuaderno de campo 5. 3 de septiembre, 2004)

El principal sustento de Jacinto era el trabajo agrícola que realizaba en su machamba (unidad de producción de entre cinco y diez hectáreas) en la zona del río, a la que se dedicaba especialmente su esposa e hijos. Sebastián M. era jefe de la estación de trenes de la ciudad adonde estaba localizada la comuni-

dad de São Paulo. Su hija era maestra en la zona, sus otros dos hijos estudiaban en Maputo, adonde él había pasado buena parte de su vida. Mientras que Sebastián era el animador del consejo de la comunidad de São Paulo, Jacinto actuaba como coordinador local del EMZN, regularmente visitando núcleos y conversando con sus animadores y catecúmenos y catecúmenas.

Tratemos de pensar con los conceptos de Luis, el *nyanga* de Xai-Xai, el presente caso. Una lectura rápida: lo que comenzó siendo un desacuerdo entre dos examantes resentidos terminó poniendo en cuestión las relaciones entre padrinos, madrinas y ahijados y ahijadas en una comunidad católica. El compadrazgo era una institución religiosa central por medio de la cual se garantizaba la formación y el ingreso regulado de nuevos miembros a las comunidades, supervisados por sus padrinos. Una turba anónima acusa a una mujer (A), que reza en la católica, de estar haciendo *feitiços* a un hombre (B) que tras sus demandas cae enfermo. Por algún motivo que ignoramos el casal M. interviene en favor A y no de B, su ahijado. El grupo anónimo registra con extrañeza la actitud del casal y “extiende” su acusación a Sebastián y Andrea. Un miembro del consejo de la comunidad de São Paulorecorre a un especialista (llamado erróneamente “brujo”) que revisa el caso y confirma las demandas. Una familia de notables de la región aporta información y agrega que una ahijada del matrimonio murió hace poco tiempo. El patrón era evidente, mientras más se expandía el conocimiento del caso en la localidad, más gente aportaba datos que especificaban la acusación e individualizaban la lógica que ocasionaba las muertes y enfermedades de los nuevos miembros de la comunidad católica. En lugar de apoyo y confianza, los ahijados de Sebastián y Andrea encontraban en ellos la muerte.

Los miembros del EA proponen reunir a los grupos enfrentados, exponer abierta y directamente los conflictos, los que se resolverían a través de argumentaciones lógicas basadas en una ética común y en una supuesta igualdad de los contendientes. A semejan las acusaciones de brujería desatadas entre el director de la estación de tren y el trabajador rural, con un ataque microbiano que amerita un tratamiento germicida. La recomendación de tomar las acusaciones que recibió el casal M. como una creencia erróneamente fundada en el poder de los *feitiços*, cierra el círculo del enfoque con que los misioneros abordan los problemas que enfrenta la población local. “*Ku fukile wa lungu...* (¡ahí están los blancos...!)”, pensaría Luis.

Adoptemos ahora el punto de vista del Casal M. y sometamos a examen, siempre teniendo en vista los conceptos de Luis, su decisión de abandonar la comunidad de São Paulo adonde se los atacaba con tanta fuerza. Si abandonaban el lugar, quizá en las tierras de Sebastián, Chockwe, o, en las de Andrea, Maputo, encontrarían un *nyanga* poderoso como Luis. Este *nyanga* usando sus *swikwembu*, podría “ver y agarrar” al *wuloyi* que, en el seno de la comunidad, les estaba matando a sus ahijados. Ahora que las acusaciones de *feitiços* contra ellos se expandían, contrayendo y achicando las (otrora largas) distancias que separaban unas localidades de otras en la ZN, era mejor irse adonde los ataques no se hicieran sentir sobre ellos.

A medida que la noticia de *feitiços* se expandía, Sebastián y Andrea veían que el espacio a su alrededor se contraía, por eso se veían obligados a “salir” de la ZN en busca de ayuda. Los ataques lanzados contra sus víctimas por los *wuloyi* o las acciones defensivas interpuestas por los *tinyanga*, producían el espacio. Por eso estos dos agentes eran vitales para la vida de los habitantes de la región del Alto Limpopo, pues ellos auscultaban los eventos y los síntomas que afectaban a sus pacientes y, por intermedio de estas operaciones, les revelaba la posición, cierta o insegura, que ocupaban en el espacio que habitaban.

Reflexiones finales

La práctica de la coresidencia en el trabajo de campo junto a un grupo de misioneros católicos en la diócesis de Xai-Xai, provocó y develó una serie de malestares que afectaban a diversos grupos sociales vinculados al despliegue de este procedimiento antropológico. La preocupación porque un agente externo objetivara su vida cotidiana por medio del registro de campo, organizaba el malestar del grupo de misioneros que, en función de ello, me ordenaron *no andar contando* lo que viera en el tiempo de *partilha*. El análisis reflexivo de esta forma de pautar la coresidencia en términos de mis interlocutores, me permitió no solo identificar un mecanismo de producción de datos y de control de la población evangelizada, la *partilha*, sino advertir la existencia de una política eclesial del espacio con aspiraciones monopolizantes que vincula, sobre todo a través del informe y del mapa, a categorías sociales con delimitaciones geográficas y jurisdiccionales.

El malestar que me provocó la limitación de mis actividades de registro durante la coresidencia, por medio de la orden *no andes contando*, me obligó a someter a análisis las actividades por medio de las cuales la práctica antro-

pológica produce la localización de nuestro objeto de estudio, como otros y otras, y de nosotros mismos y nosotras mismas como agentes externos. Durante la coresidencia, en la que la vida cotidiana provoca una condensación moral tendiente a la indiferenciación, el registro de campo se transforma en la herramienta que produce un lugar de enunciación desde el cual es posible producir la alteridad más o menos fija de nuestros interlocutores. La producción de un objeto de interrogación antropológica, es decir, de una unidad de estudio, depende de una política del espacio implícita que cobra forma en el acto del registro de campo. La convivencia más o menos prolongada con grupos sociales y su registro por medio de la escritura, operan como modos de espacialización incrustados en la práctica misionera de la *partilha* y en la práctica antropológica de la coresidencia.

En cambio, la población del Alto Río Limpopo tiene una manera de estar en el espacio que no depende del acto de la representación y registro lingüístico sino, precisamente en su opuesto, las acusaciones de *feitiços*, tomadas como ataques directos dirigidos por los *wuloyi* contra las personas, son afectos no representados que se expresan en acontecimientos extraños y síntomas, en algunos casos corporales. Salir del lugar del ataque en busca de un *nyanga* que busque, por medio de adivinaciones, exorcismos, *tingoma*, ungüentos y tés, al autor invisible de los ataques, produce una experiencia elástica en las que la proximidad y la distancia son moldeadas a punta de enfermedades, desgracias y muertes. Para captar este tipo de fenómeno durante mi trabajo de campo, he decidido tomar al pensamiento de mis interlocutores como realidad objetiva y proceder a analizar a partir de sus conceptos (espíritus, ataques, *tinyanga*) el caso de las acusaciones de *feitiços* que tanto malestar ocasionaban en una de las comunidades católicas de la ZN.

¿Tiene algo para decirle la lógica feitiçeira de producción del espacio, a la coresidencia y a la *partilha*? Las fuerzas vitales esenciales que nos llevan a enhebrar nuestra experiencia a coordenadas temporales y espaciales, no están asociadas exclusivamente a representaciones o nociones expresas, codificadas en palabras, sino, a otra clase de fenómeno, los afectos o intensidades que se comunican por vías diferentes a las del lenguaje. La coresidencia y el trabajo de campo, como he mostrado en este texto, siguen siendo procedimientos útiles para prestar atención a esta otra clase de comunicación.

Referencias bibliográficas

- Arias, J. G. (2014). *Haciendo lío en Mozambique*. Buenos Aires: Cruz Pampa Editores.
- Barbosa Neto, E. (2012). O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em les mots, la mort, les sorts. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 235-260.
- Bourdieu, P. (1985). Lenguaje y poder simbólico. En B. Pierre, *¿Qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos* (pp. 63-104). Madrid: Akal.
- Costa Ferreira, L. da (2003). *Carisma vicentino em Moçambique: memória e testemunho*. Felgueras: Padres vicentinos.
- De Certeau, M. (1996). Relatos de espacio. En M. De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano: el oficio de la historia* (t. 1) (pp. 127-142). México: Editorial Iberoamericana.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Douglas, M. (1970). Introduction: Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic. En M. Douglas (ed.), *Witchcraft, confessions and accusations* (pp. xiii-xxxvi). London: Tavistock Publications.
- Evans-Pritchard, E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Favret-Saada, J. (1980). *Deadly Words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Favret-Saada, J. (1990). Être Affecté. *Gradhiva (première série). Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, 3-9.
- Fry, P. (2000). O espírito santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: 'civilização' e 'tradição' em Moçambique. *Mana*, 6(2), 65-95.
- Geschiere, P. (1997). *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Gluckman M. (2009) [1954]. La lógica de la brujería. En M. Gluckman, *Costumbre y Conflicto en África*. Lima: Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial.
- Guber, R. (1991). *El Salvaje Metropolitano*. Buenos Aires: Legasa.
- Gupta A. y Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology. En A. Gupta y J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 1-46). Berkeley: University of California Press.

- Honwana, A. M. (2002). *Espíritos vivos, tradições modernas: posseção de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Editorial Promédia.
- Jacinto, L. (2004). *Diocese de Xai-Xai. A messe é grande. A construir a Igreja da Zona Norte*. Mimeo.
- Langa, A. (1992). *Questões cristãs à religião tradicional africana (Moçambique)*. Braga: Franciscana.
- Milstein, D. (S.l.: s.n., 2005). *La experiencia educativa-escolar como fuente de conocimiento*. Actas de las Segundas Jornadas Nacionales de Formación Docente Continua.
- Instituto Nacional de Estatísticas (1997). *II Recenseamento Geral da População e Habitação (1997): resultados definitivos*.
- Pacheco de Oliveira, J. (1999). Uma etnologia dos índios misturados?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. En J. Pacheco de Oliveira, *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração no Nordeste indígena* (pp: 11- 39). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Padre Carlos (2006). *Seis años y medio en Mozambique*. Mimeo.
- Passador, L. H. (2010). "As mulheres são más": pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. *Cadernos Pagu*, 35, 177-210.
- Revel, J. (1990). "Conhecimento do território, produção do território: França, séculos XIII-XIX". Revel, J., *A Invenção da Sociedade* (pp. 103-158). Rio de Janeiro-São Paulo: Bertrand Brasil/Difel.
- Ribeiro, A. (1998). *Antropología: aspectos culturais do povo changana e problemática missionária*. Maputo: Editorial Paulinas.
- Santana Souza, J. (2014). *A experiência dos tinyanga, médicos-sacerdotes, ao sul de moçambique: identidades, culturas e relações de poder. (c. 1937-1988)*, Tesis de doctorado em Historia, UNICAMP, Campinas, Brasil.
- Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Mana*, 8(1), 113-148.

Escribir el padecer y padecer el escribir en los márgenes urbano

María Epele

En las últimas décadas, el sufrimiento social se convirtió en una de las columnas vertebrales de la mayoría de los estudios en Antropología de la salud. A diferencia de las perspectivas clásicas, subsidiarias de los lenguajes de la biomedicina y las disciplinas *psi*, el sufrimiento social se transformó en un marco generalizado y prometedor para abordar el padecer en su diversidad desde la Antropología y de las Ciencias Sociales (Kleinman, Das y Lock, 1997; Lock y Nguyen, 2010). Desde los primeros estudios del sufrir, sin embargo, no dejaron de acumularse problemas de diverso orden (Fassin, 2012). Entre ellos, ciertos malestares respecto a la escritura de las experiencias y narrativas de sufrimiento en poblaciones en los márgenes sociales urbanos de la región de Buenos Aires.

Partiendo del examen de los principales desarrollos sobre la escritura del siglo XX (Benjamin, 1991; Barthes, 1997 1997; Foucault, 1984 1984; Derrida, 1989; Clifford y Marcus, 1991), específicamente sobre los vínculos entre hablar, narrar y escribir, este trabajo busca problematizar la escritura sobre el padecer en la investigación etnográfica. A través del análisis de un caso de la investigación (2013-2017) sobre psicoterapias en los márgenes urbanos del Área Metropolitana de Buenos Aires, se exploran aquellas orientaciones principales en la escritura etnográfica del padecer, respecto a sus relaciones con las perspectivas dominantes y minoritarias en este campo de estudio (Deleuze y Guattari, 1975). Además, la interrogación sobre los modos de escribir acerca de los malestares analizados en estas poblaciones (*dictado, instrumento, portavoz, mensaje de la botella, lógica artesanal*) hace posible esclarecer los procesos (*autorías, apropiación, mercantilización, reducción a lo mismo, etc.*) que, a su vez, producen malestares en el desarrollo de su escritura etnográfica. A diferencia de los problemas ya clásicos en la escritura etnográfica en general,

en este trabajo focalizo en aquellos malestares que acompañan el escribir sobre el sufrimiento no solo en los márgenes urbanos de Buenos Aires, sino también en las periferias del capitalismo globalizado, en el sur global.

Teniendo este horizonte general, el artículo comienza con una viñeta en la que se abren al examen algunos de los modos de vivir y entender la escritura en el trabajo de campo. En segundo lugar, se analiza el modelo dominante de las relaciones entre el hablar y la escritura en las sociedades occidentales. Considerando la progresiva devaluación del arte de narrar y de la oralidad como régimen artesanal, se problematizan las escrituras en plural. En tercer lugar, se exploran los modelos en que la desigualdad social distribuye la oralidad y la escritura en términos de clase y de territorios sociales (Wacquant y Bourdieu, 2005; Rancière, 2010; Zizek, 2003). Basada en estas perspectivas, se diferencian las orientaciones generales en la escritura del sufrimiento y se exploran los diferentes modos de escribir, y de relaciones entre el hablar y la escritura que han surgido en el desarrollo de la etnografía. Finalmente, en lugar de privilegiar el modelo “único” y la toma de “una” posición, esta investigación señala la combinación y ensamble de diversos modos de vivir y entender la escritura con estas poblaciones.

La Escritura Artesanal

Algo se había convertido ya en un lugar común. Después de un año de investigación, las prácticas del decir, hablar, ser escuchado, escuchar, oírse-hablando, callar-diciendo, decir sin hablar, silenciar(se) y hablar sin decir, fueron tomando tal consistencia que impregnaron por completo, demasiado a mi gusto, el trabajo de campo sobre las psicoterapias en los centros barriales de salud. Mimetizando el trabajar con la palabra inherente a dichos tratamientos, estas acciones habían cobrado una solidez tal, que se me hacía ya difícil ver, a su través, otras prácticas, experiencias, otros problemas.

El encuentro con Miranda, sin embargo, conmovió esta agenda todavía frágil en la investigación. Algo de lo ya sabido, y que había sedimentado, fue desestabilizado por Miranda, principalmente las relaciones entre el hablar y la escritura, y los modos de escribir los malestares y sufrimientos en las etnografías en aquellas poblaciones marginalizadas de la región Metropolitana de Buenos Aires.

Me presentaron a Miranda. Una mujer de unos 54 años que había llegado al barrio desde el “interior del país cuando tenía unos veinte”. Al saludarme, Miranda con una expresión alegre y mirada despierta, me observó detenidamente, como

tratando de averiguar algo más. Después de un breve diálogo, consentimientos y descripción de mi investigación, Miranda fue la que, decididamente, rompió el hielo. Tratando de llenar lo que ella pensaba que eran mis expectativas, se adelantó e inició el diálogo –o algo parecido a un monólogo–. Antes que pudiera hacer el menor movimiento o pregunta, como un efecto secundario de la información sobre la investigación, ella irrumpió en una rápida, detallada y apretada descripción de su larga trayectoria de tratamientos. Terapéuticas de diferente tipo, mejores, peores, con psiquiatras y psicólogas, varones y mujeres, en hospitales, talleres en iglesias de curas o pastores, y psicoterapias en centros de salud. Se había tratado en diferentes hospitales y servicios de salud, incluso de diferentes áreas de la región metropolitana de Buenos Aires. En los últimos años, estaba solo con la psicoterapia, “la terapia en la salita” del barrio. En el mismo movimiento enunciativo y expresivo, Miranda también detalló algunos problemas, dificultades y angustias que podría denominar “biográfico-barriales”, lo colectivo y territorial en lo particular de su vida en el barrio. Categorizados en sus propios términos, o al menos apropiados por ella, se fue acumulando un repertorio heterogéneo de problemas: “ir y venir”, “trabajar con cama y las patronas”, “la vivienda y la propiedad”, “alfabetismo y escuela nocturna”, “tratamientos y charlas”, “los compañeros del barrio y la confianza”, “las estafas y engaños de dinero”, “emprender algo nuevo”, “el comedor”, “los vicios de alcohol y juego”, hasta modos de aliviarse y sentirse mejor, bien.

Con esta catarata de información, en parte ya conocida por mis investigaciones previas con estas poblaciones, parecía que había finalizado el primer encuentro con Miranda. Estos primeros encuentros, generalmente consisten solo en una presentación mutua, con demasiada información y ruidos, muchos todavía ininteligibles, al menos para mí. Sin embargo, después de tomar un respiro, Miranda “marcó la cancha”, con algo que se convirtió en el hilo conductor de nuestra relación: “yo no soy analfabeta” me dijo abruptamente, “mi mamá no sabía ni leer, ni escribir. Eso le trajo problemas, y a mí también (...) De nena, fui a la escuela pocos años, nada más. De grande, sí”. Al decir que de chica le costaba mucho leer, entender lo escrito, decía que “era quedar afuera, afuera de todo”. “Y ahora me encantaría terminar... aprender bien a usar la computadora”.

Como si la suerte estuviera echada desde el primer encuentro, cuando Miranda leyó en el consentimiento que yo iba a escribir sobre lo hablado, tanto el escribir, como los vínculos entre el hablar y el escribir dieron cauce a nuestra relación. Con cierta experiencia en etnografías en estos contextos sociales, puedo decir que el tema de la escritura acerca de lo vivido, lo hablado, escuchado y sentido asumía diferentes formas en la investigación. Primeramente, la escritura regular de las notas de campo, se entiende como un registro literal y reflexivo de las experiencias, y sus articulaciones con otros textos, etnografías y teorías. Además, las traducciones entre lo vivido y lo escrito se corresponden con diversos procesos (de autoría, de

legitimación, de estilo, etc.) en la escritura del material etnográfico. Finalmente, se agregan los ajustes a los que debe someterse el proceso de escribir con el fin de conservar la confidencialidad y el resguardo del anonimato de los participantes.

A diferencia de los clásicos problemas de la escritura etnográfica, y rompiendo los modelos clásicos de la distribución de lo oral y lo escrito, la escritura y el escrito atraviesan la vida cotidiana de estas poblaciones. El privilegio de las producciones orales en el registro etnográfico, en ocasiones, hace invisibles los modos en que las escrituras, la lectura, las grafías en general (desde libros hasta grafitis), se entran con lo cotidiano. Por un lado, leer y escribir, la lectoescritura en general, se convierte en un síntoma no solo de los niveles de su escolaridad. También condensa el capital y movilidad social corporizada (ascendente y descendente), eso que se lleva puesto, hecho carne. Por el otro lado, a los diferentes tipos de textos expertos e institucionales, (documentos en general, normativas laborales, historias clínicas, prescripciones médicas, documentos legales, etc.), se le agregan los de circulación masiva (diarios, libros, revistas, internet, etc.) y un repertorio de prácticas que integran textos y escritos (cantar, oraciones religiosas, talleres, anotaciones, etc.).

Sin embargo, el saber que algo de lo compartido conmigo iba a ser escrito en un texto, fue adquiriendo con Miranda una relevancia inédita e inusual, participando y modulando lo vivido y lo dicho, aquello que sería susceptible de ser escrito en otro lugar, en la academia. En algunas ocasiones me daba indicaciones, medio en broma o exagerando el punto, sobre qué hacer con lo que ella decía. Si, por ejemplo, hablaba de una vecina con un sesgo crítico, agregaba “esto no lo escribas”, riéndose, con algo de ironía. En otras, cuando hablaba del problema de un conocido con, por ejemplo, adicciones o problemas de enfermedades infecciosas, me comentaba que esto era común acá en el barrio, “esto entre nosotras”. Otras veces, remarcaba algo así como: “tengo algo para contarte, anotá esto, es para una película”. Otras veces, remarcaba algo como importante para que otros, fuera del barrio, “para que se enteren como es, no se equivoquen, sepan”. La mayoría de las veces, sin embargo, aunque nada era explicitado sobre el escribir, la escritura estaba presente, ya sea por tomar alguna nota, por grabar, o por simplemente, en algún gesto o mirada cómplice. A la sombra de la escritura, el hablar mismo se iba transformando en otra forma de registro, que participaba y modelaba las experiencias y tamizaba aquello traducible a lo escrito.

Ese día, un miércoles de pleno verano, algo cambió. Hacía tiempo que no la veía. Miranda al hablar, fue deshaciendo lo narrado con anterioridad a este encuentro. Recién llegaba de viaje, “del norte”. Mientras entraba en su casa, me decía que

estaba cansada. Aunque hacía dos días que estaba de vuelta, Miranda todavía estaba cansada, "muy cansada". Esta vez, algo en su cara era diferente. El rostro agradable y amable, tenía ese día rasgos marcados, en el espectro de los grises. Las líneas de expresión duras y rígidas dibujaban cierto malestar. Al llegar se había encontrado que sus hijos se venían "patinado todo", por lo que venía trabajado en el servicio doméstico. Todos con problemas. Silencio y respiración profunda. "Escribí", me dijo,

"Me vine acá, por trabajo. Digo por trabajo, para una vida mejor, digo. Estábamos mal, pobres, no tenía salida. Me vine. Dejé primero mis hijos allá. Me los traje, cuando ya tenía un lugar. (...) Cada vez que vengo, que vuelvo... allá y acá, me quedo mal, me agarra... Pero no puedo, no termina. Vengo con Rosario (la psicóloga), para hablar de esto, que no hablé. Charlar con alguien, charlar... Me siento muy... muy sola... Necesito alguien para charlar... Tengo que venir".

Ese día hacía tanto calor que nos fuimos a la placita que quedaba cerca de su casa. Por la temperatura, el calor en su casa era sofocante. Mientras tomábamos agua, ella me comentaba las trabas que había tenido para su nueva casa, pero que ya la tenía: "No estoy acostumbrada a vivir en una casa de material. Siempre chapa, siempre chapa... nos vamos a acostumbrar".

Ya respirando aliviadas, y a la sombra, le pregunté pausadamente a Miranda que más quería que escribiera. Después de tomarse un respiro, me dijo: "Le di a mis hijos lo que no había tenido yo, tanto trabajo, pero salió mal. Tantas cosas me faltaron". Como una suerte de mensaje en la botella, estos dichos decían que sus modos de aliviarse no la habían sanado, reparado de tanto sufrido. Estos dichos de Miranda acentuaban el carácter abierto e incierto en lo que alguien dice, sin modular la expresión por lo que otros reciban, ya que estos son desconocidos, lejanos e incluso no existen.

Acompañando un movimiento decidido de Miranda de alejarse de la sombra del sufrimiento, aunque sin todavía poder, como en otras oportunidades, cambiar de tema o ponerle algo de humor, Miranda agregó: "Estoy buscando todavía aprender cosas nuevas, con mis nietos".

Miranda decía, y sentía, acerca de sus dolencias diferentes cosas. Algunas ya añejas, en ocasiones eran ubicadas por Miranda a distancia, con nombres cuasi expertos. En otras, se hacían tan cercanos que no se los podía nominar, objetivar, la invadían en afecto puro, como si se vivieran en tiempo presente. A

diferencia de los nervios y sus ataques que capturaron la escena de las barriadas locales de los setenta y ochenta, en las últimas décadas las disciplinas *psi* capturan el sufrir en estas poblaciones en términos de “trastornos” (de personalidad, sociabilidad, consumo, sueño, etc.), “violencia”, “psicosis”, “depresión”, “abusos”, “borders”, entre las principales. Sin embargo, había un acumulado de malestares en Miranda, como en la mayoría de las personas que viven en el barrio, que se expresaban en términos corporales y cotidianos: de “carga”, “peso”, “opresión”, “cansancio”, “sin salidas” y “encierros”. Estos malestares sin nombre propio son algo que exudan las experiencias y expresiones de la marginación social y territorial que se multiplicó y diversificó en Argentina en las últimas décadas. Hablar, decir y escribir sobre estos malestares no es nada simple. En el desarrollo del hablar y escribir se producían otros malestares que llegaban a interpelar la escritura misma, su poder de resolución y traducción para otros, de algo vivido por algunas como Miranda, compartido conmigo y enviado a otros lugares no muy lejanos, ni muy cercanos.

Desde un primer momento, la escritura se convirtió en un elemento principal en mi relación con Miranda, algo muy poco común en el trabajo de campo. Es decir, *el escribir y la transformación del hablar en texto* asumían diferentes formas que estaban, volvían y revolvían nuestros encuentros, diálogos y experiencias compartidas. Casi inadvertidamente, y en diferentes momentos de nuestra relación, la escritura asumía ecuaciones que las he diferenciado con nombres específicos: ya sea bajo la forma de *instrumento*, una *herramienta* (medio para el fin), el *dictado* (transcripción literal de lo dicho en escrito), de *portavoz* (escribir alguien en lugar de otro, en este caso de ser alguien que porta la voz de otra) o una suerte de *un mensaje en la botella* (decir o escribir algo incluyendo lo incierto de la posibilidad y el modo de recepción). Estos modos de transformar el *hablar en escribir* no eran extranjeros o lejanos. Miranda participaba en ellos activamente, como algo conjunto, compartido conmigo. Estas versiones de la escritura, incluso aquella clásica *disociación entre lo oral y lo escrito como órdenes simbólicos irreductibles y excluyentes*, fueron adoptando diversos rostros y teniendo niveles de relevancia en diferentes momentos de la investigación.

Sin embargo, estas formas de relacionar el hablar y el escribir están lejos de ser “todo”, el repertorio completo en estos contextos sociales, ni busca serlo. De alguna forma, este trabajo busca capturar la lógica que incluye estos diversos modos de vincular o traducir entre lo vivido, lo hablado y lo escrito en el trabajo etnográfico. Para ello es necesario explorar e interrogar los pre-

supuestos y perspectivas que modelan, y cuestionan, nuestros modos de ver, entender y vivir la escritura, a la luz de sus relaciones con las producciones orales en los márgenes sociales urbanos de Buenos Aires.

Hablar, Narrar y Escribir

La escritura, y sus vínculos con el hablar y la palabra, ha tenido una larga y sinuosa genealogía en Occidente. En este sentido, los modelos tradicionales, explicitados principalmente en la lingüística (Saussure, 2005 [1913]), privilegian la palabra hablada frente a la escritura, ya que consideran que las raíces de la lengua son orales: la voz y el sentido se entraman solo en la palabra dicha. Las grafías serían secundarias, extranjeras y exóticas respecto de la lengua: *la escritura en general sería una representación del habla*. Por lo tanto, escribir se correspondería con la forma del *dictado*, una *notación* literal, lineal y mimética de la cadena hablada, que tiene implícito un modelo de la relación entre las palabras y las cosas. Como un recurso mnemotécnico, un sustituto durable y refinado de la memoria oral, la escritura introduciría algo nocivo a la lengua, cuya plenitud residiría exclusivamente en la palabra dicha.

Por un lado, este tipo de relación entre la palabra y la escritura encuentra su fundamento en la articulación entre *el logo-fono-centrismo y la metafísica de la presencia* (Derrida, 1989), de aspiraciones universales y eternas en Occidente. Esta noción de escritura que Saussure (2005) explicita, por ejemplo, se corresponde con el privilegio de los sonidos emitidos por la voz, ya que son ponderados en su proximidad inmediata con el “alma”, es decir, la intimidad entre *la voz y el ser*, a través del ensamble entre el sonido, la voz, el oído, el aliento y la palabra. La ontología que, remontándose a la antigüedad, postula la proximidad absoluta entre “*alma, voz y palabra*”, hace referencia a una *palabra plena, inmediata y en presencia*, que hace del sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como *habla plena*. Por lo tanto, la palabra escrita sería solo el *símbolo* de la palabra emitida por la voz. Esta perspectiva confina a la escritura a una función instrumental y secundaria, una *técnica al servicio* del lenguaje hablado. La mirada de la escritura como algo subsidiario de la palabra hablada, está edificada y reproduce las oposiciones entre naturaleza e institución, sensible e inteligible, alma y cuerpo, abstracto y concreto.

Desde otra perspectiva, la oralidad es examinada por Benjamin (1991) a través del acto de narrar, como modo de intercambiar experiencias, en términos

de facultades inherentes a la sociabilidad. Las narraciones tienen como origen *las experiencias transmitidas de boca a boca*, principalmente de otros lugares y otros tiempos, las que ya estaban sometidas a una rápida devaluación y clara desaparición en las primeras décadas del siglo XX. Desde esta mirada, el acto de narrar está inmerso en la lógica artesanal, un arte con un saber o sabiduría indisociable de los materiales de la vida y que supone la coordinación de palabras, ojos, manos, almas, tanto en el que habla como en el que escucha. La lógica artesanal del narrar tendría un ritmo, una temporalidad, que estaría marcado por el ritmo de otras actividades (ej. trabajar, tejer, etc.). Como lógica artesanal de comunicación, invita a otros a sumergirse en la vida del narrador, aunque la narración no tiene un extra de inteligibilidad, carece de explicaciones o interpretaciones psicológicas: el lector tiene que arreglárselas por sí mismo con lo ocurrido, haciendo de lo incierto en la lectura una parte inherente del narrar. Además, esta inmersión de otros incluye la posibilidad de reproducción oral, la propagación boca a boca, en una temporalidad que se resiste al resumen y el utilitarismo.

Con la creciente importancia de la escritura periodística y de libros, la narración ha sido desplazada por la novela, ya no transmitida oralmente e inmersa en la vida cotidiana, sino escrita y sujeta a la lógica de la literatura impresa: individual en su producción y recepción. La novela como texto impreso se articula con la lógica del capitalismo, en la que se privilegia la circulación de la información. Mientras que la narración de otros lugares y tiempos, adquiere una autoridad vinculada a la vigencia y al carácter testimonial de la experiencia, la información es elaborada en un radio de proximidad, ya que debe ser sometida a control y verificación, en su estatuto de realidad. Al mismo tiempo que desaparece la narración, desaparece la comunidad y la sociabilidad particular que la acompaña.

Para mediados del siglo XX, mientras estas perspectivas alcanzaron sus niveles de mayor legitimidad, las revisiones críticas de los modelos tradicionales comenzaron a adquirir sus niveles mayores de sofisticación. Por un lado, la escritura fue interrogada desde la lectura, la crítica y la literatura como modos de escribir. Barthes (1997) examina diferentes tipos de escrituras (intelectual, realista, política, poesía, etc.) y a través de las convenciones que producen diferentes *regímenes de facticidad y ficción* que atraviesan los modos de escribir, ya que no existe una escritura natural, neutral o dada. Los modos de escribir y los grados de libertad para la escritura se corresponden con sus contextos

históricos de producción, clases sociales de pertenencia, modos socialmente adecuados de hablar, desigualdades respecto de las etapas de acumulación del capital, o crisis económico-políticas.

Por otro lado, al interrogar el privilegio de la palabra hablada, la escritura en sentido estricto, usual, es también cuestionada. Profetizando la muerte del habla plena, Derrida (1989) sostiene que el movimiento de la escritura fonética, alfabética, se corresponde con una etapa de evolución de la moneda comercial y al *modo de producción capitalista* (Levi Strauss, 1988). La deconstrucción del logo-fono-centrismo, se corresponde con hacer visible ciertas micro-lógicas que fundan la ontología del hablar y del escribir. Partiendo de esta perspectiva, se hace posible cuestionar y dismantelar tanto la lógica que hace de la escritura el suplemento de la palabra hablada. Además, el *ensamble de manos, sentidos (sensibles y significados) y miradas*, como dinámica de la escritura en sentido estricto, como notación o técnica, es insuficiente en su abordaje más general. Con la importancia de privilegiar la *huella en su materialidad*, Derrida hace de las grafías y del habla partes de una escritura en un sentido lato, que extrañada respecto de la voz abre una diversidad de registros que generalmente son excluidos de su dominio (cinematográfica, pictórica, musical, etc.).

Al explorar –y cuestionar– estos modelos clásicos que han dominado nuestras relaciones con el hablar y el escribir, se abren no solo otros modos de vivir, hablar y escribir en su diversidad. También, hacen posible otros modos de articular los vínculos entre lo oral, lo escrito y problemas sociales que atraviesan los estudios en poblaciones marginalizadas.

La Economía Política de la Escritura

Las tensiones entre los órdenes orales y escritos han participado, explícita o implícitamente, en los análisis en Antropología y en Ciencias Sociales, acerca de los modos de vivir y pensar en las clases trabajadoras y marginadas en las sociedades occidentales.

En las perspectivas más clásicas –y no tan clásicas– la división entre lo oral y lo escrito, sin embargo, va más allá que el mapa de las acciones de hablar y escribir. La disociación entre lo oral y lo escrito involucra la división entre trabajo manual y mental, de producción y de pensamiento, que se correspondería

con la dualización de la sociedad, entre las clases trabajadoras y las clases medias o elites. Entre la mirada de la oralidad como patrimonio exclusivo en el dominio popular, clases trabajadoras o marginalizadas, de genealogía antigua y eficacia no verificable, por un lado; y aquella que la convierte en conjunto de acciones políticas a través de discursos y tomas de la palabra, por el otro, existe un amplio repertorio de argumentos que anudan en estos espacios sociales la palabra y la escritura de modo diverso.

En los abordajes marxistas clásicos se sumerge a las clases trabajadoras en un zócalo ideológico, cuyos recursos simbólicos harían imposible elaborar modos propios de pensar y de vivir que confronten la dominación, sin el soporte de otros saberes y ciencias no locales. Estas geografías simbólicas, por lo tanto, privilegian la oralidad entre los trabajadores. Por otro lado, las perspectivas que, celebrando las culturas populares, abordan las costumbres, en este caso atravesadas por la oralidad, no como reliquias, vestigios o supervivencias, sino como actos y acciones idiosincráticas de modos de vida, de resistencia y reivindicación de derechos (Thompson, 1995). A diferencia de la mirada histórica oficial, que ubica a la costumbre atravesada por la transmisión oral en oposición a la educación ilustrada fundada en la lectoescritura, estas perspectivas hacen de las culturas plebeyas, el trabajo en oficios y su sociabilidad: las fuentes de su pensamiento y de sus modos de vida.

De acuerdo con Rancière (2010), estas perspectivas y posiciones hablan también, o principalmente, de los modos de ser y de pensar de estas poblaciones respecto de la dominación que los sujeta: o bien pueden resolverla por sí mismas, o bien dependen de recursos culturales y del pensamiento de otros. Este autor afirma que ambas participan de una perspectiva para la cual estas poblaciones no pueden salir por sí mismas de los modos de ser y pensar que los dominan, y para llevar a cabo esta tarea no deben apropiarse de culturas y modos de pensar de otros. Siguiendo a este autor, considerar tanto la falta de tiempo como la “inferioridad” de los recursos simbólicos, ya sea por vía de la desvalorización o de la celebración de lo auténtico, forzarían a los trabajadores a un modo de pensar que les es propio, que se corresponde con su modo de vida, y que, sin embargo, reforzaría la dominación sobre ellos. Incluso en Bourdieu (2005), las lógicas de violencia simbólica señalan que los propios actores sociales quedarían sujetos a sus dinámicas, des-conociendo dicha lógica, y que solo desde un lugar ex-céntrico, del intelectual, se haría visible e inteligible.

Contestando la división entre dos tipos de trabajo, de producción y de pensamiento, oral y escrito, Rancière hace su objeto de análisis aquellos trabajadores que hablaban, leían, se reunían y armaban asociaciones, escribían textos, folletos y poesía: estos trabajadores son entendidos como *seres anfibios* que atraviesan diferentes mundos y culturas que conformaron, hicieron posible el movimiento obrero, ya que rompieron la distribución dominante entre lo sensible y lo inteligible en el espacio social. Confrontando el supuesto de la oralidad generalizada en estas poblaciones, el análisis de la lectoescritura obrera revuelve estos dualismos y distribuciones. También, y principalmente, la toma de la palabra, los modos de hablar social y colectivamente que exceden aquellas prácticas inmersas en los modos de vida y de ser “adecuados” al lugar que ocupan en el reparto social (Rancière, 2010).

Escribir Siguiendo la Corriente

En la escritura etnográfica sobre malestares en aquellas poblaciones que viven en los márgenes urbanos, confluyen las dimensiones analizadas en los apartados anteriores: el desmantelamiento del modelo universal de plenitud en la palabra hablada; el cuestionamiento de las diferencias, jerarquías y distribuciones entre la oralidad y la escritura en diferentes sectores y territorios sociales; la devaluación y marginación de la actividad de narrar como lógica artesanal que guardaría correspondencia con el mundo del trabajo y la vida; la revisión de la valoración social, cultural y política de los modos de pensar y vivir, a la luz de su estatuto de realidad y para modificar la dominación a la que estas poblaciones están sujetas.

Cuando focalizamos en la escritura etnográfica de las últimas décadas, sin embargo, se hace posible reconocer *cuatro orientaciones principales*, atravesadas por cuestiones epistémicas, ontológicas, políticas, económicas y geo-políticas. Dichas orientaciones, sin embargo, se diferencian por privilegiar ciertos problemas en la escritura etnográfica. Por un lado, está el problema de la traducción de los registros (oral y escrito) en la escritura etnográfica. Por el otro, se encuentra el problema de las relaciones entre lo oral y lo escrito tanto en las mismas poblaciones con que se trabaja, en el desarrollo del trabajo de campo y su resolución en la escritura etnográfica.

En primer lugar, encontramos el *modelo clásico de escritura etnográfica* surgido de las entrañas mismas de la tradición iluminista-empirista y cuyo principal

problema consiste en traducir lo desconocido en conocido, lo extraño en familiar, lo lejano en próximo y lo oral en notación alfabética. El abordaje consiste en *descubrir*, en salir y encontrar lo que ya *está ahí afuera*, en este caso los malestares, dolencias y sufrimientos. Desde esta perspectiva, la creciente importancia del sufrimiento social en las sociedades occidentales se corresponde con la multiplicación y diversificación de las experiencias de padecer. Como una suerte de cosecha de dolencias en sistemas de categorías, generalmente expresadas en términos nativos, la relación entre las palabras y los sufrimientos, esta *cartografía de las superficies* le da un *estatuto de facticidad*, de realidad a los malestares y sufrimiento. Por lo tanto, escribir sobre el sufrimiento se convierte en re-presentar, respetando en escala los dichos y experiencias de otros y las observaciones de las experiencias.

En segundo lugar, encontramos la perspectiva ya clásica, *la crítica etnográfica* no solo de los materiales de campo (diarios, notas, estilos de escritura, etc.), sino las retóricas antropológicas (Geertz, 1989; Clifford y Marcus, 1991), que se corresponden con los contextos *histórico-epistémico-políticos* de producción de textos. Privilegiando los discursos y categorías expertas, los modos de autoría, las narrativas, los modos de expresión y de escritura de los padecimientos, sin embargo, margina algo no menor: el problema de su realidad, de su facticidad. Por lo tanto, la creciente importancia del sufrimiento en los discursos sociales, académicos y políticos, no necesariamente tienen que expresar un incremento en las experiencias del padecer, sino principalmente una mutación en las lógicas simbólicas, discursivas y políticas en el capitalismo global contemporáneo. Actualizando aquella tradición filosófica que problematiza las condiciones de posibilidad de saber y sentir sobre el sufrimiento de otros, la crítica etnográfica del padecer ha privilegiado ofrecer cierta inteligibilidad a través del ejercicio reflexivo, sobre las categorizaciones, discursos y políticas que incluyen el sufrimiento. Desde esta perspectiva, escribir sobre el padecer no es un proceso simple: supone trabajar con registros textuales, es decir, las narrativas, discursos, sistemas de categorías legas y expertas sobre las experiencias de padecimientos.

En tercer lugar, podemos identificar entre los modos de escribir sobre el sufrimiento la *orientación económica* y política. Estas perspectivas parten de una disociación entre las experiencias del padecer el saber y reconocer dichas experiencias como dolencias a través de los recursos simbólicos locales, legos, propios, disponibles para los mismos sujetos y las poblaciones en cuestión. Desde estas perspectivas, los nativos o las poblaciones no solo desconoce-

rían los procesos de dominación, es decir, los orígenes sociales, políticos y económicos de sus propios malestares, sino también, carecerían de recursos simbólicos o los que disponen no serían adecuados para poder reconocerlos, expresarlos y modificarlos. Por lo tanto, la investigación del sufrimiento social desde estas perspectivas supone acciones que, como *el excavar* y *el develar*, suponen niveles de profundidad o diferentes velos que ocultan aquello fácticamente más verdadero o real. En el amplio repertorio de perspectivas que incluye esta orientación (marxistas ortodoxas, heterodoxas, gramscianas, bourdieuanas, etc.), escribir sobre el sufrimiento, incluye una suerte de arbitraje sobre el grado de des-conocimiento del estatuto de saber y del grado de entendimiento de los propios actores sociales sobre sus experiencias y prácticas. El des-conocer y el mal-entender dominan los procesos de inteligibilidad y de escritura incluso del sufrimiento colectivo y subjetivo, salvo para el etnógrafo que contaría con el andamiaje teórico y metodológico para identificarlos y objetivarlos (Wacquant y Bourdieu 2005, Mignolo 2002).

Por lo tanto, estos diversos modos de escribir sobre el padecer, adolecen de cierto sesgo en la escritura, *de escribir siguiendo la corriente*, es decir, se corresponden y se subsumen a las ecuaciones teóricas legitimadas que hacen de los sufrimientos un objeto más, dentro de un amplio repertorio de problemas. Si bien los registros del trabajo de campo son reconocidos en su particularidad y en su materialidad (oral, textual, lectura, etc.), son sometidos *a procesos que los transforman en escribibles*, que no son idiosincráticos del padecer, sino comunes a las escrituras etnográficas en general. Es decir, los problemas, enigmas, vacíos, tensiones, paradojas y desafíos en las escrituras de los padecimientos, se corresponden con los poderes de resolución de las aproximaciones teóricas que las subsumen. Al resolver de forma homogénea las encrucijadas del sufrir con otros problemas de estudios, estos modos de escribir, aunque gozando de sofisticación teórica y rigor metodológico, permiten adivinar y hacer previsible las estructuras, los recorridos, modos de resolver y concluir los textos etnográficos.

Escribir Contra Corriente

Hay otros modos de escribir sobre el sufrimiento. Existe un repertorio amplio y variado de estudios que han modificado los modos de relacionar escritura, sufrimiento y etnografía en el campo de la antropología de la salud (Biehl, 2005). “Los padeceres” se corporizan en geografías económicas, políticas y

simbólicas, asumen diferentes rostros mutantes en el tiempo, en un devenir textual, en el que participan activamente no solo las experiencias, narrativas y escrituras, expertas y legas de los propios actores. También, las intervenciones del etnógrafo en el desarrollo mismo de la investigación (Epele, 2013).

Inaugurando ya no estilos, modelos u orientaciones, estos modos de trabajar la escritura se caracterizan por una textura compleja, hecha de materiales heterogéneos (teorías académicas y legas, prácticas, reflexividad local, observaciones, etc.), en diferentes escalas (generalizaciones, casos, experiencias colectivas y subjetivas, etc.), con diferentes niveles de literalidad, con posiciones móviles, flexibles y modificables tanto de los actores sociales como de los etnógrafos, y sin aspirar a dar un cierre textual final, completo, previsible. Además, se le agregan ciertas regulaciones éticas que, en Antropología de la salud, modulan, desde las últimas décadas, las investigaciones y sus resultados.

La relación con Miranda, al menos los fragmentos que constituyen la viñeta del trabajo de campo y que inicia este artículo, expresa las diferentes experiencias, prácticas y perspectivas sobre: a) el hablar y la escritura, b) las traducciones y transformaciones de una en otra, c) las regulaciones e intervenciones sobre que decir y escribir, d) la coexistencia, superposición y sustitución de las diferentes posiciones respecto al hablar y al escribir en el desarrollo del trabajo de campo, e) la incertidumbre para los participantes, incluso para la etnógrafa acerca del texto final.

Como se hace legible en la viñeta, en la relación con Miranda *escribir y transformar el hablar en escritura* incluía un repertorio variado de acciones, prácticas, técnicas, teorías y apreciaciones. En algunas ocasiones, para Miranda la escritura era una cuestión evidente en la que participaba activamente conmigo. En otras, la escritura pasaba más desapercibida e incluso se desdibujaba por completo en el trabajo de campo. Por momentos, la escritura se convertía en un *dictado*, en una *transcripción* directa y transparente de lo oral en lo escrito. En otros momentos, la escritura era una suerte de *instrumento* general, una *herramienta* que mecánicamente traduce lo que se dice en textos para otros, a través de alguien que escribe, un intermediario. Por momentos, sin embargo, el proceso asumía la ecuación del portavoz: la voz como materia oral animada convocaba, a través de una re-presentación corporizada en otros, la delegación a otros de la enunciación para que este movimiento lo amplifique y diversifique la llegada y las lecturas. Por último, encontramos la forma del *mensaje en la botella*, en la que la escritura se cubre de incertidumbre, no des-

de el costado de la traducción de lo oral y lo escrito, sino sobre la llegada y la lectura por parte de otros, siempre desconocidos. Por último, en la mayoría de los encuentros con Miranda, la cuestión de la escritura se desdibujaba, ya sea como algo disociado de la experiencia vivida recubierta de oralidad, ya sea como algo domesticable, instrumental o incierto. Cuando nos dejábamos simplemente estar, las agendas quedaban entre comillas, la voluntad de decir y la urgencia de escribir quedaban marginadas, emergían otras lógicas de las relaciones entre lo oral, lo corporal y lo escrito.

Al focalizar en el problema del sufrimiento, estos modos de hablar, narrar y escribir incluyen procesos que tienen relevancia y dan forma a las ecuaciones que vienen dominando su escritura: formas de experiencia del sufrimiento, modos de expresar y decir el padecer, ecuaciones de escribir del sentir el dolor de otros, modo de traducir lo oral en lo escrito, formas de regulación y restricción de la información escribible, entre las principales. Además, hace posible cuestionar, eludir y excluir aquellos procesos que han sido sometidos a revisión crítica en la literatura contemporánea: apropiación del sufrir de otros, expertización (médica, *psi*, etc.) de los modos antropológicos de escribir el padecer, objetivar el sufrir a través de la escritura en detalle del dolor y padecer, exponer en la academia aquellas particularidades íntimas del padecer para convertir en prueba el grado de proximidad lograda por el etnógrafo en el trabajo de campo, entre las más extendidas.

Este repertorio de acciones, modulaciones y regulaciones de estructura incierta y final abierto, convierten –y devuelven– a la escritura en una lógica artesanal, un ensamble hecho de materiales heteróclitos, y que asumen devenires textuales que no son previsibles, ni se alinean con grandes corrientes dominantes sobre el sufrimiento. El carácter artesanal de esta escritura refiere a una lógica de poder, a *escribir contra corriente*. De acuerdo a Deleuze y Guattari (1975), esta orientación en el escribir produce literaturas menores o minoritarias, siendo este carácter menor algo diferente a lo marginal, desviado o estadísticamente poco representativo. A diferencia de la escritura tradicional que se corresponde con la orientación regular, normativa dominante, este *efecto menor, minoritario* refiere a su carácter revolucionario. Esta *escritura menor siempre es política*, es decir, trabaja con la demolición y el desmantelamiento calmo por parte de una minoría, de las formas y categorías que determinan lo mayor, lo dominante, lo reconocido, lo legítimo y legalizado. Es decir, esta escritura abre nuevas avenidas de los sentidos, inéditas economías de vida y muerte, escrituras y lecturas que, simultáneamente, van barriendo

los senderos y rastros que nos arrastran hacia las viejas topografías, a lo domesticado, ya conocido, a lo dominante, a más de lo mismo.

Las Políticas de la Escritura

Desde un principio, Miranda me dejó algo en claro: *escribir es un problema*. No solo desde su genealogía familiar, que la convertía en la primera en ir a la escuela. Principalmente, la lecto-escritura definía geografías barriales, específicamente la pertenencia a ciertas minorías migrantes que, atravesadas por el analfabetismo, eran sospechada, y estigmatizadas de una suerte de ceguera social. Este es el contexto de experiencias en el que la escritura, en este caso etnográfica, emergió como un tema con Miranda, con sus acciones decididas la hizo visible, cambiante, un desafío. Además, las tensiones locales y particulares entre lo oral y lo escrito, entre el hablar, el narrar y escribir se exponen con una claridad meridiana a la luz del examen de los tratamientos centrados en la palabra en los márgenes urbanos de Buenos Aires.

Sin embargo, esta situación no se convierte en general ni mucho menos en universalizable. A diferencia de las etnografías en países euro-norteamericanos, *la escritura artesanal* que se corresponde con márgenes y periferias está modelada por: la proximidad geográfica, social y territorial; el estar afectados por ciertos procesos económicos y políticos regionales y locales; la cercanía social y espacial entre los textos y los sujetos de los que se habla, modulan la escritura etnográfica y amplifican sus mal-entendidos. Más específicamente, la participación de las etnógrafas exacerba las tensiones en estos contextos sociales: con Miranda y de mi mano, la escritura adquirió una consistencia que, en otras circunstancias, pasaría más desapercibida. Por lo tanto, escribir contra corriente sobre los padeceres en estos contextos sociales, agrega formas de padecer la escritura, ya que aumenta los niveles de complejidad y de incertidumbre, evitando la reproducción de diversos procesos (apropiación, mercantilización, etc.) en la textualidad.

Para finalizar, entre *los malestares al escribir sobre los malestares de otros* quisiera detenerme en el problema de la autoría. La autoría viene siendo un lugar común en el repertorio de tensiones de la escritura etnográfica y con amplias resonancias corporales, políticas, éticas y estéticas. Estoy haciendo referencia a los gestos corporales que anudan palabras, sonidos, cuerpos colectivos y

subjetivos, voces, manos y miradas, en unas pocas letras, al escribir sobre el sufrimiento *de, sobre, con, en lugar de, otros*. Lejos de tratar de diluir la autoría etnográfica para agradar a la crítica académica, socializar la responsabilidad a través del recurso de lo que otros dicen, o buscar convertir en términos populares dilemas académicos, el trabajo etnográfico no solo ensambla diferentes materiales, voces, miradas, teorías legas, diagnósticos expertos y sentidos inciertos.

En lugar de aquellas *escrituras que siguen la corriente*, es decir, que se corresponden con modelos legitimados del padecer, de escribir sobre los males-tares y de distribuciones respecto a la autoría, *la escritura contra corriente y menor* no es ni individual ni colectiva. La política contra-corriente y minoritaria, es sensible a las transformaciones que en los márgenes sociales y territoriales produce las modificaciones del capitalismo contemporáneo en las periferias. Es decir, incluye movimientos y deslizamientos entre diferentes posiciones bajo una lógica que extrae de lo vivido aquellas huellas (orales, escritas, acústicas, etc.) dignas de ser transformadas en materiales escritos. Huellas (materiales, corporales, sensibles, etc.) que conmuevan las mayorías textuales que, a su vez, reproducen y producen más de lo mismo, y solo en ocasiones bajo diferentes apariencias.

Referencias bibliográficas

- Barthes, R. (1997). *El Grado Cero de la Escritura y nuevos ensayos críticos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Benjamin, W. (1991). *Iluminaciones IV. Para una Crítica de la Violencia y Otros Ensayos*. Madrid, Taurus, pp. 111-135.
- Biehl, J. (2005). *Vita. Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. y Marcus, G. (eds.) (1991). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Jucar Editorial.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1975). *Kafka, toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1989). *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Epele, M. (2013). "El tratamiento como palimpsesto. Cuando la medicalización se convierte en crítica políticamente correcta". *Cuadernos de Antropología Social*, 38, 7-31.
- Epele, M. (2016). El Hablar y la Palabra: Psicoterapias en los Márgenes Urbanos de Buenos Aires. *Revista Antípoda*, 25, 15-31.
- Foucault, M. (1984). ¿Qué es un autor? *Dialéctica. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras*, 16, 51-82.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Editorial Paidós
- Harvey, D. (2004). *El nuevo Imperialismo. Acumulación por desposesión. Socialist Register*. Buenos Aires: CLACSO.
- Kleinman, A., Das, V. y Lock, M. M. (eds.) (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Levi Strauss, C. (1988). *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lock, M. y Vinh Kim, N. (2010). *An Anthropology of Biomedicine*. Oxford: Wiley-Blackwell.

- Menéndez, E. (1992). *Morir de Alcohol. Saber y hegemonía médica*. México: Alianza Editorial.
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *SAQ* 101(1), 56-96.
- Rancière, J. (2010). *La Noche de los Proletarios. Archivos del Sueño Obrero*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón.
- Saussure, F. (2005). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Thompson, E. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Wacquant, L. y Bourdieu, P. (2005). *Una invitación a la Sociología Reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zizek, S. (2003). *Ideología. Un Mapa de la Cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Malestares de digestión... de campo académico

Rosana Guber

Primer malestar

Ariel Gravano había tenido la deferencia de invitarme, con un año de anticipación, a dar la conferencia de cierre de la Jornada de Jóvenes Investigadores en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, en Olavarría. ¿Por qué lo había hecho? Porque nos conocíamos hacía mucho tiempo y, además, porque aspiraba a que ese cierre tuviera relación con la etnografía, el método etnográfico y el trabajo de campo, nuestros rasgos distintivos en tanto que antropólogos.

Creo que en el momento en que acepté -¿cómo negarme con un año de antelación?- supuse que mi presentación tendría que ver con mi investigación del momento. Una práctica encomiable, pero no siempre aconsejable ni mucho menos oportuna. Mi vida académica es bastante lineal si se miran mis intereses temáticos: etnografía como método, texto y enfoque; antropología de la antropología social argentina; qué hicimos los argentinos con nuestra única guerra internacional, el conflicto armado con Gran Bretaña de 1982 al que llamamos Guerra de Malvinas. Estos tres intereses se fueron desplegando en mí, con distintas intensidades y giros desde 1982. Han transcurrido 35 años desde aquella guerra, desde el comienzo del fin del Proceso de Reorganización Nacional, la última dictadura, y también desde mi propia graduación como Licenciada en Ciencias Antropológicas en la especialidad de Folklore (1981), puedo considerarme una testigo protagónica de este segmento de historia nacional y disciplinar a la vez. Y dado que uno de mis objetos de investigación es cómo hicimos antropología en la Argentina (desde mediados del siglo XX hasta la actualidad), podría además considerarme una observa-

dora-participante de nuestro propio quehacer académico (incluyendo aquí lo profesional y lo político). Mi línea temática sustantiva (los protagonistas directos de la guerra de 1982) sumada a las otras dos líneas con nosotros, los antropólogos, como eje y objeto (el método etnográfico y la constitución de la antropología social argentina) se desplegaron en mí siempre en simultáneo y en relación, aún durante mis tres años y medio de estudio doctoral en los Estados Unidos, los que me revincularon a nuestra antropología con una perspectiva bien distinta (lo cual, dicho sea de paso, me costó bastante en términos académicos, profesionales y políticos).

Volviendo a la invitación de Ariel, preparé mi cierre de aquellas Jornadas con una fuerte apelación a la antropología de base etnográfica y, por lo tanto, con referencia a mi investigación de entonces: cómo hicieron experiencia a partir de no tenerla los oficiales de la Fuerza Aérea Argentina a bordo de sus A-4B Skyhawk monoplaça, aviones de combate fabricados por la McDonnell Douglas a fines de los años cincuenta para la Guerra de Corea, pero que se estrenaron en Vietnam. ¿Por qué no la tenían? Porque los aviadores militares debían circunscribirse al espacio aeroterrestre, permaneciendo el espacio aeronaval bajo estricta jurisdicción de la Armada. Y aunque la guerra de Malvinas se produjo en un escenario aeronaval, la Fuerza Aérea decidió participar con lo puesto y por sí misma. ¿Cómo hicieron experiencia en ese tipo de contienda sus oficiales pese a no haber entrenado en ese teatro ni contar con armamento adecuado para cumplir sus misiones, como atacar a las fragatas y los buques logísticos de la Royal Task Force del Reino Unido e impedir que este retomara el gobierno insular? Aunque no lograron su objetivo estratégico (evitar el desembarco inglés y su avance a Puerto Argentino) tuvieron varios logros tácticos con todo y su inexperiencia,¹ lo cual convirtió a Malvinas en La experiencia de sus vidas y despertó la admiración de sus enemigos y los aviadores del mundo. Se me ocurrió que esto de “la experiencia” podía suscitar algunos paralelos interesantes para los antropólogos que hacemos trabajo de campo y escribimos etnografías.

No estaría escribiendo estas páginas si el asunto hubiera sido solo una conferencia. Pero lo cierto es que cuando fui a la sala donde expondría minutos después, estaba cerrándose la última mesa redonda del evento, con antropólogos que trabajaban en sitios de memoria, es decir, en ámbitos que habían

1 Los A-4B del Grupo 5 de Caza de la V Brigada Aérea hundieron 3 fragatas misilísticas, 1 buque logístico, 1 lanchón de desembarco, y neutralizaron otros 5 buques que debieron ser retirados del Atlántico Sur.

funcionado como campos clandestinos de detención durante la dictadura. Mi sorpresa no fue tanto por el tema. La cuestión de “la memoria de la dictadura” es uno de los platos fuertes del menú de las ciencias sociales en la Argentina desde mediados de los noventa, es además el fundamento inspirador para diseñar líneas de investigación por parte de muchísimos investigadores jóvenes en este país y en la región. Buena parte de la instalación de ese campo (de estudios) se debió a la inyección de fondos procedentes de las grandes instituciones financiadoras de las ciencias sociales y al impulso de las organizaciones humanitarias, generalmente ligadas al mundo universitario. Por el contrario, el tema Malvinas siempre estuvo muy desprestigiado por su asociación con el nacionalismo y el militarismo procesista, de manera que yo, prácticamente, no tuve ni financiamiento ni interlocutores académicos que me pudieran escuchar. Los científicos sociales que se ocupaban del tema militar se parecían demasiado, para mi gusto, a los funcionarios coloniales de los que hablaba Malinowski.

Así que cuando vi el panorama y me proyecté hablando frente a la sala mayor de la Facultad de Humanidades de la UNICen-Olavarría en aquella helada tarde de octubre del 2015, imaginé al auditorio vaciándose en señal de protesta-condena-desacuerdo con mi tema, con mis nativos y con mi interpretación. No hubiera tenido ese temor si mi charla hubiera garantizado la condena a la guerra, de su conducción político-estratégica (la tercera Junta Militar), de la tortura a los conscriptos, de todo lo hecho por el Proceso, de todo lo militar. Pero ahí llegaba yo, con mis pilotos en una carpetita para mi ponencia escrita, para decirle a la audiencia que ellos habían hecho lo que tenían que hacer y que lo habían hecho bien, muy bien, y pagando todos los costos. Bueno. En realidad, no diría exactamente esto, pero hablaría, sí, de su ingenio, de su creatividad, de su adiestramiento y su destreza, del valor de hacer en un escenario desconocido.

Entonces, ¿cómo cruzar la brecha que separaba a los antropólogos en sitios de memoria de esta antropóloga de aeronáuticos castrenses? ¿Cómo pasar al frente y sentarme en una de las sillas que habían ocupado mis colegas cuando se referían a las víctimas de “mis militares”?

Segundo malestar

Se ve que pude. La sala mantuvo su nivel de audiencia y hasta se pobló con nuevos asistentes que permanecieron hasta el cierre del evento -conferencia y palabras finales-. En aquel teatro, desde un escenario que creo estaba al ras del suelo, yo debía elevar mi voz, mis ideas y mi persona, aunque prefiriera irme o, lo que en esta ocasión puede sonar equívoco, desaparecer. Pero ahí estaba, por la invitación de Ariel, con una tremenda ansiedad y sin libreto. Y si, como dice el dicho, “Metida en el baile hay que bailar”, los interrogantes son cómo, a qué paso, con qué gracia y con qué efectos.

Sin tiempo para mayores elucubraciones me vi sentada y explicándole a mis interlocutores quién era yo. Pero no la antropóloga-doctora-investigadora profesional-autora del *Salvaje Metropolitano*, sino la niña que por primera vez vio llorar a su mamá. Fue el 29 de julio de 1966, a eso de las 6 de la tarde, cuando ella llegó inusualmente temprano y llamó por teléfono a la Facultad de Ciencias Exactas, y como nadie le contestó empezó a llorar fuerte, es decir, con sollozos, diciendo: “¡Entraron! ¡Entraron!”. Claro que no fue entonces cuando decidí estudiar a los militares, solo tenía 9 años. Pero seguramente terminé trabajando con ellos porque eran mi verdadero Otro, el Otro de la academia, el Otro de los antropólogos sociales, el Otro de mí misma y el Otro de mi mamá. Siempre que lo cuento se me hace un nudo en la garganta. Siempre me juro que no me volverá a suceder, y sin embargo...

Y así como parece que sin querer me vi contando un recuerdo clave de mi infancia a una audiencia cuyos integrantes desconocía en su mayor parte, así también me vi instalada en mi última investigación contando del pedido-invitación del Tony Zelaya, capitán y jefe de la escuadrilla ‘Tony’ en 1982, para que yo recuperara su experiencia y la de los que allí quedaron. *Nadie del auditorio se había movido y algunos empezaban a llegar después de asomarse por el borde de la entrada*. La propuesta de Tony había sido generada por un artículo que yo había escrito y publicado en *Tabula Rasa*, una revista colombiana de antropología de acceso abierto, sobre qué había hecho la institución aeronáutica militar con la guerra de Malvinas, construcción que difería enormemente de lo que habían hecho la Armada y el Ejército. En mi exposición seguí luego con la descripción de una de sus primeras sorpresas: después del primer ataque y saltar sobre las fragatas HMS Glasgow y HMS Brilliant el parabrisas frontal se les puso blanco cubierto por una capa de sal marina cristalizada sobre el vidrio. Para ver, los pilotos debían asomarse por el plástico lateral con el fin de

asegurarse un aterrizaje medianamente seguro. *A esta altura las cabezas del público de la sala ya se habían incorporado hacia adelante y los cuellos parecían estirarse para ver y oír mejor, pese a que no usé power point y tenía un excelente micrófono.* Siguiendo con la exposición expliqué que para asegurar la visibilidad en misiones ulteriores, intervino un primer teniente bioquímico que, en 1981, acababa de doctorarse en Bioquímica en la Universidad Nacional de Córdoba y que, pese a una muy promisoriosa carrera de investigador, terminó enrolándose en la Fuerza Aérea para mantener a su familia. Mi presentación concluía con una reflexión un poco más conceptual acerca de la relación entre conocimiento experiencial y conocimiento experimental, y la presencia necesaria de ambos en todos los actores de aquel drama,² incluso en el bioquímico que, además, admiraba a mi mamá y a Manuel Sadosky, de quien fue coautora de un libro de análisis matemático conocido como “el Sadosky-Guber”, con más de 50 ediciones desde 1956. En Olavarría, con la cuestión de la sal yo pretendía mostrar que la relación entre experiencia y experimento también está presente en nosotros, los antropólogos, cuando hacemos trabajo de campo y aprendemos por experimentación teórica y experiencia etnográfica. Al fin de cuentas, era por esta cuestión relativa al trabajo de campo que yo había sido invitada a esas Jornadas.

Mi obra terminó y hubo aplausos, un breve lapso para preguntas y comentarios, el acto de cierre, nuestra salida de la sala y el saludo afectuoso de colegas (que jamás hubiera imaginado como parte de una audiencia receptiva a mi presentación sobre estos temas). Finalmente nos fuimos a cenar.

Una enorme satisfacción, claro. Había podido hablar, decir, exponer. Había logrado ser escuchada con un interés consistente, aparentemente genuino. La gente se había quedado y la sala estaba llena. Me llamó la atención el silencio y la cara proyectada hacia adelante, es decir, no hacia abajo, señal inequívoca de la mirada a un teléfono celular. Todo un éxito... ¿Realmente?

Digestión

Antes de analizar lo que sucedió en aquella oportunidad, necesito advertir que lo que aparentemente se dibuja como un típico caso de autorreferencialidad posmoderna, está muy lejos de serlo. Las razones por las cuales ni yo

2 Ver: Guber, R. (2016). Experiencia de halcón, particularmente el capítulo 2.

ni las Jornadas de Olavarría fueron un caso excepcional, vendrán luego y no me parecen menores. Solo me permito adelantar que esas razones pueden contribuir al malestar que originó esta reunión.

Recapitulando, el segmento del evento académico “Jornadas” que yo viví y observé en aquel anochecer olavarriense consistió, primero, en el tramo final de una mesa redonda integrada por jóvenes antropólogos que presentan su quehacer como comprometido con la memoria y la lucha contra la impunidad por los crímenes de lesa humanidad de la última dictadura. Después vino el intervalo, con gente conversando, acercándose a los panelistas, saludando, llegando; luego mi conferencia seguida de preguntas-comentarios y finalmente las palabras de cierre de los organizadores de las Jornadas. Sin embargo, y como queda claro en mis malestares, el segmento que yo viví aparece dividido en dos situaciones que experimenté, además, como opuestas: la mesa redonda y mi conferencia. Esta experiencia está asociada, según lo expuse, a dos malestares. El primero se expresó en mi ansiedad cuando vi cuál era la temática de la última mesa redonda en la misma sala que alojaría mi conferencia, y el segundo en mi congoja -un nudo en la garganta completamente audible- cuando tomé la palabra.

Es claro que nadie en la sala, ni los organizadores ni el mismo Ariel suponían-preveían-esperaban alguna fricción que opusiera la mesa redonda a la conferencia, porque incluso quienes me conocían parecían no conectar el tema de la última mesa con el material de campo que yo referiría para mi presentación. Sin embargo, esa conexión y la consiguiente fricción de la oposición sobrevendrían necesariamente, por al menos dos razones. La primera porque, como siempre pensé y sostuve, no se puede hablar del trabajo de campo desde ninguna parte, ni teórica ni técnica. Hablar del trabajo de campo desde la teoría abstracta neutralizaría la extraordinaria potencia de la antropología, que se renueva desde lo inesperado y hasta lo inconveniente porque conoce desde un lugar que otras disciplinas no abordan o, diría más bien, no se animan a transitar. Hablar del trabajo de campo como una serie de decisiones técnicas (o, como se suele decir erróneamente “estratégicas”) es suponer que los antropólogos trabajamos siguiendo lo que mi maestra Esther Hermitte llamaba despectivamente “recetas”, reenviando la legitimidad de la etnografía no al diálogo y al análisis humano recíproco y constante que se produce *en* el investigador, como decía la antropóloga brasileña Mariza Peirano (1995), sino a la buena o mala aplicación de herramientas disponibles ahí afuera, en el pañol. Es claro que el trabajo de campo en antropología no fun-

ciona así, tampoco nuestro proceso de conocimiento. De modo que cualquier disquisición sobre el trabajo de campo etnográfico que yo fuera a pronunciar debía anclarse en situaciones y personas concretas, conmigo adentro, para que pudiéramos analizar y reconocer distintos contextos de aprendizaje y entendimiento.

Entonces, el segmento que yo viví y del que fui parte en ese atardecer de Olavarría se me dividía en lo que conceptualicé como dos situaciones distintas y opuestas, por lo cual me sentí en la obligación de cruzar la brecha y de ofrecerme a mí misma como un puente entre ambas márgenes. ¿Fueron esta caracterización y la posición que creí, quise o pude asumir, las adecuadas? En parte sí, en parte no.

A juzgar por el ámbito, una misma sala, la más espaciosa y donde suelen celebrarse los actos finales de los eventos científicos, la última mesa redonda (en adelante MR) y la conferencia de cierre (en adelante CC) eran partes de una misma cosa, de un mismo evento que había comenzado dos días atrás y estaba pronto a concluir. La mayoría de los asistentes a la MR se quedaron a la CC, dos segmentos previstos y, también, presenciados por sus organizadores. En ambos sentidos, la división entre MR y CC no parecía ser tan tajante, ni mucho menos remitir a una oposición. La gente transitaba naturalmente de un tramo al otro. Que yo los opusiera resultaba porque solo yo sabía de qué iba a hablarles, pero además, y fundamentalmente, de cómo preveía yo que lo que iba a decirles podía alcanzarlos: como una caricia, un espectáculo, una bala perdida, una bofetada...

No recuerdo con nitidez cómo hablaban los integrantes de la MR porque yo estaba demasiado preocupada con mi propia intervención. Pero lo que suele escucharse de estas temáticas es una serie de debates acerca de cómo llevar adelante una política de memoria pública y consistente, relacionando los juicios por crímenes de lesa humanidad con las reelaboraciones de los sitios y su disposición conservadora o novedosa para llegar a cada vez más visitantes. Ahora bien. En aquellos días Olavarría no era un lugar cualquiera. Apenas había pasado un mes desde la identificación del mismísimo nieto desaparecido (y apropiado) de la presidenta de Abuelas de Plaza de Mayo. Tal había sido el impacto que varias ponencias a lo largo de las Jornadas se habían referido al hallazgo, mientras Olavarría, la ciudad del cemento, se permitía ser imaginada como otro lugar, con otro perfil, otra trascendencia (Gravano, 2016).

Mi desafío era mayúsculo y el resultado incierto. Solo yo pasaría al frente para sentarme donde antes media docena de panelistas habían expuesto su compromiso por momentos aguerrido, fundamentado, debatido, amasado año tras año, congreso tras congreso, justo en esa ciudad y en esa coyuntura. En cambio, mi voz sola vendría a encarnar la potencia bélica de los cazabombarderos y el tronar de los motores en vuelo rasante y, de paso, probablemente sobreentendido por algunos, los calabozos de campaña conocidos como “estaqueos” y, por lo tanto, la guerra sucia, la inmundicia de sus adláteres, todo aquello que mis predecesores en esa misma mesa ante esa misma sala habían expuesto, pero del otro lado. Mi conferencia no sería sino la última exposición académica de aquellas Jornadas, el cierre sustantivo del evento, una especie de última palabra, de último sabor, como un postre. ¿Acaso redirigiría yo dramáticamente la atención orientada por mis antecesores? ¿Aparecería yo como compensando sus sesgos? ¿Clavaría la espina de la duda en las certezas académicas acerca del llamado “pasado reciente”? Demasiado poder y, también, demasiado temor a mal usarlo en cualquier sentido: banalizar o relativizar los hechos históricos a los que mis colegas se habían referido en lugares como La Perla, Automotores Orletti, El Olimpo, ESMA y Campo de Mayo, y banalizar o relativizar la suma experiencia de los oficiales del Grupo 5 de Caza de la V Brigada Aérea en 1982.

Ese estrechísimo pasaje al borde de dos precipicios planteaba un dilema que llevo conmigo desde que empecé a trabajar Malvinas en 1989. Se suponía que yo llegaba a la instancia final de las Jornadas para hablar de etnografía y trabajo de campo antropológico, pero hacerlo junto a los aeronáuticos militares y nada menos que en la experiencia más cara de sus vidas, la guerra, todo esto en un aula universitaria pública, requería de mí la extrema conciencia de lo obvio y por obvio no visto, es decir, de lo archinaturalizado por nosotros, los académicos-antropólogos sociales. Sé, y también sabía en aquella oportunidad, que la figura del militar está siempre en nuestros escritos y en nuestras inspiraciones como científicos sociales y también como antropólogos desde mediados de los sesenta. Está cuando se habla de la dictadura y del Proceso, de genocidio y de Fuerzas Armadas, está cuando transitamos y definimos campos temáticos que tratan sobre uno de los más tremendos legados políticos del período 1975-1983. Está también en la iconografía de las Facultades, en las consignas de la militancia, en el perfil de los invitados a dar conferencias, en los temas de seminarios, en el habla de las asambleas. Está en la historiografía de las ciencias sociales y en las limitaciones y la demora que los antropólogos atribuimos al desarrollo de nuestra disciplina en la Argentina. La

figura del militar es el Otro constitutivo e inexorable del intelectual, del universitario, del científico, del científico social, del antropólogo, especialmente del social, desde precisamente 1966.

Será por todo esto que me vi en la necesidad de representarme, no tanto en mi rol y estatus académico, que no parecía estar en discusión, sino como individuo que decide ubicarse en “la historia reciente” en tanto sujeto socio-político argentino, que es lo que creí que verdaderamente importaba. Fue desde los recuerdos (políticos) de infancia que pude ubicarme de cara a una audiencia que hubiera tenido toda la razón para desconfiar de mí. ¿Qué venía yo a mostrar de mis investigaciones? ¿Qué estaba dispuesta a decir de mis “sujetos sociales”? ¿Hasta dónde estaba dispuesta a comprenderlos y en qué medida esa comprensión me había transformado? ¿Tanto como para hacerme olvidar los horrores cometidos? ¿Tanto como para justificarlos y convertirme en una defensora y predicadora de sus perspectivas, como solemos hacer los antropólogos con los pueblos indígenas? ¿Acaso era aceptable revisar y relativizar la brecha moral que nos separa de ellos? ¿Desde dónde hablaría yo? ¿Desde la comprensión apolítica? ¿Desde la habida cuenta de todo lo que sucedió -que, dicho sea de paso, conocía bastante más que la mayoría de los asistentes que no habían nacido o acababan de nacer en los setenta-? ¿O venía yo a decir que ellos también, y otra vez, eran derechos y humanos? ¿Acaso venía a reivindicar a un Otro imperdonable? Y finalmente, distinguida como lo había sido con la última palabra académica y plenaria del evento de ese año, ¿renovaría yo la confianza de quienes me habían invitado y de quienes me escucharían, después de semejante performance?

Claro que, mirando ahora a la Guerra, el asunto se hubiera resuelto de antemano si hubiera ido a hablarles de la guerra como una inmolación, como la manifestación antihumanitaria del poder omnímodo de los Estados, de la improvisada escalada del conflicto desde el 2 de abril al 2 de mayo con el hundimiento del Crucero Belgrano, del “más de lo mismo” que denuncia al Teatro de Operaciones como la extensión de los campos clandestinos de detención del continente al medio insular. Pero yo no haría nada de esto. Hablaría de cómo había sido la guerra para la especie aérea de los cuadros profesionales, los oficiales aeronáuticos, y de cómo se las habían ingeniado para hacer experiencia en un escenario y contra un enemigo que desconocían y, por razones políticas de larga data, se les había impuesto no conocer. Es verdad: nadie

esperaba de mí todo esto simplemente porque lo ignoraban. En la Argentina son muy pocos quienes saben realmente de la guerra, y de esos pocos los académicos son una gota en el mar.

Es aquí donde yo podría afirmarme: en mi trabajo de campo, en mi investigación, en los conceptos que utilicé y reelaboré para hacerlos funcionar en los cazas A-4B cuando la guerra. Pero en Olavarría mi palabra no fue antropológica sino personal-familiar. Con esa palabra traté de articularme con la presentación anterior, como para que la mía no fuera malinterpretada, ni desoída, ni contrariada por el solo enunciado temático. Para que así fuera yo debía ser confiable no como antropóloga, sino como persona argentina y académica, es decir, como persona política.

Regulgitación

Logré ser escuchada e inferí el respeto hacia mi persona y hacia un tema cuyos sujetos son muy difíciles de comprender y tragar para el mundo académico al cual pertenecemos los antropólogos. Pero esa escucha no derivó necesariamente donde una esperaría en una reunión científica. Al momento de los comentarios y preguntas, y según lo que recuerdo, mi presentación casi no tuvo impacto. Repitiendo lo que ya me había ocurrido, y me seguiría ocurriendo, las preguntas eran más bien comentarios que no retomaban mis argumentos ni mis datos, ni siquiera mi trabajo de campo. Malvinas, la guerra, no dejaba digerir la imaginación antropológica y se devolvía a la boca en forma de sentencias que, con absoluta y vana certeza, los argentinos venimos esgrimiendo desde aquel anochecer del 14 de junio de 1982: que la guerra no se podía haber ganado, que fue un manotazo de ahogado de la dictadura, que Anaya (el comandante de la Armada y el ideólogo de la recuperación argentina) replegó la flota, que las bombas de los pilotos no explotaban, etc., etc. Opiniones que provenían de otro orden del discurso, de puros argentinos que sienten que deben condenar aquello de lo que fueron coautores y protagonistas. Lo que quiero decir es que en aquel evento académico no sucedió lo demás, es decir, no hubo planteos sobre mi presentación, ni sobre mis conceptos ni sobre las conclusiones ni sobre el método etnográfico.

¿Era esto privativo del *Homo Olavarriensis*? En modo alguno. Sucedió lo mismo en oportunidades anteriores en que me invitaron a hablar sobre mis investigaciones sobre Malvinas y, particularmente, sobre los pilotos de A-4B. Al final

venían los comentarios de los cuales cito solo dos, a modo de ilustración: “¡Tantas cosas que no sabíamos! Pero adónde metés todo esto, ¿no? con lo que uno ya tenía en la cabeza, ¿no?” (científico social, 35 años aprox., Museo de la Memoria, Rosario, abril 2015); “Y ... la verdad es que no sé qué decir. Uno está preparado para hablar de otras cosas. Pero ¿cómo entra en esto todo lo otro, el aparato represivo? ¿Ellos eran represores? ¿Qué opinan de todo eso?” (antropólogo social, 68 años aprox., Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Posadas, noviembre 2015).

Ciertamente, la guerra de Malvinas y el terrorismo de Estado son parte de lo mismo: un régimen autoritario que protagonizó el hecho bélico según lo definieron sus contendientes de entonces, pero también un tramo de una historia mayor y de la que participamos todos los sectores sociales y políticos; es decir, ni Malvinas ni el terrorismo de Estado fueron una catástrofe natural que cayó del cielo. Esta asociación solo plantea la pregunta: ¿de qué manera fueron parte de lo mismo? Hasta ahora los académicos hemos tendido a leer uno (Teatro de Operaciones del Atlántico Sur) desde el otro (terrorismo de Estado), como obedeciendo a la misma lógica, la represiva. Atribuyo a esto dos razones: primero, porque los académicos nos constituimos en la oposición al mundo castrense, del que nos ubicamos como puras víctimas y, segundo, porque los académicos no nos animamos a investigar a ese Otro exótico entre nosotros que es el mundo militar. Desde mi punto de vista, Malvinas y el terrorismo de Estado están íntimamente asociados, pero de maneras diferentes a las que comúnmente se esgrimen en las discusiones sobre lo acaecido en aquel gobierno de facto, y se remontan históricamente a algunas décadas atrás, cuestión que excede los límites de este artículo. Sin embargo, entender cómo esta articulación se encarna en nosotros, los académicos, es fundamental para poder incorporar las novedades que introduce Malvinas y, así, modificar el buen orden clasificatorio académico. Lo que propongo es, aquí, utilizar a los militares en Malvinas para hablar de ellos según ellos mismos y también para hablar de todos nosotros, los argentinos, los civiles y, muy especialmente, los científicos sociales que, a veces, estamos tan rígidamente estructurados que clausuramos temáticas igual que lo hace el sentido común. Apelo, pues, a una operación de comprensión de la Otredad, la misión más específicamente antropológica, repleta de malestares, algunos de interés, otros de cuidado.

Malestar/Malestares

¿En qué sentidos me referí a la cuestión en estas páginas? Primero, como la sensación de un vacío infranqueable entre mi presentación académica y yo misma, por un lado, y mi auditorio en las Jornadas antropológicas de Olavarría, por el otro; segundo, me referí a “malestar” para mostrar cómo apelé a una evocación dolorosa de infancia desde mi relación filial materna, con el fin de tender y hacer de puente confiable y legítimo entre mi auditorio y aquellos de quienes yo hablaría, los pilotos de A-4B en Malvinas. Por último, sentí malestar cuando tras la conferencia me di cuenta que había sido reconocida como persona y como académica, pero no podía ser interpretada, discutida, interrogada en los términos académicos de mi presentación oral. Así, lo que los primeros dos malestares empujan y promueven, el tercero lo licúa. La pregunta natural es: ¿acaso tendí el puente con mi evocación? Y si lo hice, ¿quién lo cruzó y en qué sentido?

El auditorio escuchó y, apuesto, se enteró de algo más, o de algo diferente, o de algo inesperado acerca de ciertos protagonistas -todos ellos oficiales de la Fuerza Aérea Argentina- de la guerra de 1982. Pero eso no se dejó ver en las preguntas. Es cierto que fueron bien pocas, y no me permiten dar cuenta de lo que pasaba por las cabezas y los corazones del resto de los asistentes, aunque varios signos denotaban su atención -la mirada hacia mí, la cabeza hacia adelante, no abandonar la sala, permanecer casi inmóviles-. La atención puede tomarse como manifestación de interés, pero ¿el interés conlleva aprendizaje? Los comentarios que suscité en otras conferencias como las que cité más arriba, muestran que no, especialmente si el aprendizaje supone alguna reorganización de lo que ya se sabía. Quizás sea la rotunda negativa a reorganizar lo que ya se sabe (“adónde metés todo esto”) una gran barrera a problematizar lo ocurrido en Malvinas, y no solo con los pilotos.

Quizás esperar semejante resultado a partir de una y solo una presentación oral sea pretender demasiado, pero es inevitable. Cuando presentamos una ponencia, más aún si ésta se basa en el trabajo de campo prolongado y denota cierto esfuerzo de teorización, esperamos que quienes nos escuchan -los demás ponentes, el presentador, el comentarista si lo hay y el público- conmuevan su edificio cognitivo. Esa conmoción, aunque sea pequeña, puede adoptar muchas formas y la atención es una de ellas; también se pone de manifiesto a través del rechazo, el abandono de la sala, la cara de aburrimiento o de fastidio, los cambios reiterados en la postura corporal, el alud de pre-

guntas, la discusión y, casi seguramente, los comentarios de pasillo. ¿Puede no pasar nada? ¿Por ejemplo, si no hay preguntas? Acaso porque el expositor fue anodino, confuso, llenó de palabras sus 40 minutos, no tenía un problema claro o una cuestión a resolver. Los antropólogos sabemos que para que un ritual funcione solo se requiere ocupar los puestos y actuar de la manera que el ceremonial establece. Es posible que el conferencista no diga nada profundo, que hable en una jerga solo accesible a los iniciados o a los muy cercanos; quizás disfrace la falta de trabajo con una serie de convenciones de tipo teórico y político. Pero sin embargo, el ritual puede ser exitoso.

Se supone que los investigadores en ciencias sociales no queremos solo obediencia ritual; queremos asistentes intelectualmente comprometidos con la elaboración sustantiva que vinimos a ofrecer. Hemos trabajado sobre el contenido, para que oraciones y párrafos estén lógicamente hilados, para que los conceptos no tomen rumbos disonantes con respecto a lo que hemos construido como datos, etc.³ Además, los antropólogos deseáramos comunicar un aspecto inesperado, inusual, inaceptable, exótico, a una audiencia cómoda en sus asientos y en sus hábitos mentales en tanto académicos y ciudadanos. Incluyo en estos hábitos a los de sentido común, a los moral-políticos, pero también a los teóricos, los discursivos y los performativos. Pero ¿es el desafío a pensar lo inesperado siempre bienvenido? ¿Cuánto de inesperado, inusual, inaceptable y exótico está uno dispuesto a decir y los demás a escuchar?

Ciertamente, no hay respuestas desde un universal científico ni desde una moralidad abstracta, entre otras cosas porque las disciplinas y las discusiones implican valores y deberes también locales que rigen las vidas de quienes hablan y de quienes escuchan. Me refiero a las vidas en sus tres tiempos verbales: pasado, presente y futuro. ¡Más todavía en la antropología y en las ciencias sociales con giro etnográfico cuyos investigadores pretendemos hablar y trabajar por y sobre personas individualizadas de carne y hueso y sobre todo con cara! En nuestro caso no estamos hablando de ciencias sociales solamente; hablamos de antropología, de antropología social, más precisamente de antropología social en la Argentina.

3 Esto ocurre mucho menos con el texto escrito, aunque, claro, el autor tiene menos derecho a réplica salvo que sus lectores sean académicos como él y se decidan entablar con él una discusión, también por escrito, lo cual es, por lo absolutamente inusual en la Argentina, un gigantesco honor. En los EE.UU. la discusión de cómo somos leídos los antropólogos fue abierta por el volumen *How they read what we write*, de Brethel. En la Argentina la única, casi, que lo ha desarrollado de un modo minucioso y etnográfico magistral es Patricia Fasano (2014).

¿Por qué es esta especificación relevante? Porque se trata de una disciplina que en 1984 partió de una tierra arrasada por las armas (hablo de las armas de fuego, de todas las que se esgrimieron en tiempos pasados), con apenas unos manchones de verde (la licenciatura en Antropología Social de la Universidad de Misiones, dirigida por Leopoldo Bartolomé y el Centro de Antropología Social del IDES, representado por Esther Hermitte como ejemplos destacados), que desde entonces logró multiplicarse, promoverse, reproducirse y hasta volverse un referente metodológico obligado para nuestras ciencias sociales. Es precisamente por esta trayectoria de la cual fui contemporánea inevitable, que en 1987 decidí trabajar sobre la guerra de Malvinas pero desde la antropología, intentando aprenderla desde un ángulo que no me fuera del todo familiar (ni como académica, ni como hija de académica y de ingeniero industrial “nacional”, mi padre). Ese ángulo que elegí fue el de los protagonistas de una guerra que yo solo había alcanzado a ver en los diarios y en la televisión, porque no quise ni pude verla en otros signos.

Ahora bien: que yo decidiera adoptar un ángulo poco habitual por entonces y, podríamos decir que exótico, el de las Fuerzas Armadas,⁴ no significa que pudiera deshacerme así como así de mi ángulo y mis lealtades familiares, y esto dicho en todo su sentido, no solo el de la alianza y la filiación. Si la Nación tiene más que ver con el parentesco que con la ideología política, como señalaba hace 35 años Benedict Anderson en su clásico *Comunidades Imaginadas* (1982), no me parece errado entender la relación de antropólogas argentinas con cuestiones argentinas como profundamente enraizada en las trayectorias biográficas personales y académicas, trayectorias que constituyen nuestra herramienta primordial de conocimiento y, por lo visto en aquella tarde olavarriense, trayectorias que operan como la garantía moral de lo que afirmamos en nuestras presentaciones.

Uno de los clásicos cuestionamientos al trabajo de campo antropológico, dada su proximidad cotidiana con sus interlocutores, y dado que en América Latina solemos investigar “en casa”, es el de la extrema familiaridad y, por eso, el carácter presumiblemente sesgado de nuestras conclusiones. Más allá de las críticas obvias a las pretensiones positivistas de la objetividad, sugiero ad-

4 Los escritos sobre Malvinas y sobre los militares adoptaban la perspectiva de las ciencias políticas para examinar las transiciones a la democracia en el Cono Sur, y luego para caracterizar los inconvenientes de la joven democracia (O'Donnell, Cavarozzi, Fontana, López, Pion Berlin, entre otros). Los estudios pertenecían de manera dominante a politólogos y unos pocos sociólogos. La otra vertiente se ocupaba de los derechos humanos y de las víctimas de crímenes de lesa humanidad.

vertir que lo familiar no es ni unívoco ni refiere a una unidad homogénea (¡o acaso no existen conflictos de alianza y de herencia, sobre todo cuando mueren nuestros mayores!). En mi caso, sucede que mi relación de consanguinidad con mi madre nunca me fue cuestionada (entre otras razones porque soy única hija), por razones que ustedes ya pueden comprender ella jamás reconoció ni aceptó el valor de hacer de los militares mi objeto de estudio. Esto no es poca cosa en un país que desde 1977 hizo del linaje materno una plataforma de reclamo y legitimidad política, jurídica y, también, académica. La pregunta obligada que esta condición me permite plantear al suceso olavariense es: ¿usé yo el nombre de mi madre y la filiación en vano, cometiendo una traición en nombre de una causa antropológica? ¿Usé yo la antropología para exculpar, justificar y comprender a los malditos de la Nación Argentina, y hasta osé volverlos más familiares para mi audiencia universitaria, apostando a su familiarización en vez de preservar su lado exótico, irreductible, digámoslo de una vez, inaceptable?

Recurrir a una presentación personal para continuar luego dentro del formato ritual de la conferencia, no conllevó subordinar el malestar de mi auditorio. De hecho, creo que mi propuesta, respetuosamente escuchada, apenas tuvo lugar para ser entendida e incorporada. Obviamente no atribuyo este “pobre resultado” a la “cortedad mental” de mis interlocutores, ni a su escasa formación teórico-académica. Tampoco a sus prejuicios ni al dogmatismo. Lo atribuyo, primero, a la tamaña herida que nos propinaron las sucesivas dictaduras y posdictaduras, es decir, a nuestro sistema político con nosotros, los académicos, adentro y como principalísimos actores. Y lo atribuyo también a que dediqué unos 30 años a reelaborar mis propios prejuicios para someterlos a los dictados de la antropología y así convertirlos en algo distinto. No puedo esperar que en 40 minutos mi auditorio haga el tránsito rápida y exitosamente hacia donde yo quiero llevarlos. Se trata de un camino difícil, aterrador y hasta temerario. Probablemente por eso mismo es que hacer antropología supone un enorme desafío que requiere, a presentadores y escuchadores, de un proporcional coraje. Difícil en ciertas épocas de la Argentina que el coraje no se interprete como irresponsabilidad, mala formación teórica, afrenta fascista, colaboracionismo; la lealtad, de la que deriva la traición que Fernando Balbi estudió como nadie, es un valor de origen militar y empleo peronista que ha permeado fuertemente, también, a nuestro medio académico, particularmente en el período de la llamada “resistencia” pos-1955 que tantas identificaciones tan atractivas como riesgosas ha despertado en los jóvenes de entonces y, por otras razones, en los jóvenes de hoy. Si bien

es ésta una conexión hipotética que podría estudiarse seriamente, lo cierto es que los límites de lo que puede ser dicho y, por lo tanto, de lo que puede ser estudiado, no responden a valores abstractos y universales, ni siquiera de la disciplina, ni siquiera de los derechos humanos, ni siquiera de la Patria. Responden a valores prácticos que inducen a la acción, como lo es investigar, escribir, hablar, exponer, y también combatir. Es este, quizás, el mayor desafío que enfrentamos quienes hacemos etnografía -un método tan teñido por la personalización de quiénes son ellos para uno y de quién es uno para ellos- en las ciencias sociales y en la “antropología en casa”.

Quizás lo que obtuve en aquel atardecer -presencia, atención y preguntas de sentido común- fuera lo máximo a lo que podía aspirar. Mientras tanto, el tiempo, la política nacional, nuestras decisiones como investigadores y el desarrollo mismo de nuestras labores irán viendo cómo permitir “meter todo eso en nuestras cabezas”, en nuestros sentidos y en nuestra historia, generando, seguramente, nuevos malestares.

Referencias bibliográficas

- Balbi, F. (2007). *De leales, desleales y traidores. Valor, moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Brettel, C. (1993). *When they read what we write*. Westport: Bergin & Garvey.
- Cavarozzi, M. (1986). Political Cycles in Argentina since 1955. En G. O'Donnell, P. Schmitter and L. Whitehead (eds.), *Transitions from Authoritarian Rule. Latin America* (pp.19-48). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fasano, P. (2014). Enredada. En Guber, R. (comp.), *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Fontana, A. (1985). *Fuerzas Armadas, Partidos Políticos y Transición a la Democracia en Argentina*. Buenos Aires: CEDES.
- Gravano, A. (2016). Historias a medias e historias medias: imaginarios de lo pueblerino en el contexto de juicios al terrorismo de Estado. *Tabula Rasa*, 24, 303-324.
- Guber, R. (2016). *Experiencia de halcón*. Buenos Aires: Random-Mondadori/Sudamericana.
- O'Donnell, G., Schmitter, P. C. and Whitehead, L. (eds.) (1986). *Transitions from Authoritarian Rule. Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Pion Berlin, D. (1991). Between Confrontation and Accommodation: Military and Government Policy in Democratic Argentina. En *Journal of Latin American Studies*, 23, 543-571.

Postura antropológica en tiempos de tecnociencia y espectáculo

Valeria Hernández

La episteme analítica de la ciencia cartesiana lleva a la especialización. (...) Con la idea de analizar la complejidad, fragmenta y especializa la mirada, produciendo en ese gesto su propia incapacidad para la reintegración en la totalidad de la parte antes aislada. El método analítico contiene su propio límite para restituir la parte en el todo.

A. Grothendiek, CERN, 1972

La experiencia de investigación en proyectos interdisciplinarios, transectoriales e internacionales, iniciada hace 10 años, interpeló de diversas formas la matriz antropológica en la que me formé en el Centro de antropología de los mundos contemporáneos (CAMC) y que, a su vez, comparto con los alumnos del curso que dicto en la carrera de antropología del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES-UNSAM). Presentaré en tres secciones las reflexiones epistemológicas a partir de dicha experiencia: primero describiré el marco general de este trabajo, explicitando los pilares conceptuales de la antropología del presente y la lógica de producción de conocimiento en los proyectos de investigación de la así llamada *big science*. En segundo lugar, focalizaré en los *malestares* que se manifestaron en la práctica etnográfica tomando como analizador uno de los proyectos internacionales sobre estudio del cambio climático y sus impactos. Concluiré con una reflexión sobre los principales aprendizajes que tales malestares promovieron al integrarlos como parte de la investigación.

Mal-Estar como una forma del encuentro con la alteridad

Antropología en/del presente

La antropología de los mundos contemporáneos, también conocida como antropología del presente, es un marco epistemológico forjado al calor de la experiencia de antropólogos franceses que, realizando su trabajo de campo

en el período de los movimientos nacionales africanos de descolonización, reconocieron las implicancias analíticas de dicho contexto en su práctica de investigación. Impulsaron entonces una revisión crítica respecto de la tradición antropológica francesa postulando la necesidad de abandonar todo “atavismo” disciplinar de búsqueda de “esencias universales” a partir de las cuales explicar las prácticas sociales.¹ La noción de situación colonial, forjada por Georges Balandier y retomada por sus jóvenes discípulos (Gaillard, 2017), da cuenta de la renovación conceptual de una antropología que se construye definitivamente como política.²

Hacia fines de 1980, un grupo de estos jóvenes antropólogos, batallando por una definición de la disciplina más allá de las áreas culturales (africanista, andinista, etc.) funda el *Equipe de recherche en anthropologie urbaine et industrielle* y luego (1992) el *Centre d'Anthropologie des Mondes Contemporains* (CAMC) en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. El proyecto intelectual del CAMC³ fue construir una antropología del presente capaz de dar cuenta de la complejidad material y simbólica de la modernidad, a partir de una crítica del grand partage –sociedades exóticas (antropologizables) y sociedades modernas (sociologizables)–. Asumiendo el rechazo fundacional de una búsqueda de invariantes culturales y estructuras sociales transhistóricas, desde el CAMC se privilegió el interés por estudiar la transformación/reproducción de los campos sociales sin distinción entre “primitivos” y “modernos”, donde la dialéctica sujeto-colectivo, tal como se elabora en las relaciones de contemporaneidad, se encuentra en el centro del desafío investigativo (Cunin y Hernández, 2007). Dado que realicé mi formación como investigadora en el CAMC, puse en juego este enfoque en mis trabajos de campo. Así, parto de la premisa que, como antropóloga, me sitúo en campos microsociales precisos en donde me veo

1 Por ejemplo, en un artículo célebre de E. Terray (1989) en el cual critica con implacable rigor la perspectiva de Pierre Clastres, concluye: “... desde mi punto de vista, la antropología no tendrá futuro a menos que se mantenga como método de investigación y como ciencia de la diferencia, (...) y evite a toda costa las abstracciones, simplificaciones y asimilaciones salvajes que implican ineluctablemente una teoría de las esencias. (...) una esencia es por definición inmutable, tiene una tendencia a perseverar en su ser, y su perpetuidad interviene como una suerte de causa final que permite explicar el conjunto de sus caracteres. (...) Encontramos así ese funcionalismo testarudo que aparece como el atavismo insuperable de nuestra disciplina.” (p. 27)

2 George Balandier, Emmanuel Terray, Claude Meillassoux, Gerard Althabe, Marc Augé, Jean Bazin, Monique Selim, Jeans Copans, Michel Agier son algunos de los referentes de esta antropología crítica.

3 En lo que sigue, me baso principalmente en las producciones teóricas de Gérard Althabe (1969, 1988; 1993), Althabe et al. (1985), Althabe y Schuster (1999), Althabe y Hernández (2004) y Marc Augé (1995).

interpelada por universos materiales y simbólicos; desde esta implicación, produzco una interpretación cuyo objetivo es restituir la complejidad de ese campo social. La situación de encuentro es el marco donde se realiza el trabajo de comprensión antropológica. Allí comienza el proceso hermenéutico donde elaboro mi interpretación sobre los sentidos puestos en juego en la interacción microsocial; voy recorriendo los lazos internos del campo social en el cual estoy inmersa, hasta llegar a una inteligibilidad del horizonte común en el cual cada evento adquiere su pleno sentido. La posición interpretativa me ubica en esa bisagra que forman la escena microsocial (el encuentro) y la dinámica macrosocial (el horizonte de sentidos compartidos), y mi tarea es dar cuenta de esa articulación, siempre haciéndose, y nunca asegurada.

En esta antropología del presente, la interpretación social busca comprender estas producciones singulares que, lejos de ser engendradas en procesos solipsistas, son actualizaciones del horizonte colectivo y, por tanto, *hablan* la sociedad global (dialéctica de la parte y el todo). En este sentido, es una antropología que desarrolla una lectura crítica de lo social: en su decir, subraya que la organización de tal grupo/institución/barrio/campo social es así, pero podría haber sido de otro modo. Nociones como *autonomía relativa* de los campos microsociales, *actor ideológico* o *modo de comunicación*, formuladas por Gerard Althabe, buscan dar cuenta de la articulación de lo local y lo global, sin aplastar la diversidad que pueda asumir en cada configuración concreta. En este proyecto de conocimiento se trata de comprender “desde adentro” un espacio social, para situarlo, en una segunda vuelta interpretativa, en continuidad con una realidad sociopolítica e histórica mayor, horizonte de toda producción coyuntural (de allí su fuerte crítica con aquellas antropologías que descubren “la aldea en la ciudad” o “la cultura de una empresa”, por ejemplo). El interés por analizar cómo las dinámicas de la globalización capitalista dialogan con los procesos locales de producción de un horizonte de sentido por parte de un campo social –al que se reconoce con una autonomía relativa respecto de aquellos procesos macrosociales– da su razón de ser al trabajo etnográfico como práctica *en la cual* se da el proceso de comprensión. En palabras de Marc Augé, esta antropología funda su postura interpretativa en “(...) la mirada crítica de la que ha hecho una especialidad, no solamente por prudencia metodológica, sino porque tiene y debe tener conciencia de formar parte de la situación que observa y del objeto que construye. El antropólogo es a la vez exterior y solidario, debe reconocerse solitario e implicado (...)”

(Augé, 2008, p. 129). Se asume así la conexión interna e indisociable que existe entre postura analítica y objetivo transformador de la sociedad: la postura analítica es *también* un dispositivo de crítica del sistema de dominación.

En mi proceso de devenir antropóloga fui fortaleciendo esta perspectiva epistemológica a partir de mi propio recorrido de investigación sobre el rol de la ciencia y la tecnología en nuestras sociedades contemporáneas. En mi indagación, he atendido con especial interés la complejidad del lazo entre las palabras, los saberes y las cosas (cómo se anudan sentidos, conocimientos y materia, produciendo órdenes con legitimidad social), poniendo en juego el dispositivo *implicación-reflexividad* (Althabe y Hernández, 2004). Desde hace décadas, los antropólogos aprendimos que es necesario volver fuente de interrogación aquello que en el trabajo de campo nos incomoda, nos perturba, nos contraría (Favret-Saada, 1990; Hernández, 2006; Guber, 2014). Enseñamos a quienes comienzan a hacer sus primeras experiencias etnográficas a prestar atención a aquello que se presenta como confuso, contradictorio o agresivo. Transmitimos uno de los roles fundamentales del cuaderno de campo: registrar cuando se evidencia la voluntad del otro en un engaño, en una mentira, en una elusión; cuando constatamos la búsqueda de nuestra aprobación o de nuestra complicidad frente a una situación comentada por todos; cuando nos vemos *tomados* en estrategias de alianza o de confrontación entre fracciones internas de una comunidad, de un barrio, de una institución; cuando al cruzar a alguien en nuestro deambular errático en el campo, este baja la vista y nos saluda con timidez, o en cambio, fija su mirada en nosotros y se detiene a intercambiar impresiones sobre “lo que sucede”, dándonos su parecer sobre los hechos y las personas. Sabemos que cuando cada una de esas interacciones puede ser reflexionada como parte del todo que queremos comprender, entonces estamos en el camino de la producción de conocimiento antropológico. De este modo, la experiencia etnográfica, en tanto interacción, tiene la forma de un diálogo hermenéutico, en el que se constata la mutua alteridad, hecho transformador por el cual se va originando un nuevo horizonte de sentidos coelaborados. A la implicación por “el estar allí” se le suma el trabajo reflexivo, siendo el cuaderno de campo un espacio privilegiado para su desarrollo. Es por ello que la idea avanzada durante la revisión crítica liderada por la antropología posmoderna (Reynoso, 1991), según la cual la autoridad antropológica de los clásicos se apoya en el “haber estado allí”, no da cuenta de un aspecto esencial del proceso comprensivo, a saber: la voluntad de verdad del proyecto antropológico ancla su legitimidad en la experiencia de la alteridad, para lo cual ciertamente se requiere (en el caso

de la etnografía) haberse desplazado materialmente pero no solo; también es necesario haber entrado en diálogo con el modo de comunicación social que se pretende comprender (Althabe y Hernández, 2004; Fava, 2017). En tanto parte del espacio de interacción, cuanto mayor sea la disponibilidad del antropólogo para ponerse en relación con sus interlocutores y cuanto más ejercite la reflexividad sobre su implicación, más aspectos y dimensiones podrá restituir del campo social a partir del análisis de dicha experiencia de implicación.

El encuentro etnográfico tiene la lógica de la conversación: sabemos cómo empieza pero, una vez iniciado el intercambio, su dirección se va construyendo en el devenir, en el “ir y venir” entre mismidad y alteridad, hasta elaborar un horizonte nuevo (Gadamer, 1975), que es el principal producto interpretativo de la antropología. En este sentido, el tiempo etnográfico no es el de la “recolección de datos” (Ingold, 2015) sino el necesario para que tenga lugar el ajuste recíproco entre los horizontes de sentido involucrados en el espacio-tiempo etnográfico (temporalidad larga).⁴ El cuaderno de campo registra esta experiencia: nuestras notas restituyen el choque/continuidad, la inadecuación/complicidad entre nuestro mundo y el que ponen en juego nuestros interlocutores en los intercambios cotidianos.

Entonces, el movimiento del encuentro etnográfico nos pone de cara al desarrollo de un diálogo cuyo desenlace desconocemos y cuya perspectiva temporal es el presente.

Al contrario del quehacer del historiador, el antropólogo, aun cuando converse sobre la biografía de su interlocutor, la historia de una institución o el origen de un grupo social, participa de una dinámica de producción de sentidos y de estructura de poder donde, tal como sintetizó Castoriadis (2007), el pasado entra en el presente con la significación que este último le da (por nuestra parte agregamos que lo mismo sucede con la evocación del futuro).

En síntesis, la experiencia etnográfica es un proceso de (re)conocimiento de la alteridad y de ponerse disponible para entrar en diálogo con ella, con la

4 Esta manera de conceptualizar la experiencia etnográfica muestra la falaz dicotomía propuesta por Ingold (2015) entre etnografía y antropología: la primera responsable de imponer una lógica descriptiva, empirista y reduccionista; la segunda, capaz de “... despertar los sentidos y permit[ir] que el conocimiento crezca desde el interior del ser en el desplegarse de la vida...” (p. 12). Como hemos argumentado, es el encuentro con la alteridad (que solo ocurre en el espacio-tiempo etnográfico) lo que permite estimular los respectivos (y contradictorios) horizontes de sentido, dando origen en ese movimiento al proceso de la comprensión.

ambición de dar cuenta de este proceso comunicativo. Comprensión, interpretación y aplicación; implicación, reflexividad y transformación: hete aquí las palabras claves del proceso de producción de conocimiento antropológico de lo social en el marco del trabajo de campo etnográfico. Con Gerard Althabe plasmamos en el *dispositivo implicación-reflexividad* esta perspectiva epistemológica, dispositivo que puse en juego para elaborar las interpretaciones sobre los *malestares* transitados en la práctica etnográfica desarrollada en el marco de los proyectos interdisciplinarios, transectoriales e internacionales en los que focalizaré en este trabajo. Pero antes describiré someramente el campo social en el cual dichos proyectos se manifestaron.

El campo de la cuestión del cambio climático

En un par de décadas, el cambio climático logró adquirir el estatus de *cuestión* prioritaria en la agenda política, social y científica global. No tenemos tiempo aquí para analizar en detalle este proceso,⁵ pero es de subrayar la pregnancia social que ella tiene actualmente y las consecuencias políticas de su formulación oficial: un mundo unificado por la *urgencia* de la lucha contra un futuro apocalíptico, donde la clave de lectura obedece a la racionalidad tecnocientífica. Son las mediciones de las emisiones de gas a efecto invernadero las que determinan si las pautas de consumo de un determinado país deben ser cambiadas o si las prácticas de un sector económico deben ser revisadas; son los modelos de análisis de impacto del cambio climático en tal región del planeta los que indican si la infraestructura de un espacio urbano o rural debe ser desarrollada o qué política de adaptación conviene implementar en tal sector de actividad, etc. Tanto en los acuerdos de la cumbre de Kyoto (el que contamina paga) como en los de París (que no repusieron la mediación del mercado y lograron el estatus de “vinculantes” para los países que los ratifiquen), el modo de pensar la *cuestión del cambio climático* (CCC) pone en juego soluciones que no implican un cambio del modo de producción capitalista, sino que, al contrario, relativiza la importancia de todos los otros clivajes que forman parte del debate político (de clase, de género, de nacionalidad, etc.).

La CCC, en tanto prioridad de las agendas globales, recibe una gran cantidad de financiamiento para su abordaje. Forma parte del conjunto de problemas de la *big science* caracterizados como *complejos*. A los fines de contextualizar

⁵ Ver para este tema Fossa Riglos y Hernández (2015).

muy brevemente el concepto de *big science*, recordemos la transformación que conoció el desarrollo de la ciencia y la tecnología en el marco de las dos guerras mundiales del siglo XX, en particular en el campo de la física y de la biología, al promoverse una organización del conocimiento en torno de grandes proyectos,⁶ financiados por los gobiernos contendientes. Esta modalidad supuso reunir a centenares de científicos de excelencia, en sitios específicamente contruidos para la investigación, con equipamiento experimental de punta y personal de apoyo especializado (ingenieros, técnicos, etc.).

Esta dinámica no solo generó avances tecnológicos en corto tiempo –cuya eficacia pasará a la historia en la figura de las bombas atómicas lanzadas en las islas japonesas– sino que también creó lazos novedosos entre políticos, militares, empresarios y científicos. Durante el contexto de la Guerra Fría, la investigación científica y tecnológica en el marco de megaproyectos se consolidó como política de estado prioritaria. A partir de los noventa, el giro neoliberal impulsó a nivel global la tecnociencia como motor del mercado, incrementando el financiamiento público y privado para su desarrollo.

La investigación realizada en el marco de este tipo de grandes programas internacionales aborda temas y objetos determinados por la agenda político-económica global: cambio climático y sus múltiples impactos sociales; crisis alimentaria; gobernanza de los recursos naturales (fundamentalmente agua, petróleo, tierras, biodiversidad); ciudades resilientes, entre los más en boga actualmente. Estos temas son catalogados como “complejos” lo cual impone un tratamiento especial a partir de marcos teóricos elaborados para abordar dicha complejidad. Funtowicz y Ravetz (1993) acuñaron el término de “ciencia posnormal” con el fin de subrayar la especificidad del quehacer investigativo requerido: al tratarse de temas “prioritarios”, necesitan una intervención rápida, orientada a “solucionar”, “remediar” o “revertir” situaciones negativas. Las palabras utilizadas en los *calls* (llamados o convocatorias a presentar proyectos de investigación) contribuyen a darle forma al mundo que merece ser estudiado en prioridad. Es por ello que, desde una antropología del conocimiento, la propia formulación del llamado (*call*), los mecanismos institucionales y los criterios de evaluación de los proyectos presentados para su financiación deben formar parte del análisis de estos dispositivos (en sentido foucaultiano, Foucault, 1977) de control y gestión de la ciencia y la tecnología.

6 Proyecto Manhattan, Proyecto Uranio, Programa atómico de Japón, Carrera espacial, Skylab, Proyecto Apolo-Soyuz, Batalla del agua pesada, entre otros.

El proceso de construcción de los *calls* es largo (al menos un par de años) y supone la intervención de diferentes agencias estatales de los países que contribuyen financieramente a la institución que propone el *call*: ministerios relativos al tema, organismos de ciencia y tecnología, ONGs, en algunos casos incluso pueden dar su opinión sobre los términos del llamado actores del sector privado como empresas, entidades corporativas, etc. Luego de varias reuniones de discusión, de circular borradores por mail y de enviar expertos a los comités donde los estados se aseguran de estar representados –pues allí se tomarán decisiones sobre los términos y condiciones– finalmente el marco general del *call*, los ejes específicos de investigación y las condiciones de elegibilidad de los proyectos son estabilizados. Comienza el momento de la difusión a la comunidad científica internacional (vía web, instituciones científicas, *news letters*, etc.) y luego sigue el proceso público de presentación de propuestas, evaluación, etc.

Por todo lo dicho, podemos decir que el *call* es menos el reflejo del debate académico que un soporte donde se expresan diversos bloques de interés cuya capacidad de intervenir en el proceso de definición está en relación directa con el poder que concentran dichos bloques en el campo político, social y económico global. Tanto los temas seleccionados como los modos en que ellos son conceptualizados en cada *call* son resultado de esa contienda previa, la cual se desarrolla en múltiples espacios y niveles,⁷ y requiere una ingeniería de gestión que asegure una coherencia global.⁸

Ahora bien, ¿qué implicancias tiene para el quehacer científico el estudio de la complejidad? No alcanza con que cada experto investigue el aspecto que le compete sino que es preciso la interacción entre saberes durante todo el proceso de investigación con vistas a construir un conocimiento *transdisciplinario*. La búsqueda de soluciones imprime en estos proyectos una lógica

7 Desde el nivel global (G8, DAVOS, OCDE, Parlamento Europeo, etc.), hasta los organismos científicos nacionales (para la Argentina: CONICET, INTA, INTI...), pasando por escenario intermedios y agencias específicas por tema (FAO para la crisis alimentaria, UNSECO para la equidad de género y los derechos de los niños, CEPAL para América Latina y el Caribe, etc.).

8 Si bien es cierto que las agencias científicas y tecnológicas siguen manteniendo un espacio para el desarrollo de investigación no-orientadas, la evolución del sistema global parece indicar que la tendencia es a reducir dicho espacio y a intervenir de manera cada vez más directa en la dinámica investigativa desde el propio proceso de asignación de becas de formación doctoral (el CONICET modificó drásticamente los criterios utilizados para la asignación de los ingresos a la carrera de investigador: mientras que en la convocatoria 2015, el 10% de los cargos fue asignado a temas considerados estratégicos, en 2016 fue el 25% y en 2017 un 50%).

instrumental: los objetivos anunciados tienen como finalidad no solo obtener un resultado de conocimiento, sino también una *acción-solución*. Esta lógica instrumental privilegia métodos de investigación que “ayuden a la toma de decisión”: métodos estadísticos, modelos de simulación (de fenómenos físicos, naturales y humanos), análisis de redes, etc. Como consecuencia, las disciplinas epistemológicamente más cercanas a dichos métodos (inscriptas en la tradición positivista) estarán en mejores condiciones de responder a los *calls* y estarán en una posición privilegiada respecto de las disciplinas basadas en enfoques de tipo comprensivistas y hermenéuticos.⁹

Teniendo como telón de fondo el escenario descrito en esta sección, veamos cómo se desarrolló la experiencia antropológica en el proyecto internacional CLIMA-LP, elaborado para abordar la *complejidad* de la cuestión de cambio climático en la cuenca del río de La Plata.

La problemática conversación entre la etnografía y la *big science*

En abril de 2008, mientras me encontraba terminando de escribir un trabajo sobre la adopción de las biotecnologías en el sector agropecuario argentino,¹⁰ me contactó un colega de las ciencias del universo del instituto donde me desempeño como investigadora, para invitarme a participar en el proyecto europeo CLIMA-LP, en el cual se desempeñaba como científico responsable. Según me explicó, el objetivo principal era analizar los escenarios de cambio climático a nivel de la cuenca del río de La Plata y comprender sus impactos en la actividad agropecuaria y la gestión de la energía hidroeléctrica, en los casos de Argentina, Brasil y Uruguay. El proyecto ya estaba aprobado para su financiación y ahora transcurría la etapa de organización de la red de expertos. El rol que mi colega francés me proponía en CLIMA-LP era, por un lado, asumir la coordinación de uno de los grupos de trabajo que componían el proyecto (el N°2, encargado de la comunicación y coordinación de la red) y, por el otro, organizar y coordinar el equipo de científicos sociales encargados de estudiar el impacto del cambio climático en el sector agropecuario argentino, que yo conocía bien por mi investigación previa.

9 En otro lugar (Fossa Riglos y Hernández, 2015) hemos desarrollado un análisis en profundidad de esta nueva lógica de producción de conocimiento.

10 Se trata de una investigación que realicé entre 2003 y 2007 sobre el rol de las innovaciones tecnológicas en la organización social y política del sector agropecuario argentino. Este trabajo me permitió caracterizar el modelo de agronegocio, sus actores y la institucionalidad que construyeron, todo lo cual da cuenta de la posición hegemónica que hoy tiene dicho modelo (Hernández, 2007; 2009; 2015; Gras y Hernández, 2016).

Dos factores me llevaron a aceptar la proposición. En primer lugar, si bien la integración a este proyecto ya en marcha me obligaba a aceptar los términos en que el problema de investigación había sido formulado, al mismo tiempo constituía una oportunidad para transitar “desde adentro” la experiencia de la *big science*, cosa que, como antropóloga de la ciencia y la tecnología había intentado en el pasado, sin lograrlo plenamente.¹¹ En segundo lugar, luego de 15 años de estudiar la comunidad de biólogos moleculares y genetistas, me entusiasmaba la idea de abrirme a una nueva arena científica para aprender otro modo de comunicación disciplinar y otra manera en que la sociedad hace hablar a la tecnociencia (en este caso, en el escenario del cambio climático).

Durante los ocho meses previos a la inauguración oficial del proyecto, me dediqué a interiorizarme sobre la CCC en general, el modo en que ella se expresa en la cuenca del Plata y en la Argentina, focalizando en el sector agropecuario. También me concentré en formular la estrategia a seguir por el equipo argentino y a consolidarlo mediante la incorporación de colegas y becarios. Con el fin de inscribir mi mirada de antropóloga del conocimiento (Hernández, 2005b) en el marco del proyecto, propuse al director general constituir la red CLIMA-LP como un campo social donde realizar una etnografía para estudiar la producción de conocimiento en un marco interdisciplinario, transectorial e internacional. La propuesta no solo fue aceptada con entusiasmo, sino que el director habilitó financiamiento para costear el estipendio de un asistente de investigación que me acompañase en tal estudio. Finalmente, cuando en octubre de 2008 comenzó el proyecto, ya había logrado conformar un equipo integrado por tres colegas *seniors* (geógrafo, economista e ingeniero agrónomo), dos becarias estudiantes de antropología y uno en ciencias políticas, más una asistente de investigación también estudiante de antropología.¹²

11 En efecto, lo más próxima que estuve de la *big science* fue en ocasión de mi investigación posdoctoral (2000-2001) donde analicé el proceso de mercantilización de la biología molecular y la genética en Francia. En ese marco, accedí al polo científico Genoplante (Evry), donde el gobierno financió el proyecto de incubadoras de empresas biotecnológicas más importante a nivel nacional. Como contrapartida, tuve que firmar un convenio de confidencialidad que me obligó a no publicar ni presentar mis resultados sin el consentimiento y autorización de la dirección de Genoplante, a quien dirigí el informe final de aquella investigación. A pesar de la imposibilidad de publicar libremente, esa etnografía me dejó profundas enseñanzas y mi horizonte de comprensión sobre el rol de la ciencia y la tecnología en el capitalismo contemporáneo se amplió significativamente.

12 Con este equipo abordamos tres casos de estudio en el sector agropecuario argentino (Junín y Balcarce, en provincia de Buenos Aires; San Justo, en Santa Fe) y realizamos la etnografía de CLIMA-LP. Quiero agradecer en particular a los cuatro estudiantes que participaron en el proyecto por lo aprendido junto a ellos: Florencia Fossa Riglos, Eugenia Muzzi, Laura Rey y Diego Taraborrelli.

Financiado por la Unión Europea –3,5 millones de euros–, el consorcio científico desarrolló sus actividades entre 2008 y 2013, involucró 160 investigadores distribuidos en 20 instituciones europeas y sudamericanas. Estos investigadores se organizaron en nueve “grupo de trabajo” (GT), cuyos objetivos se ciñeron a los lineamientos generales para la investigación de problemas complejos evocados anteriormente en este texto (*El campo de la cuestión del cambio climático*) se adoptó una perspectiva *interdisciplinaria* para lograr un análisis multidimensional; se anunció el uso de metodologías *participativas* con el fin de colaborar en la elaboración de políticas públicas de adaptación del sector agropecuario al cambio climático; se puso en marcha una sofisticada *ingeniería organizativa* para gestionar con eficiencia este colectivo internacional de expertos.

Mi rol de responsable del WP2 –cuyos objetivos eran coordinar la comunicación al interior de la red y llevar adelante la difusión hacia afuera de sus resultados– me llevó a tener interlocución con todos los integrantes del proyecto. Por otro lado, en tanto responsable del equipo que abordó el estudio del impacto del cambio climático en el sector agropecuario argentino, desarrollé una actividad ligada a los territorios y a los actores sociales por los que se interesaba el proyecto. Ello me permitió comprender de qué modo las ambiciones del proyecto se expresaron en los espacios locales a partir de la lógica de investigación participativa. En base a mi implicación en estas dos dinámicas, focalizaré en los malestares transitados durante la práctica etnográfica.

¿De qué hablamos cuando decimos “interdisciplina”?

Según el organigrama del proyecto, el estudio de los impactos en el sector agropecuario en Argentina, Brasil y Uruguay estuvo a cargo del WP8 cuyo responsable científico, un ingeniero agrónomo de la Universidad de Santa Catarina (Brasil), había elaborado los objetivos, tareas y resultados esperados para los estudios de caso en los tres países a partir de un marco teórico común llamado DPSIR: Driver, Pressure, State, Impact, Response.

Desde las primeras reuniones, la incompatibilidad entre DPSIR y la práctica etnográfica fue puesta sobre el tapete: lo que en DPSIR era conceptualizado como “datos” que era necesario aislar y caracterizar, para luego indicar las relaciones causales entre los eslabones del proceso lineal (*driver, pressure...*), en nuestra perspectiva antropológica se trataba de relaciones sociales y sentidos

que necesitábamos comprender como partes de un proceso holístico. Luego de infructuosos intentos por parte del ingeniero agrónomo responsable del WP8 y del astrofísico director del proyecto CLIMA-LP para que el equipo argentino bajo mi coordinación también adoptase dicho marco de análisis, finalmente se aceptó que, en Argentina, el impacto del cambio climático se abordaría desde un enfoque antropológico y sólo se contribuiría con los datos necesarios para el análisis guiado por el marco DPSIR en la medida que fuese posible. En esta configuración, más que un trabajo complementario y estimulante entre disciplinas, se dio una relación conflictiva entre las perspectivas *comprendivistas* por un lado, y las *hipotético-deductivas* por el otro.

En segundo lugar, al interior del caso argentino, en el marco de las interacciones entre los investigadores del clima y los que estudiábamos el impacto social, también se verificaron incomprensiones, esta vez originadas en el rol que unos y otros le daban al trabajo de campo antropológico. En efecto, la presencia prolongada que requería la etnografía era vista por los colegas de las ciencias naturales como *la* ocasión de “recoger información” para nutrir las bases de datos utilizadas por los modelos de actores, los análisis estadísticos, etc. Desde esta mirada sobre la práctica de las antropólogas, las reuniones de trabajo interdisciplinarias muchas veces consistían en revisar una lista de datos que climatólogos e ingenieros agrónomos necesitaban para sus respectivas líneas de trabajo y que nos solicitaban releváramos durante nuestra interacción en el campo. Del mismo modo, algunos climatólogos nos pedían que “ya que están allá” realizásemos un cuestionario sobre el factor clima o algún *focus group* relativo a sus intereses. Estas actitudes instrumentales de los colegas provocaron frustración en el equipo de antropólogas al comprobar que los esfuerzos que hacíamos en explicar el modo de trabajo etnográfico no lograban transformar el vínculo en la interacción interdisciplinaria.

Otro factor de incomprensión radicó en el valor acordado a los procedimientos cognitivos utilizados por unas y otros: como las antropólogas poníamos en juego la conversación como principal práctica investigativa, los colegas que utilizaban algoritmos, ecuaciones matemáticas o métodos estadísticos consideraban que podían “suplantarnos” en el trabajo de campo (pues todos somos seres parlantes),¹³ mientras que su *expertise* esotérica inhabilitaba una acción recíproca de nuestra parte.

13 Como desconocen la complejidad del proceso interpretativo, suponen que la organización de un Focus group o un Café de la ciencia resuelve el “problema de la participación” y la “transferencia”.

A la reflexión, estos distintos malestares nos permitieron comprender que solo explicitando el carácter relativo de la racionalidad positivista era posible sostener la hipótesis de un trabajo colaborativo entre disciplinas con raíces epistemológicas diferentes. En otras palabras, sin renunciar al prejuicio positivista que postula la necesidad de deshacerse de los prejuicios para obtener conocimientos verdaderos (Gadamer, 1975), el diálogo interdisciplinario no podía siquiera comenzar ya que, justamente, la práctica etnográfica procede a partir de movilizar los propios juicios del investigador como medio para estimular el encuentro con la alteridad. En cambio, si se reconoce la verdad que hay en la ambición de conocimiento de cada disciplina y se inicia una conversación desde ese reconocimiento mutuo, entonces estarán dadas las condiciones para que se desarrolle un diálogo productivo. Por lo mismo, el recorrido para llegar a dicho diálogo supone –y requiere– un primer momento de producción de conocimiento *enteramente* ligado al horizonte disciplinario y luego, en un segundo tiempo, abrir el juego a la interdisciplina.

Participación, intervención, orientación: disciplinando lo social

Además de la interdisciplina, según la perspectiva de la *big science*, el estudio de la complejidad precisa garantizar la dimensión “aplicada”: los proyectos deben colaborar aportando elementos concretos a los decidores políticos o a las partes interesadas para que puedan “tomar decisiones” con base científica. De aquí se siguen dos características de la propuesta de trabajo transsectorial: primero, busca integrar en un mismo equipo de trabajo a investigadores y a actores sociales (políticos, ONGs, empresas, etc.); segundo, necesita producir herramientas estandarizadas *aplicables* a todo tipo de escenario social. ¿Cómo estas características interpellaron la práctica etnográfica en el caso de CLIMA-LP? Comencemos por la última: para analizar los impactos del cambio climático, la ambición aplicativa se traducía, metodológicamente, en el requisito de realizar numerosos estudios de casos para tener una base de datos suficientemente amplia como para hacer análisis estadísticos, desarrollar comparaciones e identificar los elementos comunes y los idiosincráticos (y por lo tanto, no estandarizables). De allí la crisis que supuso la negativa de utilizar el marco conceptual DPSIR en los estudios de impacto en el caso argentino: esto hacía imposible la comparación e integración de los “datos” producidos en dicho caso en la base de datos general del proyecto. Sin embargo, sostener la perspectiva interpretativa no implicaba inhabilitar una estrategia comparativa entre los distintos sitios rurales argentinos estudiados. Entre otras cuestiones, la misma requirió realizar un trabajo de campo colec-

tivo, compartir el material etnográfico generado y realizar sesiones colectivas para el trabajo interpretativo (tanto durante el trabajo de campo como luego, sobre el material etnográfico resultante). Estos aspectos de la estrategia de investigación interpelaban de manera directa una concepción clásica en la que todos los participantes nos habíamos formado, la cual podemos resumir en la frase: un antropólogo, un campo.¹⁴ El malestar más discutido tuvo como referente la cuestión del *reconocimiento* a través de la *autoría*, lo cual nos llevó a establecer acuerdos sobre el orden de los autores y sobre cómo publicar en solitario. Pero, más allá de encontrar una respuesta, esta discusión llevó a interrogar, entre otras cuestiones, la tensión entre un modo de producción colectivo y la lógica individual de construcción de la carrera de investigador. También abrió una pregunta sobre cómo repercutía en los actores del campo la copresencia de investigadores y, sobre todo, cómo se introduciría en nuestros análisis esta polifonía al momento de interpretar las dinámicas sociales. Por último, tomar reflexivamente el malestar generado permitió que nuestra modalidad de investigación se volviera un espacio experimental, donde poner en juego un supuesto de la práctica etnográfica: la interpretación antropológica es un acto *individual*.¹⁵ A la luz de la perspectiva hermenéutica, el diálogo que cada integrante estableció con el campo permitió comprender aspectos específicos que, al discutirlos en el marco del trabajo colectivo, dio una mayor profundidad al análisis de cada configuración socioproductiva y al rol del factor climático, además de establecer las condiciones para el ejercicio comparativo entre los casos rurales estudiados.¹⁶ En este sentido, CLIMA-LP funcionó como un laboratorio donde pudimos iniciar una exploración en torno de las formas de estar en el campo, ensayando en los proyectos posteriores nuevas modalidades del trabajo etnográfico y del proceso interpretativo atinente.

14 Si bien existen estudios de gran envergadura realizados a partir de estrategias como la que acabo de describir (Hermitte, 2004; Guber, 2011), este aspecto metodológico no suele ser tematizado en los programas de formación en antropología.

15 Nos llevó varios años, y diferentes proyectos con esta misma característica, lograr una conceptualización como la que presentamos aquí. En relación con esta cuestión, Florencia Fossa Riglos subrayó en una comunicación personal que estos dispositivos también interpelan la individualidad de la antropología como campo de saber: los objetivos del etnógrafo son permanentemente interrogados por los objetivos de los otros colegas. Así, por ejemplo, la mirada antropológica según la cual el clima es construido socialmente debe confrontarse con la noción de variabilidad climática sostenida por los climatólogos en base a series de registros de lluvia.

16 Un trabajo de características similares es el desarrollado por Hermitte (2004) en su investigación sobre la comunidad maya de Pinola (Chiapas), la cual fue parte de un dispositivo mayor, organizado por la Universidad de Chicago.

En relación con la segunda característica –la propuesta de trabajo transectorial– el proyecto CLIMA-LP presentó al momento de su evaluación una sección específica donde se explicitó cómo se trabajaría con los *stakeholders*, además de anexar una lista con sus referencias institucionales. Cuando me incorporé al proyecto, el director me explicó que esperaba que los científicos sociales nos encargásemos de llevar adelante actividades participativas para “difundir” y “transferir” los resultados hacia los usuarios (agentes de desarrollo, autoridades políticas locales, empresarios, escuelas, etc.). Este rol de “intermediación” y de “traductoras” no es ajeno a la tradición antropológica y ha sido trabajado conceptualmente desde diversos enfoques. Sin embargo, los términos en que el director y los colegas de las ciencias del clima entendían este rol generaban un importante malestar en el equipo de antropólogas: en continuidad con la dinámica propia de la sociedad del espectáculo (Debord, 1967), se esperaba que nuestra participación en el campo adoptase formas comunicacionales espectaculares, las cuales estaban en total contradicción con la lógica del encuentro etnográfico que ensayábamos en nuestra práctica. Así, por ejemplo, el director del proyecto contrató una agencia de diseño para que elaborase un boletín de presentación de CLIMA-LP; el soporte visual resultante tenía un contenido y una estética más ligadas al mundo del *business* urbano porteño que al diálogo hermenéutico propuesto por el equipo de antropólogas a los productores agropecuarios. En consecuencia, se generó al inicio del trabajo de campo un “ruido” en la comunicación que requirió un intenso trabajo de explicitación a cargo de las antropólogas.

Luego, en el curso de la etnografía, se organizó una fuerte tensión en torno de una de las maneras en que la lógica “participativa” se expresó en el campo: los talleres con productores y autoridades políticas locales. Estos momentos extraordinarios se recortaban del *continuum* del trabajo de campo con el objetivo de reunir, en torno de una mesa de trabajo, a climatólogos y actores locales en la idea que ello mejoraría la comunicación y aseguraría que el “producto climático llegue al usuario” (sic director de CLIMA-LP). Tanto la concepción de los talleres (objetivos y actividades) como la forma en que ellos eran llevados adelante (performance) estaban atravesadas por la lógica del espectáculo, generando nuevamente una situación de malestar entre las antropólogas; pero, además, su realización significaba que un gran número de personas “desembarcara” en el territorio donde construíamos nuestra presencia cotidiana con sumo cuidado metodológico.

Es en virtud de estos malestares que la dimensión transectorial también se convirtió en un analizador para nuestro estudio: por un lado, pudimos comprender las formas específicas en que la lógica del espectáculo organizaba los sentidos y las prácticas en el marco de la *big science*, distribuyendo el rol de actores a unos (los miembros científicos del proyecto) y el de espectadores a otros (la comunidad local integrada por los productores, agentes del estado, etc.); por otro, advertimos que los campos sociales eran pensados desde estas propuestas participativas como espacios donde la tecnociencia interviene para orientar las relaciones sociales según los objetivos predeterminados por el proyecto (Fossa Riglos y Hernández, 2015). Y dado que dichos objetivos estaban en sintonía con la agenda política global, la lógica participativa terminaba siendo un instrumento de gestión y control no solo de la ciencia y la tecnología, sino también de lo social. Los malestares experimentados por las antropólogas ponían en evidencia que estas dinámicas impulsadas desde CLIMA-LP eran un obstáculo a la realización de la experiencia etnográfica: en vez de llevar adelante una conversación, lo que se pretendía era intervenir en la organización social según la agenda del proyecto y de las agencias globales.

En tanto coordinadora del equipo antropológico, expliqué al director del proyecto los motivos que nos llevaban a declinar la participación en talleres concebidos desde esta lógica instrumental, lo cual consolidó la ruptura –que había comenzado con la negativa a utilizar DPSIR como marco teórico del trabajo antropológico–.

Pasemos ahora a la última dimensión que abordaremos aquí en relación con las incomodidades de la postura etnográfica en condiciones de la tecnociencia: la gobernanza del proceso de producción, circulación, almacenamiento y consumo del conocimiento.

El esquema habitual asumido por los proyectos internacionales supone, como señalamos, la organización de los investigadores en “*grupos de trabajo*” (GT), cuyos objetivos se definen en función de temáticas y no de disciplinas, indicando los *productos* que se entregarán en momentos estipulados al comienzo del proyecto. La integración en un informe final de los productos lleva a la formulación de “recomendaciones para los tomadores de decisión”, justificando así la dimensión aplicativa anteriormente analizada. Cada grupo de trabajo está integrado por investigadores de diversas disciplinas, género, nacionalidad, idiomas, residencia, etc., pertenecientes a laboratorios públicos

y privados, localizados en diversos lugares del globo. Esta heterogeneidad intrínseca, sumada a la exigencia de eficiencia, vuelve necesario un sistema puntilloso de administración de estas redes colaborativas.

En CLIMA-LP la ingeniería utilizada para gestionar la complejidad de la red se basó sustancialmente en tres pilares: la creación de un sitio web del proyecto administrado por el equipo de dirección (conformado por el director y su asistente personal); la generación de una base de datos donde se fue almacenando toda la información producida por los WP; la producción periódica de informes, boletines, posters, artículos, etc.

Los malestares se expresaron con relación a los dos primeros pilares, pero por falta de espacio nos concentramos aquí en el segundo. La idea de construir una base de datos con los registros etnográficos de los campos sociales abordados, gestionada por la dirección del proyecto y cuyo destino último desconocíamos, nos provocaba una incomodidad de orden ético: ¿cómo garantizar, en ese contexto, el contrato de confidencialidad y anonimato suscrito con nuestros interlocutores?¹⁷ Pero esta dimensión no fue la única. En el contexto de la sociedad del espectáculo, la posibilidad de disponer de grandes masas de datos para ser analizadas en función de producir valor económico y capacidad de control político, plantea un problema en términos del sistema democrático y, de manera más basal, interpela cuestiones filosóficas básicas como la noción de libertad, privacidad, autoridad. En este sentido, la promoción de la “ciencia abierta” (*open science*) que actualmente se constata a nivel internacional, no carece de aspectos cuestionables que deben ser discutidos políticamente y analizados como objeto desde las ciencias sociales.

A modo de reflexión final

En las secciones precedentes analizamos cómo la creciente articulación de la tecnociencia y el mercado, caracterizada como mercantilización del conocimiento científico (Hernández, 2005a), se traduce en la agenda político-científico-empresarial global en espacios llamados *big science*. Observamos la mecánica (*calls*) que permite la inscripción de la voluntad de bloques de interés en las comunidades científicas mediante la asignación de financiamientos y

17 La resistencia a integrar datos en una base del proyecto también se dio entre algunos climatólogos.

la formulación de criterios de evaluación. En el caso de la *cuestión del cambio climático*, esta agenda funda su legitimidad en la formulación del problema como complejo y urgente: la continuidad del género humano se encuentra amenazada por lo cual la búsqueda de respuestas-soluciones *se construye como* prioritaria.

En un proyecto científico en consonancia con esta lógica, ¿es posible construir una postura antropológica? En este trabajo hemos mostrado que es posible a condición de interrogar el proyecto en tanto *dispositivo*: una de las principales tareas del equipo de antropólogas fue la de producir las condiciones objetivas y subjetivas, teóricas y prácticas para poder conquistar una autonomía intelectual¹⁸ y así estudiar el campo de sentido y de poder organizado en torno de la CCC. Para ello pusimos en juego la dialéctica *implicación-reflexividad*, tomando las distintas interpelaciones y malestares registrados durante la práctica etnográfica como objeto de análisis. Comprendimos cómo en ellas se expresaban aspectos centrales de la sociedad contemporánea: la intervención de la tecnociencia para el control y el disciplinamiento de los campos sociales; la omnipresencia de la lógica del valor en el modo de producción, circulación y consumo del conocimiento; la dinámica del espectáculo como horizonte de comunicación social.

Estos *malestares* generaron consecuencias precisas: en muchos casos las antropólogas se separaron de la orientación general del proyecto por resultar incompatible con su modo de producir conocimiento; en otros, realizaron propuestas para superar el conflicto (con mayor o menor éxito); de un modo general, aguzaron la práctica reflexiva para entender cómo esas tensiones les “hablaban” del campo en el que se manifestaban y volverlas así fuente de conocimiento; por último, las interpelaciones también fueron la oportunidad para revisar epistemológicamente la propia práctica antropológica.¹⁹

18 Nuestra pertenencia al Programa de Estudios Rurales y Globalización (www.peryg.com.ar) fue un anclaje fundamental para lograr esta autonomía ya que nos permitió ejercitar y sostener una mirada crítica respecto al proyecto CLIMA-LP. Agradezco aquí especialmente a Carla Gras, codirectora del PERYG, y a todos sus integrantes con quienes compartimos desde hace más de diez años el desafío de dar cuenta de las transformaciones del sector rural frente a los procesos de la globalización capitalista.

19 En un intercambio personal, Paula Serpe (actual becaria doctoral del proyecto ANR IDAES) me hizo notar una consecuencia no menor que tienen estos proyectos abundantemente financiados: la posibilidad de otorgar becas en el contexto de un grupo de trabajo, lo cual genera un espacio de formación para las nuevas generaciones, quienes comparten con investigadores el *metier* etnográfico en el proceso de realizarse.

Al final del recorrido, cabe preguntarse si estos malestares no son una invitación a revisitar de manera más radical el *encuentro etnográfico* tal como evocado en *Antropología en/del presente*. Ellos expresan una confrontación esencial entre dinámicas estructurantes de la sociedad capitalista contemporánea y el modo de producir conocimiento a partir del encuentro con la alteridad y de la capacidad de establecer un diálogo con ella, confrontación que nos obliga a ir más allá del proyecto analizado aquí ya que *todo campo social inscripto en nuestro presente está (en mayor o menor medida) atravesado por las dinámicas de la tecnociencia, el espectáculo y la mercancía*.

Tomemos por ejemplo las nuevas tecnologías de la comunicación: ellas intervienen en los campos sociales donde proponemos conversaciones hermenéuticas, con consecuencias directas tanto en las novedosas formas de producción de sentido socialmente compartido (producción de identidades individuales y colectivas, construcción de fronteras simbólicas, etc.), como en las capacidades de control y de poder que dichas tecnologías otorgan a actores internos y externos a dichos campos (¿qué destino tienen los datos –subjetivos y objetivos– generados en las redes sociales, en las aplicaciones, en los motores de búsqueda?). Esto tiene un impacto directo en la dinámica de la conversación etnográfica que es necesario considerar a la hora de producir interpretaciones sobre los intercambios ocurridos, la construcción de categorías sociales, de alianzas y conflictos, etc.

Volviendo al analizador abordado en este trabajo, la antropología crítica tiene un excelente campo de investigación en los dispositivos de control y gestión de la tecnociencia que hoy son posicionados por la agenda política global como “los temas prioritarios”, pero también en cualquier otro campo social de nuestro presente, a condición de construir una posición interpretativa que no reniegue del mundo contemporáneo, sino que logre inscribir su práctica en él, para convertirla en un potente analizador de sus órdenes de verdad y poder.

Referencias bibliográficas

- Althabe, G. (1969). *Oppression et libération dans l'imaginaire*. París : Maspéro.
- Althabe, G., Marcadet, C., de la Pradelle, M., Selim, M. (1985). *Urbanisation et enjeux quotidiens*. París : Anthropos.
- Althabe, G. (1988). Vers une ethnologie du présent. *Revue de l'Institut de sociologie*, 3-4, 89-98.
- Althabe, G. (1993). Choix et responsabilité en ethnologie. *Journal des anthropologues*, 50-51, 35-38.
- Althabe, G. y Schuster, F. (dir) (1999). *Antropología del presente*. Buenos Aires: Edicial.
- Althabe, G. et Hernandez, V. (2004). Implication et réflexivité en anthropologie. *Journal des anthropologues*, 98-99, 15-36.
- Marc, A. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. México: Gedisa.
- Marc, A. (2008). *La globalización para el imaginario ¿Qué fines para mañana?* V. Hernández y M. Svampa (comps.), *Gérard Althabe: entre varios mundos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Elisabeth, C. et Hernández, V. (2007). De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie. *Journal des anthropologues*, 110-111, 9-25.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. París: Les Éditions Gallimard.
- Fava, F. (2017). *In campo. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Ed. Meltemi Press.
- Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, 3-9.
- Foucault, M. (1977). *The Confession of the Flesh*. En: Gordon, C. (ed.), *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings* (pp. 194–228). New York: Pantheon Books.

- Fossa Riglos, F. y Hernández, V. (2015, juillet). ¿Post-normal research networks? Rethinking the production of interdisciplinary and transectorial knowledge. Ponencia presentada en Our Common Future under Climate Change (CFCC) Conference, Paris 7, Paris, Francia.
- Funtowicz, S. y Ravetz, J. (1993). Science for the Post-Normal Age. *Futures*, 25, 735-755.
- Gadamer, H.-G. (1975). *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.
- Gaillard, G. (2017). Georges Balandier. *Journal des anthropologues*, 148-149, 9-24, recuperada de <http://jda.revues.org/6580>
- Geertz, C. (1973). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gras, C. y Hernández, V. (2016). Radiografía del nuevo campo argentino: del terrateniente al empresario transnacional. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guber, R. (comp.) (2014). *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogos de campo*. Buenos Aires: IDES-Miño y Dávila editores.
- Guber, R. (2011). La observación participante como sistema de contextualización de los métodos etnográficos: La investigación de campo de Esther Hermitte en los Altos de Chiapas, 1960-1961. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales* 1(2), 60-90.
- Hermitte, E. (2004). *Poder sobrenatural y control social*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Hernández, V. (2005a). Ciencia y capital: nuevos perfiles de la globalización. En V. Hernández et al. (comps.), *Etnografías Globalizadas* (pp. 253-270). Buenos Aires: Ediciones Sociedad Argentina de Antropología.
- Hernández, V. (2005b). Agenda para una antropología del conocimiento en el mundo contemporáneo. En V. Hernández et al. (comps.), *Etnografías Globalizadas* (pp. 253-270). Buenos Aires: Ediciones Sociedad Argentina de Antropología.
- Hernández, V. (2006). Estudiando el orden jerárquico a través del dispositivo implicación-reflexividad. *Cuadernos de Antropología social*, 23, 57-80.
- Hernández, V. (2007). El fenómeno económico y cultural del boom de la soja y el empresariado innovador. *Desarrollo económico*, 47(187), 331-365.

- Hernández, V. (2009). Ruralidad globalizada y el paradigma de los agronegocios en las pampas gringas. En C. Gras y V. Hernández (comps.), *La Argentina Rural. De la agricultura familiar a los agronegocios* (pp. 39-64). Buenos Aires: Biblos.
- Hernández, V. (2015). Empresas, innovaciones y mercado de agroinsumos: del producto al consumidor. *Revista de Ciencias Sociales DS-FCS*, 28/36, 99-120.
- Hugon, P. (2014). Jean Copans. Georges Balandier. Un anthropologue en première ligne. *Afrique contemporaine*, 252, 204-206.
- Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas*, 2, 218-230.
- Reynoso, C. (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: México.
- Terray, E. (1989). Une Nouvelle anthropologie politique? *L'Homme* 29/110, 5-29.

Epílogo

Historizando y localizando malestares de ocho antropólogas-etnógrafas

Rosana Guber

En 1930, cuando Europa se lamía las heridas de la Gran Guerra y empezaba a inclinarse peligrosamente hacia otra guerra aún más catastrófica, Sigmund Freud publicaba *El malestar en la cultura*. Lo hizo en Viena, uno de los centros del pensamiento y la intelectualidad humanística y sociológica de la llamada “civilización occidental”. Allí, el formulador del psicoanálisis se preguntaba por qué (los europeos de entonces) no somos felices y se respondía que por tres razones: “(...) por la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad” (1970:29). Argumentaba entonces que la cultura, con todo su sistema de restricciones normativas, valorativas, lingüísticas y materiales generaba malestar en cada uno de sus integrantes, pese a (o quizás por) proponerles un marco que los encuadraba y les aseguraba la felicidad colectiva al costo de relegar sus deseos e instintos personales. La cultura, pues, generaba malestar y las personas sentían malestar por vivir en ella.

Ochenta años más tarde y a varios miles de kilómetros, aunque en un medio intelectual sumamente afín a las teorías que imaginaba Freud, la propuesta de examinar el malestar en la antropología y en la etnografía que encaramos primero en una reunión y luego en este libro es bastante sugerente. Ocho antropólogas sociales que vivimos y trabajamos en este país, aunque hayamos circulado y residido en otros campos (San Francisco, San Pablo, Mozambique, Euskadi) y en otras academias (Londres, Manchester, Upsala, Baltimore, París, Río de Janeiro, Berkeley) intentamos exponer-nos y analizar lo que nos incomoda, disgusta y contraría de nuestras prácticas profesionales de nuestras elaboraciones disciplinarias. A veces lo que nos incomoda tiene que ver con nuestro oficio, a veces con nuestro gremio, a veces con nuestro campo empí-

rico, a veces con otras disciplinas cercanas, a veces con el país y con su historia. Pero siempre, lo que nos incomoda se relaciona con nuestra práctica de antropólogas etnógrafas, es decir, con nuestras posiciones como investigadoras. Cabe preguntarse, sin embargo, si las imágenes de malestar que presentamos pueden ser interpretadas como una exageración, autoindulgencia o excesiva pretensión. ¿Reunirnos para discutir los malestares que genera la disciplina en la que nos formamos, que elegimos para nuestras vidas y que podemos practicar como oficio en el campo y en las aulas? ¿De qué nos quejamos si logramos investigar y escribir en tiempos nacionales en que la ciencia, y las ciencias sociales en particular, están siendo puestas en cuestión?

La investigación social debe generar interrogantes que incomoden y conmuevan lo establecido, que “de-construyan” y “des-naturalicen lo dado y lo natural”, que nos permitan descubrir, reformular, inquirir, cuestionar. En la antropología esta disposición debiera ser más firme y más radical, porque a la interrogación sociológica se agrega el cuestionamiento de los valores de la propia sociedad, de la propia clase, del género, del poder, y de la propia “cultura” de las investigadoras. Muchas colegas venimos advirtiéndolo que nuestro oficio no se sustancia ni trasciende si no alcanza a plantear revisiones que hagan tambalear nuestras certezas. O sea: a estas antropólogas no nos basta con interrogar teóricamente; lo hacemos acerca de y desde el campo, acerca de y desde nosotras mismas. Así que reunir artículos y reflexiones sobre el malestar en la antropología y en la etnografía, incluso en la antropología y la etnografía argentinas, parece una redundancia. Pero no lo es.

Para empezar, porque detectar un problema no es lo mismo que lamentarse de él. Responsables de nuestras elecciones temáticas, conceptuales y empíricas, expresamos que algo no nos termina de convencer. En la coyuntura de la reunión y esta publicación, lo más evidente debiera apuntar hacia los múltiples desajustes de nuestro sistema científico. De hecho, todas trabajamos en instituciones académicas del Estado argentino, particularmente en las universitarias donde y para las cuales escribimos, enseñamos, publicamos, presentamos y discutimos. Y aunque ahora se nos presente como una maquinaria indiferente e insensible, pesada y torpe, sin dirección ni política, amenazándonos con clausurar centros de investigación, interrumpiendo proyectos y subsidios y cerrando nuevas convocatorias, no es del malestar con este sistema al que hemos elegido referirnos como foco de estos escritos. En vez, optamos por hablar de nosotras y de nuestros campos, de su relación con el medio académico, con la escritura dentro y fuera del campo, de cómo

los demás colegas nos escuchan, y de cómo los conceptos que invocamos pueden ser insuficientes para comprender a las personas que intentamos conocer. En fin: todas nos definimos de hecho como antropólogas-etnógrafas que albergamos malestares relacionados con lo que vemos de y vivimos con aquéllos con quienes trabajamos (sus precariedades, sus recursos, sus empecinamientos para vivir y sobrevivir, para ser reconocidos, para ser conocidos de otras maneras) y con aquéllos a quienes reportamos o informamos (con qué nociones, con qué autores, con qué prosa, con qué enfoques, con qué palabras les hablamos a empleadores y evaluadores, financiadores, editores, lectores y comentaristas). No nos referimos a los sistemas de evaluación propiamente dichos y a su demanda principalísima de publicar en los pulpos editoriales anglo-parlantes. Elegimos hablar de nuestra relación con nuestros interlocutores de campo, ya sea desde la teoría (como en “la antropología reversa”), ya sea desde la política (como cuando acompañamos y teorizamos junto-contra-convergiendo con las organizaciones populares, las agrupaciones indígenas, las comunidades de base y junto a quienes cuentan con experiencias inéditas de nuestra historia contemporánea). Es desde allí que hablamos de los compromisos que mantenemos, proponemos y decidimos: a veces con, a veces por, a veces a pesar de ellos.

Así y todo, no debiéramos pasar por alto que las dimensiones que decidimos plantear y analizar en nuestros textos muestran algo fundamental y común: podemos hacer investigación, avanzar hacia nuevas elaboraciones y seguir trabajando de manera incansable. Entonces: ¿por qué seguimos hablando de malestares? Hacer el ridículo, la inercia de la escritura, los malos-entendidos y des-entendidos en los equipos de trabajo y en la disciplina y con disciplinas afines. ¿Por qué es relevante pensar y escribir sobre estos malestares? Porque revela una preocupación que nos es común, aunque la experimentemos de maneras diferentes según cual sea la posición generacional de cada una, es decir, según las posiciones y la contemporaneidad de cada cual en nuestra historia.

Esa preocupación empezó a plasmarse el 30 de octubre de 1983, cuando comenzó la tarea de imaginar cómo administrar, revertir, superar, transformar el legado político- académico de la última dictadura militar. Era una Argentina optimista, que celebraba el desafío para transitar con igual pasión e intensidad lo económico y lo político, lo humanitario y lo social. Para acompañar ese proceso, para entender a sus protagonistas, para reconocer una nación transformada a lo largo de décadas de hacer política a través de las armas,

algunos pensábamos que no había mejor disciplina que la antropología social. Con ella podríamos reconocer qué había cambiado a lo largo de los años, qué sucedía realmente; es decir, no limitarnos a qué y a cómo debían ser las cosas. La flexibilidad antropológica nos permitía ingresar a un conocimiento desde las bases, desde los grupos sociales viejos y nuevos que habitaban una Argentina que había cambiado, que no había cambiado y que había cambiado a medias, todo a la vez. Creíamos hondamente que la antropología nos daba los elementos para describir de otras formas, para pensar con otras nociones, para lograr una presencia más interactiva y humana de la investigación en la sociedad. Sin embargo, en 1984 esa antropología a la que algunas de nosotras apostaba (las demás eran muy niñas) y que no había llegado a sentar sus bases institucionales al momento de la intervención de mediados de 1974, apenas existía en un pequeño grupo que la venía enseñando y practicando en la ciudad de Posadas y solo uno que otro colega mayor que lo hacía en Buenos Aires y en La Plata, sin certificados, ni créditos, ni empleo, ni subsidios a cambio. Los demás colegas que en los setenta rondaban los 30 años de edad y contaban con investigaciones originales, interesantes y útiles, se fueron del país y no regresaron más que para visitar amigos y parientes, dar una conferencia, una clase o participar de algún congreso. Fue recién en diciembre de 1983, con la intervención para la normalización universitaria, que la “antropología social” empezó a plantearse como parte de una política antropológica y, más aún, como la marca disciplinar de los nuevos tiempos. Pero eso de “la antropología social” era una llamita en posición “Piloto”, como la de las estufas. No estaba demasiado claro ni qué ni cómo sería.

Pasaron los años y el espíritu de *communitas* de la apertura democrática dio lugar a la estructura y la rutinización, en el marco del respeto a la autonomía universitaria y a cierta libertad de pensamiento. Qué y cómo sería la antropología social en la Argentina solo podría develarse con la producción concreta y en los términos de los sucesivos debates, es decir, con el tiempo. Con tan pocos referentes en el país, una de las opciones para hacer nuestra antropología social fue culminar la formación en algún centro de la metrópolis antropológica (Francia, Estados Unidos, Gran Bretaña) o en algún centro de la periferia (Brasil, México, Escandinavia). Por razones de fuerza mayor, por elección académica, por una beca externa (cuando la hubo) o por avatares personales, todas nosotras quedamos vinculadas directa e indirectamente con aquellas academias. Así, esa vía que el sistema científico tanto recomienda, la de realizar una larga estadía en el exterior, tuvo en nuestra disciplina un sentido específico porque apenas retomó lo que nuestros “padres” y “hermanos

mayores" habían dejado antes de 1974-5 y/o antes de partir. Nuestra antropología social, entonces, empezó a poblarse de autores metropolitanos en el centro y la periferia. Fue por aquí donde se viabilizaron las cuestiones de la renaciente antropología social argentina. El punto de cómo gestar una agenda propia se fue dando sobre la marcha, gracias a las convicciones de los nuevos profesores, por ejemplo, que la antropología emergente venía a desplazar a la que había ocupado el sistema académico desde la intervención de julio de 1974 hasta diciembre de 1983. Contendientes a menudo innombrables y con quienes prácticamente no se llevó a cabo debate alguno, salvo en un par de chisporroteos, los antropólogos del Proceso (de Reorganización Nacional, el título autoinvestido por la 1ª Junta Militar) y particularmente los etnólogos, no merecían ni la lectura ni la discusión.

Simultáneamente, y gracias a sus formaciones en el exterior y muy especialmente en el Brasil, los doctorados y las maestrías empezaban a mostrar resultados, modos distintos de encarar viejos temas o cuestiones que abordaban otras ciencias sociales. La antropología social devino en la estrella de las ciencias sociales, a través de la etnografía que permitió a experimentados y advenedizos imaginar maneras de conocer más verdaderamente comprometidas con la verdad y el humanismo. La antropología con base etnográfica nos permitió creer que el conocimiento escrito, publicado y difundido contribuiría con la transformación social o, al menos, con una sociedad menos desigual y más inclusiva.

Como es obvio y evidente, la era prometida nunca llegó. La pobreza se incrementó a niveles desconocidos en el país y el Estado es una maquinaria sin orientación consistente ni proyecto de Nación. De este paisaje nos hablan quienes habitan este libro: los integrantes de la Asociación El Adoquín, los trabajadores precarizados de Buenos Aires y el Conurbano, Miranda entre ellos; Seferino y Juana del barrio formoseño Namqom, los qom del Gran La Plata y el Gran Rosario, los vascos del euskaltegui porteño y los trabajadores de la política afectados a la Región Centro, también el Tony Zelaya y los meteorólogos que ya no pertenecen a la Fuerza Aérea. En este paisaje pugna por sobrevivir nuestra disciplina y nosotras en ella, pese a una falta de conducción político-científica consistente, informada y pluralista que incluya a las humanidades y las ciencias sociales como uno de sus componentes imprescindibles para el crecimiento.

Y a pesar de todo, la antropología social que pudimos y logramos construir en estos 35 años acabó siendo una disciplina que nos sirvió, como ninguna otra, para explorar parajes lejanos mientras nos ayudaba a conocernos y reconocernos, para empujar y para resolver, claro que a tono con un mundo donde contra todos los pronósticos, las contiendas religiosas se acentuaron, en donde los etnicismos, los nacionalismos y los racismos se encaramaron desvergonzadamente como banderas en los frontispicios de todos nuestros países, los del Norte y los del Sur, los del Este y los del Oeste. Y aunque muchas de estas manifestaciones no alcancen en nuestro país extremos acuciantes, la Argentina siempre fue una caja de resonancia (social, cultural y política, no solo económica) de lo que sucedió en otras partes. Una caja de resonancia con su propia (des)afinación.

No sabíamos ni qué ni cómo sería la antropología social nuestra; tampoco sabíamos qué acabó siendo nuestro país, crecientemente desconocido pese a nuestra integración a “la era de la información”. Es cierto: ya tenemos 35 años de formación, ejercicio, escritura y publicación en la materia. Tenemos una antropología social consolidada como carrera en nueve universidades públicas y asignaturas antropológicas en numerosas escuelas; tenemos, además, al método etnográfico desparramado en los proyectos de investigación y las cátedras metodológicas de casi todas las ciencias sociales. Tenemos investigaciones antropológicas que ingresan a los escenarios de la Big Science, y textos antropológicos que son amorosamente reconocidos por aquellos que fueron “investigados”. Y tenemos elaboraciones potentes, actualización teórica de los investigadores locales, apertura al mundo y publicaciones “internacionales”, presencia pública. Sin embargo, no alcanza, o no alcanza necesariamente.

¿Será porque hicimos mal las cosas? ¿Será porque los vientos no soplaron en la dirección que esperábamos? ¿O porque nos fue tan pero tan bien que podemos darnos el lujo de exponer nuestros malestares?

Una inmediata respuesta podría ser que en estos 35 años nos las ingeniamos para construir, con todas las diversidades posibles, la antropología social en la Argentina. Y lo hicimos partiendo de las experiencias previas a 1974, como Buenos Aires y La Plata, Mar del Plata y Salta, el Instituto Di Tella y el Grupo CLACSO de Articulación Social; lo hicimos, también, retomando aquella llamita piloto de Misiones y de un ínfimo puñado de antropólogos sociales que apenas lograban ejercer, en medio de serias dificultades económicas e institucionales para investigar, para publicar, para pagar las expensas y el teléfono (no

de la oficina: de la propia casa). Cada cual fue haciendo su camino según sus decisiones y según las oportunidades que se le presentaban en la coyuntura. Y cada una de nosotras también fuimos haciendo nuestros caminos según el momento en que ascendimos al tren de la antropología y de la vida. De esta pluralidad de caminos y modos de transitarlos damos muestras en este libro.

Pero otra respuesta, quizás menos evidente por lo próxima, es que no solo la antropología social se movió en la Argentina y en el mundo. También el mundo cambió y, con él, incluyendo aquí a las realidades a menudo cruentas a las que accedemos en nuestros trabajos de campo. Aunque nos haga felices, el campo es siempre incómodo, nos provoca, nos altera, nos obsesiona, nos interroga. Y por eso mismo nos transforma el pensamiento, los términos de debate y la escritura.

Hablar de malestares en la antropología y la etnografía, entonces, nos confronta con una disciplina global que, sin embargo, seguimos emprendiendo localmente y nacionalmente. Pensar sobre nuestros malestares nos requiere no solo elucubrar abstracciones conceptuales sino generar conceptos que tienen lugares, rostros y nombres propios. Y nos requiere, también, pensar-nos a nosotras mismas como parte de un sector intelectual-profesional en algún punto de la historia, de nuestras trayectorias académicas, sociales y familiares. Sin dejar de imaginar futuros posibles y quizás hasta deseables. Sin dejar de acariciar nuestras cicatrices. Sin dejar de inventar nuevos márgenes y contracorrientes para que la antropología y la etnografía no se nos conviertan en nuestras propias prisiones.

Sobre las autoras

María E. Epele es Investigadora Principal del CONICET, Profesora Asociada (interina) y Adjunta regular de la Universidad de Buenos Aires. Se licenció y doctoró en la Universidad Nacional de La Plata y realizó el postdoctorado en la University of California, Berkeley. Se especializó en Antropología y Salud y dirigió proyectos sobre las siguientes temáticas: Procesos de morir y terminalidad; Desigualdad social, pobreza y vulnerabilidad en salud, epidemia del VIH-SIDA, consumo problemático de drogas, violencias(s) y poder; Género y sexualidad; Salud Pública y perspectivas latinoamericanas, y métodos etnográficos. En la actualidad está trabajando sobre las tecnologías y tratamientos psi, dirigidos a las poblaciones desfavorecidas y sus relaciones con los cambios en la pobreza urbana del AMBA. Ha dictado seminarios de posgrado y doctorado en diferentes Universidades Nacionales (Flacso, La Plata, Mar del Plata, etc.) e internacionales (Stanford, São Paulo, etc.). Sus últimos libros son *Sujetar por la Herida. Una Etnografía sobre Drogas, Pobreza y Salud* (Paidós, 2010) y *Padecer, Cuidar y Tratar* (Antropofagia, 2013). Correo electrónico: mariaepele33@gmail.com

María Inés Fernández Álvarez es doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) Paris. Ha logrado el cargo de Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA donde codirige el programa "Procesos de reconfiguración estatal, resistencia social y construcción de hegemonías" y Prof. Adjunta interina/JTP regular de la carrera de Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Desde 2008 viene dirigiendo proyectos de investigación financiados por UBA, CONICET y FONCyT en torno a la dinámica de relación entre modos de gobierno y procesos de organización política a partir del estudio de prácticas de gestión colectiva del trabajo (empresas recuperadas y cooperativas). Su línea de investigación actual se orienta al estudio de los procesos de organización gremial y prácticas políticas de trabajadores de la "economía popular", en particular con aquellos que desarrollan su actividad en los espacios públicos. Es autora de *La política afectada. Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Brukman recuperada* (Prohistoria, 2017) y compiladora de *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva* (Biblos, 2016) y *Estado y movilización social: estudios etnográficos en Argentina y Brasil* (FFyL-Antropofagia, 2009) con Mabel Grimberg y Marcelo Carvalho Rosa. Correo electrónico: mifernandezalvarez@gmail.com

Julieta Gaztañaga es doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires; Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), Profesora Adjunta interina de la carrera de Ciencias de la comunicación (Facultad de Ciencias Sociales-UBA), Jefe de Trabajos Prácticos regular de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) y profesora Titular de la Maestría en Antropología Social (IDES/IDAES-Universidad Nacional de San Martín). Sus investigaciones se inscriben en el campo de la antropología política y han versado sobre agencias y procesos estatales, integración regional, infraestructura pública, políticas comerciales, elecciones y campañas y la actuación de políticos profesionales y militantes, y el estudio etnográfico comparado del federalismo argentino y el abertzalismo vasco. Actualmente trabaja acerca de las dinámicas ciudadanas sobre el derecho a decir en el País Vasco. Es miembro del Grupo de investigación en Antropología Política y Económica Regional con sede en FFyL-UBA. Entre sus últimas publicaciones se encuentran "Obras, fotos y trabajo político: aportes antropológicos sobre su producción social" (*Iconos*, 2018), "Antropología de una aporía urbana" (*Iluminuras*, 2017), la Introducción y un capítulo en coautoría, del volumen *Pensar la comparación para pensar comparativamente* (Balbi comp., 2017). Correo electrónico: julieta.gaztanaga@conicet.gov.ar

Rosana Guber es licenciada en Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires), magister en Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina) y Master y Ph.D. en Antropología Social (Johns Hopkins University, Estados Unidos). Es investigadora del Centro de Investigaciones Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), CONICET. Dirige la Maestría en Antropología Social de IDES-IDAES/Universidad Nacional de San Martín, y el Centro de Antropología Social del IDES. Investiga sobre etnografía y trabajo de campo, antropología social de la antropología en la Argentina, y memorias y experiencias de protagonistas directos, civiles y militares en el conflicto anglo-argentino por las Malvinas e Islas del Atlántico Sur (1982). Algunos de sus libros son *El salvaje metropolitano* (Legasa/Paidós 1991/2004), *La etnografía: método, campo y reflexividad* (Norma/Siglo XXI 2001/2011), *Por qué Malvinas? De la causa justa a la guerra absurda* (FCE, 2001), *De chicos a veteranos* (Antropofagia/La Otra Ventana, 2004), *La articulación etnográfica* (Biblos 2013) y *Experiencia de halcón* (Sudamericana, 2016). Recibió el Premio Konex Platino en Antropología, 2017. Correo electrónico: guber.rosana@gmail.com

Valeria Hernández es licenciada en Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires), master y doctora en Etnología y Antropología Social (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales). Actualmente, es investigadora en el Institut de Recherche pour le Développement (IRD, Francia), profesora en la carrera de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM, Argentina) y codirige el Programa de Estudios Rurales y Globalización (<http://www.unsam.edu.ar/institutos/idaes/CESIA/PERYG.asp>) del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES-UNSAM). Condujo investigaciones en antropología de la ciencia en Francia y Argentina sobre la relación entre ciencia/mercado/estado en el marco del proceso de globalización. Desde 2003 investiga sobre modelos de desarrollo y mundos rurales habiendo incorporado en 2008 el estudio del factor climático a su agenda científica en el marco de equipos interdisciplinarios. Algunas publicaciones son *Laboratoire mode d'emploi: science, hiérarchies et pouvoirs* (2001); *Scientific Diasporas* (2003 co-edit.); *Etnografías Globalizadas* (2005 co-edit.); *Gérard Althabe entre varios mundos: Reflexividad, conocimiento y compromiso* (2008, co-edit.); *La Argentina rural. De la agricultura familiar a los agronegocios* (2009, co-edit.); *L'agroécologie en Argentine et en France. Regards croisés* (2012, co-edit); *El Agro como Negocio* (2013, co-edit); *Radiografía del nuevo campo argentino: del terrateniente al empresario transnacional* (2016, coautora C. Gras). Correo electrónico: valeanthropo@protonmail.ch

Liliana Tamagno es licenciada en Antropología, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Master of Arts, Universidad de Upsala (Suecia), y Dra. en Ciencias Naturales Orientación Antropología (UNLP). Es Profesora titular de la UNLP e Investigadora Principal del CONICET. Directora del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS, UNLP y de la Línea de Investigación "Identidad, etnicidad, interculturalidad. Indígenas en ciudad". Ha publicado libros y numerosos artículos en revistas especializadas de carácter nacional e internacional referidos a la construcción de la etnicidad en contextos de desigualdad, a la relación entre etnicidad y Estado, a las políticas indigenistas y a la dialéctica etnicidad y clase social. Entre ellos se encuentran *Nordestinos experiencing Sao Paulo: Time, Space and Identity in relation to internal migration* (M.A.Thesis, Upsala, 1984); "La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad" (1991); *NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA' Los toba en la casa del hombre blanco* (Biblos 2001); *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política* (Biblos, 2009); "Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional (2010)"; coordinadora de "Modelo agrícola e impacto. socio-ambiental en Argentina: monocultivo y agronegocios" (AUGM Comité de medio-ambiente,

2012); "Políticas indigenistas hoy. Un 'nuevo parto' de la antropología" (2014); coautora de *Indígenas, Africanos y Afrodescendientes. Convergencias, divergencias y desafíos* (Biblos, 2014). Correo electrónico: le.tama@hotmail.com

Florencia Tola es doctora en Antropología Social y Etnografía por la *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de París, en co-tutela con la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como profesora en la UBA y en la Universidad Nacional de San Martín. Desde 2005 es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) e investigadora asociada del equipo *Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne* (EREA) del *Conseil national de la recherche scientifique* (CNRS). Desde 1998 se dedica a la investigación etnográfica entre los tobas (qom) del Chaco argentino sobre temas relacionados con la cosmología, la cosmopolítica, la ontología, las nociones de persona y cuerpo, el parentesco y el territorio. Los resultados de sus investigaciones fueron publicados en revistas nacionales e internacionales de su especialidad. Entre sus libros publicados se destacan *Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien* (L'Harmattan 2009), *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los qom (tobas) del Gran Chaco* (Biblos, 2010), *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (con Timoteo Francia, Rumbo Sur/FFyL, 2011), *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad* (con C. Medrano y L. Cardin, Rumbo Sur/IWGIA, 2013) y *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder* (con V. Suárez, IIGHI/Rumbo Sur, 2016). Dirigió y dirige proyectos de investigación en el Gran Chaco financiados por CONICET, UNESCO y SECyT. Correo electrónico: tolatoba2015@gmail.com

Laura Zapata es doctora en Antropología Social por el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) del Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ) de Brasil. Es profesora titular regular de Antropología Social en el Departamento de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de José C. Paz (UNPAZ). Es investigadora asociada al Centro de Antropología Social (CAS) del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) de Buenos Aires. Sus investigaciones se han dedicado al análisis de la producción de categorías sociales y étnicas y su uso en prácticas administrativas tanto de la Iglesia Católica como de los estados nacionales. Como descendiente mapuche, ha desarrollado estudios sobre el mapuzugun, la lengua de la gente de la tierra, junto a grupos de revitalización lingüística en el Conurbano Bonaerense. Correo electrónico: lauramarcelazapata@yahoo.com.ar

Este libro es el resultado de un encuentro realizado en agosto del 2017, entre ocho antropólogas, para exponer, dialogar y pensar sobre ciertos malestares que emergen de etnografías llevadas a cabo en nuestras realidades desde orientaciones y sobre temáticas diversas. Los malestares que nos ocupan en estos textos emergen y son modelados al ritmo de la investigación de ciertos problemas, las genealogías académicas locales, las coordenadas socio-culturales, las economías de marginación y desposesión que el capitalismo periférico produce. Los capítulos del libro cartografían ciertos nudos problemáticos que atraviesan las etnografías locales: las nociones teórico-políticas que orientan los horizontes de la investigación; los malestares relativos a procesos económicos y políticos vinculados al capitalismo contemporáneo; la conceptualización en el trabajo de campo y en el análisis; la productividad de los malentendidos y equívocos en la modificación de nuestros modos antropológicos de entender; la co-laboración y confluencia entre agendas académicas y de organizaciones sociales; el trabajo colaborativo entre diferentes antropólogos en una misma investigación; los alineamientos con modelos académicos dominantes, y el desarrollo de propuestas minoritarias respecto a ellos.

A través de esta exploración dialógica, examinar las investigaciones en términos de mal-estares busca devolver estas incomodidades a las realidades, cuerpos y contextos de vida de los que emergen, con el objetivo de promover las mejores versiones de nuestras etnografías, a la luz siempre de las miradas de otras y otros..

