

**Etnografías colaborativas desde la cotidianidad ¿Antropólogos
como trickster?**

Autora: Malena Pell Richards

Correo electrónico: pellmalena@gmail.com

**Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de
Cambio (IIDyPCa)-Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)- Universidad Nacional de Río
Negro (UNRN)**

Argentina

Etnografías colaborativas desde la cotidianidad ¿Antropólogxs como trickster?

Malena Pell Richards (IIDyPCa-CONICET-UNRN)

El siguiente trabajo retoma algunos de los interrogantes que este simposio busca abordar para su discusión. Recientemente inicié mi recorrido como antropóloga, pero también soy integrante de una organización mapuche llamada Pu Pichike Choike. Como parte de este grupo, junto con mis compañerxs, dictamos talleres de *mapuzugun* (idioma mapuche) a niñxs y adultos en barrios que integran “el alto” de San Carlos de Bariloche, Río Negro (Argentina). A su vez, realizamos diferentes actividades en torno al idioma que buscan propiciar espacios para discutir y construir estrategias de revitalización del *mapuzugun* entre *chillkatufe* (estudiantes del idioma). Acompañamos a quienes forman parte de la organización en sus propias reivindicaciones de otros saberes y modos de vida -recuperaciones territoriales, platería, ceremonias, entre otras-, ya que estos espacios que ayudamos a organizar devienen redes y materia prima para quienes comienzan a “levantar” dichos saberes.

Nuestras agendas se ven signadas por las urgencias propias de cada uno de estos recorridos, por ende nuestras co-teorizaciones y co-conceptualizaciones respecto al proceso político de revitalización del *mapuzugun* y las acciones que realizamos en pos de este objetivo se corresponden según los apremios del momento. A su vez, mis intereses de investigación/trabajo que tienen por objeto etnografiar luchas políticas en y desde el *mapuzugun*, se ven interpelados por estos “imponderables” como también por los calendarios de publicación o producción académica. Por ello, este trabajo problematiza sobre el modo en que estos contextos tiñen nuestras discusiones. Al mismo tiempo me pregunto sobre “los diversos lugares” que ocupo al investigar y trabajar sobre las luchas políticas en las que también participo activamente. Para pensar la dificultad de definir-me en estas múltiples presencias y roles que atraviesa mi práctica etnográfica propongo retomar la figura de “trickster”.

Palabras clave: Antropología; Colaboración; Etnografía; Reflexividad; Co-teorización;

Introducción

En lo que respecta a mi proyecto de investigación, me gustaría poder mantener cierta agenda, con tiempos específicos dedicados a hacer campo, registro de conversaciones, lectura de bibliografía. Pero, en la práctica, la misma se ve signada por las urgencias propias de los recorridos que tránsito investigando sobre los temas que dicho proyecto compete como también trabajando en pos del mismo y siendo militante, enseñante y estudiante de la revitalización del idioma mapuche, el *mapuzugun*. Participo en una organización mapuche cuya existencia se basa también en este objetivo, y en lo que respecta a la antropología que reconocemos como colaborativa, podría decir que nuestras co-teorizaciones y co-conceptualizaciones respecto al proceso político de revitalización del *mapuzugun* y las acciones que realizamos se corresponden según los apremios del momento. Esto mismo, es lo que intentaré abordar en los primeros apartados, dónde no solo contextualizo este proceso sino que también, me explico en el escenario dónde este se despliega desde nuestras circulaciones en los barrios de San Carlos de Bariloche, Río Negro.

Para pensar la dificultad de definir-me en estas múltiples presencias y roles que atraviesa mi práctica etnográfica propongo retomar la figura de “trickster”. Para ello, volveré al tópico de la mediación como ya un problema clásico de nuestra disciplina. El mismo habilitó la discusión para pensar nuestras formas de conocer, por un lado y sin dejar de lado el tema del conocimiento, también se centró en los procesos sociales de cambio (orden y desorden). Así, la mediación está estrechamente ligada a preguntas que tienen que ver con ¿cómo pensamos? ¿cómo conocemos? ¿cómo organizamos la experiencia perceptiva del mundo en que vivimos? En otras palabras, el problema clásico llamado mediación surge de estar pensando la clasificación, la distribución de todo lo que existe en clases y de ciertos lugares ambiguos ocupados por los que no encajan en clases, y que suelen ser para algunxs anómalos y para otrxs ambiguos. Aquí es dónde, y a partir del tópico de la mediación es que surge la figura del trickster. Aunque profundizaré sobre esto hacía el final del trabajo, quisiera solo caracterizar dicho personaje. Es Claude Lévi-Strauss (1995) quien reconoce que en los mitos, estas figuras tienen ciertas características culturales comunes y generalmente son referidas como hombre pájaro, mellizos, cuervos, neblina, entre otras, todas cumpliendo su rol de acercar oposiciones, de mediarlas. Pero como veremos más adelante, no solo operan como mediadores, las figuras trickster también pueden confirmar o desestabilizar el orden. Es sobre estas nociones de trickster que ahondaré mi análisis reflexivo más adelante.

Finalmente, quisiera aclarar que, teórica y metodológicamente hablando, este trabajo se sustenta de las definiciones de Tim Ingold (2015) de antropología y etnografía. Sus propuestas me permitieron entender que la antropología es estudiar con y aprender de; desplegándose hacia adelante en un proceso de vida (Ingold 2015). De aquí, mi insistencia en este trabajo en volver a los procesos que estoy emprendiendo en mi práctica. Considero, al igual que el autor, que el ejercicio antropológico tiene la potencialidad de producir transformaciones mientras nos movemos en el mundo, la etnografía es el estudio de y un aprendizaje sobre, cuyos productos duraderos son informes basados en recuerdos que sirven para un propósito documental (Ingold 2015:222). Así y teniendo estas definiciones en mente, mi interés de estudiar “con” y aprender “de” no hubiera existido como tal si no hubiese tenido por objeto documentar y hablar sobre aquello que yo entendía como relevante, el proceso de revitalización del *mapuzugun* en lo que hoy se conoce como Patagonia Norte. Para ello intento adoptar una perspectiva de “agencia y morada” (Ingold 1993), y siguiendo la propuesta de Ingold, el paisaje en el cual las preguntas fueron siendo -y son- elaboradas se constituye también de registros y testimonios de las vidas y los trabajos de las generaciones que lo habitaron en el pasado (Ingold 1993: 152). En definitiva, estos proyectos de restauración son procesos que me propuse conocer a través de escuchar viejas y nuevas historias e identificar viejos y nuevos recorridos (Ingold 2015).

Fue con estas consideraciones en mente que realice este escrito dónde predominará la reflexividad en tanto ejercicio materializado en este escrito. Entiendo a la misma en el sentido que la detalla Rosana Guber (2018), una práctica que abarca también los modos en que el que se emprende el campo y construimos y leemos un escrito sobre el mismo (Guber 2018). Por eso, también detallaré mis recorridos o anudamientos (Ingold 2011), esos paisajes dónde se despliega mi práctica, pero también, intentando recuperar la cotidianeidad de las cosas que hago en “mi campo”. Volviendo a retomar a Guber (2018), las autobiografías de campo, como explica ella, son muy ilustrativas porque presentan los avatares humanos que subyacen a las relaciones sociales (Guber 2018). De esto es lo que particularmente tratarán a continuación los primeros apartados de esta ponencia.

Proyectos políticos de restauración y revitalización de saberes mapuche

Pu Pichike Choike es una organización orientada a la revitalización de saberes mapuche, especialmente, el *mapuzugun*. Con ya casi 8 años de trabajo sostenido en el tiempo, el mismo se ha desplegado principalmente en la zona que se conoce como “El Alto” de la ciudad de San Carlos de Bariloche, en la provincia de Río Negro (Argentina). Este trabajo se materializa en talleres semanales que por muchos años, eran dictados únicamente a niñxs o *pichikeche*, dónde además de las clases se les proveía la merienda. En los últimos dos años, se sumaron también las clases o *kimeltun* a personas adultas, la mayoría padres o madres de *pichikeche* que asisten o asistieron a los talleres de idioma.

La revitalización del idioma mapuche es un proceso que para muchxs resulta reciente, para otrxs, es un proceso que tiene diferentes ritmos según el momento histórico desde el cual se lo mire, pero no es algo novedoso. Aprendí esta distinción al querer definirlo como “reciente” en un escrito para una conferencia de prensa que armabamos en la organización. Leyendo el texto me corrigieron: “no es reciente, sí el mapuzugun nunca se perdió fue porque siempre hubo gente trabajando en eso, es reciente para los que nunca supieron qué era...sí dejamos así queda como que no reconocemos el trabajo de otros viejitos...” (Integrante de Pu Pichike Choike, Julio 2019). Lo novedoso en el proceso de revitalización en la actualidad, entonces, reside en la emergencia de varias organizaciones mapuche que buscan dedicarse casi completamente al *mapuzugun*. La imposibilidad de dedicarse por completo a la enseñanza-aprendizaje del idioma de este territorio yace en que, la revitalización de la lengua se acompaña y sustenta en un proyecto político-espiritual más amplio, y por ende, no anda autónomo respecto a otras luchas emprendidas por la diversidad del Pueblo Nación Mapuche: luchas territoriales, presos políticos mapuche, recuperación de saberes respecto a la salud y cuidado, libre circulación por el territorio, autonomía, entre otras. Este es el caso también para nuestra propia organización.

Esto es lo que algunxs militantes y enseñantes del idioma mapuche nombran como “la toma de la conciencia política”, que abre un recorrido hacia lugares antes desconocidos y permite cargar de sentido ciertas prácticas, entre ellas, el estudio del *mapuzugun*. Pero, al transitar nuevos espacios o ver desde otra perspectiva la historia de unx mismx o de su familia o generaciones que le antecedieron, esta “conciencia” puede expandirse a otras situaciones de la vida. Conceptos -o más bien, historias de vida- que andaban suspendidos en el tiempo y en el aire -como genocidio, despojo, avasallamiento y sus consecuencias- comienzan a ser

hilados para luego, tejerse y entretorse de múltiples maneras. Es por esto que, considero al estudio-aprendizaje-trasmisión del *mapuzugun* como un proceso que afecta las subjetividades políticas de aquellxs imbricadxs en este trabajo de restauración de memorias y conocimientos.

Desde el contexto que estamos pensando este momento histórico de la revitalización, el hablar la lengua deviene una tarea colectiva de plegar -como “dobletes en el alma” (Rose 2003)- ciertos recuerdos y experiencias como una subjetividad (Deleuze 1987, Ramos 2016). Algunos autorxs señalan que, cuando las heridas y el dolor -productos del genocidio— pueden expresarse en un lenguaje que no traicione sus verdades, no solo es posible reconstruir una comunidad emotiva sino, sobre todo, una subjetividad política con poder para reclamar por su reconocimiento público (Jimeno 2007). Al menos hasta ahora, así es como venimos pensando y nombrando este proyecto de restauración, como tratamos de definirlo luego de varias conversaciones donde constantemente volvemos a estos tópicos.

Lo que sí es efectivamente reciente es mi incursión en el estudio del idioma mapuche. En abril del 2017 emprendí este recorrido que hasta ahora -2020- no se vio interrumpido. En diciembre de 2018 asistí a un *koneltun mapuzugun mew* o internado de inmersión lingüística en *mapuzugun* en Pampa de Malleo, en la Lof Paynefilu, a unos 24 kilómetros de Junín de los Andes (Neuquén). Estos *koneltun* consisten en clases que se dictan durante unos 5 días (aunque pueden extenderse hasta 14) y compartiendo una convivencia entre asistentes o *chillkatufe* (estudiantes) y *kimelfe* (a quienes en este contexto podríamos traducir como enseñantes). Lo ideal es que dicha cohabitación se de en un contexto de inmersión en la lengua, aunque es difícil que así se sostenga, debido a que al mismo asisten personas que tienen variados conocimientos del idioma. Pero, no deja de ser un espacio que habilita el encuentro entre personas de todo *wallmapu* (territorio mapuche) que se encuentran, entre otras cosas, formando parte de este proceso de restauración. Fue entonces, finalizando ese *koneltun* que lxs integrantes de Pu Pichike Choike me invitaron a formar parte de la organización. En ese entonces, me plantearon que tenían en mente dar clases unas 4 veces por semanas y quizás se sumaba el dictado del taller a otro barrio más, por lo que, les era físicamente imposible cubrir todos estos frentes. Los talleres son autogestivos, y además no hay ninguna remuneración a quienes asumen el rol de enseñantes, por lo que dicha práctica se integra a las vidas laborales y estudiantiles de cada cual. En ese momento me explicaron que Pu Pichike

Choike tenía talleres en los barrios y era importante sumar más porque “allí está nuestra gente” (Conversación personal, 14 de Diciembre 2018). Sobre aquellos espacios donde reside un gran porcentaje de la gente mapuche en San Carlos de Bariloche, quisiera detenerme en el siguiente apartado.

La cotidianidad de “El Alto”.

“El Alto”, conformado por muchos barrios, dentro de lo que es mi práctica etnográfica, se ha vuelto un “anudamiento” (Ingold 2011). Comprender este lugar, se vuelve necesario a la hora de pensar mi práctica antropológica y el trabajo que llevamos adelante con la organización. Aquí, mi intento, será al menos, caracterizarlo, ya que es el escenario dónde se despliega gran parte de las relaciones sociales y vínculos que establezco en “mi campo”.

Vivir en “El Alto” implica afrontar la discriminación casi en clave interseccional. Las personas se enfrentan a diferentes violentamientos, por ser descendientes de indígenas o chilenos, por su familia haber venido del campo, por ser reconocidos como “los pobres”. Además de esto recién mencionado, todo puede sumarse a la trayectoria de alguien que “encima” es mapuche o mujer, o es mujer-mapuche viviendo y tratando de sortear estas etiquetas. Lo mismo ocurre si se es joven, ya que es difícil escapar a la violencia policial, y el tiempo en la ciudad o centro de la misma se restringe. Las circulaciones de quienes conforman “El Alto” (a menos que sea por trabajo), pareciera que intentan quedarse únicamente por esa zona, pero debajo de esa aparente querencia se encuentran estrategias para evitar la discriminación y la imposibilidad de sentirse parte en otros espacios que aunque sean públicos materializan exclusiones (Briones y Ramos et. al 2020).

Frente a la imagen de la “Suiza Argentina” acuñada para Bariloche, el día a día en los barrios se vive con sus propias lógicas. En 2019 empecé a asistir casi todos los días de la semana. Habíamos pactado con mis compañerxs que solo iría los jueves al taller de niñxs en el barrio Pilar II -además de las tres horas de clase se le sumaba 40 minutos en colectivo para llegar al lugar y otros 40 para volver- y consideraba que era suficiente ya que estaba finalizando mi tesis de grado. Sin embargo, para el invierno, este pacto no pudo mantenerse e iba también al taller de los viernes de niñxs en el barrio El Frutillar, los lunes me convertí también enseñante en el de adultxs en el mismo lugar y allí mismo sosteníamos reuniones entre semana y

algunos sábados. No solo con extrañeza propia de alguien que no nació ni creció en Bariloche comenzaba a comprender la cotidianeidad de dichas lógicas barriales de El Alto, sino también con la mirada ya de-formada por la antropología. Pero, asistía a estos nuevos espacios, para mi, con todo lo bueno que implica recuperar una lengua y además, principalmente a través de las vidas de lxs niñxs.

Así me fui dando cuenta que injustamente, teníamos que sobreadaptar nuestros materiales para los talleres ya que no es la misma escolarización que en otras escuelas del centro en los barrios más alejados, tampoco lo es la vida, de lxs niñxs mapuche, que cuenta con muchas más responsabilidades que la de otrxs, aunque esto aún lo digo como intuición. También, debíamos comprender las ausencias cuando algunx debía cuidar de otrxs hermanxs o sobrinxs o primxs, sí estaban cansadxs de más por haber estado trabajando con sus madres o trabajando cortando leña o en el campo asistiendo a algún padre, o sí faltaban por estar en territorio, como nos sucedió los últimos meses del 2019, evento que modificó nuestro proceso de enseñanza.

El 10 de septiembre de 2019, el Lofche (comunidad mapuche) Buenuleo volvió a recuperar la total autonomía de todo su territorio ancestral. Entre lxs integrantes de la comunidad mapuche se encontraban algunxs adultxs que integraban los talleres de los martes, jóvenes que habían formado parte de Pu Pichike Choike durante sus infancias, antes de ingresar a la secundaria y algunxs *pichikeche* (niñxs) que asistían a nuestros talleres de los jueves. Estos se dictaban en el salón de la junta vecinal del barrio Pilar II, a 1 km del lugar donde se levantó la ceremonia que formó parte de la recuperación de las hectáreas que les habían sido falsamente despojadas a la comunidad. El 11 de septiembre solo unos niñxs asistieron al taller, ya que la mayoría venía con sus horarios cambiados por no tener clases¹ y algunxs por haber asistido durante la mañana al territorio, otrxs por aún permanecer allí. El territorio es como se comenzó a nombrar las hectáreas que entraron en conflicto una vez que la comunidad recuperó su posesión. Quienes no habían ido al territorio y eran vecinxs, estaban esa tarde del 11 también muy preocupadxs, habían visto los videos que se viralizaron de la tarde anterior, donde los que alegaban haber comprado la tierra habían asistido con armas, y además habían convocado

¹ En argentina los jardines de infantes y las escuelas primarias no tienen clases por conmemorarse el día del Maestro en conmemoración al fallecimiento de D. F Sarmiento

a una “patota” que estuvo amenazando con cuchillos a quienes allí estábamos², además de los amedrentamientos e insultos.

Ese día, lxs niñxs compartieron entre ellxs y conmigo, sus miedos, sus preocupaciones, recordaban lo que su abuelo les contaba, y allí mismo me enteré que el barrio Pilar I y el barrio Pilar II se llamaban así porque su abuelo, Antonio Buenuleo quiso nombrar los barrios en honor a su abuela, Pilar Curinao.

El barrio Pilar II, uno de los más alejados de “El Alto” se iba entonces, re configurando ante mi. Nunca me había sorprendido cruzarme a niñxs o jóvenxs a caballo, me quedaba más preocupada por algunas historias de vida signada por violencias, por marginalización, la cual reafirmaba en mis viajes en colectivo y todo lo que tardaba en llegar ya que no son distancias acostumbradas para estas ciudades patagónicas, y pensaba como esa lejanía iba excluyendo algunas pertenencias en otros lugares no-marcados como el centro de la ciudad. Tampoco era para mí algo digno de ser objetivado las pertenencias mapuche de lxs niñxs y familias del lugar, ya en la primera clase ellxs se recordaban entre sí como saludarse según el protocolo del *pentukuwün* o saludo, y se decían...”después de tu nombre y el de tu papá y tu mamá o sí tenes papá...nombras tu comunidad y dónde naciste” (Registro personal, marzo 2019). Lo que sí comenzaba a comprender entonces, eran las distintas temporalidades que constituyen al barrio: la historia de la abuela Pilar, de sus hijxs y nietxs, las historias del territorio y del barrio, ahora indisociables por más que hubiera un cartel que anuncia dónde termina el barrio y dónde comienza la comunidad, las vidas e historias de sus vecinxs, entre ellxs, lxs *pichikeche* que con sus sinceras preocupaciones acompañaban a sus compañerxs y amigxs que le ponían el cuerpo a la lucha junto con su comunidad. Así se iba conformando este barrio-territorio, que a su vez integra “El Alto”, en Bariloche, dónde está la gente mapuche, dónde se decidió y se reafirma continuamente, dar nuestros talleres de *mapuzugun* y dónde también se circunscribe mi campo en lo que la práctica etnográfica refiere.

Algunas cuestiones metodológicas

² Está amenaza fue denunciada, sin embargo, los lentos tiempos de la justicia para está causa (contraria a su veloz accionar respecto a la causa de usurpación contra lxs miembrxs de la comunidad mapuche) hizo que se concrete el 29 de abril de 2020 dónde además de heridos por arma blanca, mujeres sufrieron fisuras por los golpes que padecieron, y fueron lastimadxs física -aunque también psicológica y espiritualmente- lxs niñxs que allí estaban, por los mismos agresores de aquel 10 de septiembre.

Es uno de los objetivos de este trabajo problematizar sobre el modo en que los mencionados contextos tiñen nuestras discusiones colectivas e incluso mis propios intereses académicos, que, como veremos más adelante son negociados y pensados desde el tiempo del “campo”. Es por esto que repuse esa “cotidianidad” del mismo en el apartado anterior. Para ello, antes considero necesario explicitar que entiendo a la etnografía como un trabajo en colaboración en tanto mi práctica busca orientarse a la construcción de un espacio crítico de co-teorización conjunta con mis interlocutores (Rappaport 2000, Rodríguez 2019) y comprometido con mi propia construcción de ciudadanía (Jimeno 2000, Cardoso de Oliveira 1998). Así, mi “campo” es el resultado de las relaciones interpersonales en las que participo como investigadora, estudiante del idioma y militante por la revitalización del *mapuzugun*. Por otro lado, es también motivo de reflexión en esta ponencia “los diversos lugares” que ocupo y el pensar la dificultad de definir-me en estas múltiples presencias y roles que atraviesa mi práctica etnográfica. Así para abordar estos ejes, desarrollaré dos apartados con reflexiones que, por un lado se detengan en los contextos de la co-teorización conjunta en torno a las luchas políticas en y desde el *mapuzugun* y; por el otro, propongo retomar la figura de “trickster” para abrir a la problematización de dichas múltiples pertenencias que configuran mi práctica.

Co-teorización: ¿cómo, dónde, cuándo?

El ejercicio que comprende la escritura de este trabajo me llevó a volver sobre algunas discusiones respecto a ciertas preguntas que me iba formulando. De este modo, al volver a algunas de esas conversas sostenidas con lxs integrantes de la organización recordé que los escenarios donde estas ocurrían eran por demás diversos. A saber, reconozco que este es un proceso que se va desplegando y los temas que abordamos también van deviniendo, tal como lo hacen las preguntas que nos formulamos y las respuestas que buscamos ensayar. El movimiento que entiendo casi como característico de nuestra propia co-teorización implica entonces que cuestiones sobre las que conversamos un día queden suspendidas hasta que vuelven a emerger en otro momento, luego de pensar, revisar o volver a lo conversado.

Reconocemos la centralidad de poder reflexionar sobre lo que hacemos, lo que implica nuestro trabajo en la revitalización del *mapuzugun*. Algunos de los temas que recurrentemente discutimos y pensamos parten desde nociones de genocidio y sus efectos en lo que atañe a la lengua; la violencias ejercidas sobre el Pueblo Mapuche, desde los despojos hasta los

empobrecimientos; estrategias de enseñanza y metodología propia del *mapuzugun*; las infancias mapuche y barriales; las violencias de género sufrida por nuestras *ñañas*; interculturalidad y educación; no-financiamiento de las presencias estatales y autogestión; y así, muchos tópicos más. La cuestión que en este trabajo quisiera remarcar es que, las conversas dónde se abordan estos temas suceden en autos, en viajes a otros lugares -como puede ser a buscar escuelas para realizar los *koneltun mapuzugun mew-*, o saliendo de algún taller y entrando a alguna reunión, o yendo a algún evento o charla al que hemos sido invitadxs. También emergen estas preocupaciones mientras organizamos nuestras actividades y estamos reunidxs por alguna otra cuestión, a veces los abordamos por *whatsapp*. Pero siempre son discusiones parciales, como veremos en el siguiente momento que sumo a este trabajo.

Luego de finalizar el *Koneltun Pukem mew* que organizamos en San Carlos de Bariloche, los últimos días de julio de 2019, con meses de anticipación, habíamos planeado una reunión con integrantes de la organización mapuche Mapuzuguletuaiñ con base en Gulumapu³. Además sumábamos a referentes de este proceso, ya sea que conformasen otra organización o dictaran talleres del idioma en o con instituciones o a nivel familiar. Este *txawiin* o encuentro, tenía como principal objetivo definir lineamientos en lo que la revitalización del *mapuzugun* respecta. Pero, dicho evento se vio trastocado debido a muchas inclemencias climáticas que afectaron toda nuestra semana, retrasando su horario, y además porque íbamos a comer loco, y se había preparado suficiente como para invitar a otrxs *chillkatufe* (estudiantes) y protocolo mapuche obliga, no podíamos hacer finalmente de la reunión una cerrada como había sido al principio pensada. No pudimos debatir sobre nuestros posicionamientos políticos y metas (cuestión que particularmente recuerdo que nos interesaba abordar ya que pocas veces tenemos espacios para pensar detenidamente sobre esto) que eran clave explicitar para seguir afianzando nuestros trabajos y vínculos.

Son estas las situaciones donde, reflexivamente hablando, cuestiono mi práctica etnográfica en tanto pueda ser o definirse como una colaborativa. De mis inquietudes e incomodidades

³ Este es el modo en que se refiere a la parte del wallmapu que está del otro lado de la cordillera, en lo que se suele nombrar hoy día como Chile.

formulo la siguiente pregunta: ¿alcanzan estas conversas aisladas y en múltiples situaciones, el rótulo de co-teorización? ¿Qué tanto hay de antropología en esos momentos y lugares?

Trickster

Decidí volver a la figura del trickster ya que, a veces las personas me conocen como *seño*, *kimelfe* o enseñante, otras como antropóloga, otras como *chillkatufe*, y a veces, todas las anteriores. Vuelvo a la noción de trickster porque también, como becaria, soy docente adscripta en la materia Problemas Clásicos de Antropología en la Universidad Nacional de Río Negro, y es un tema que trabajamos en este espacio.

Apoyándome en lo que Mary Douglas (1975) ha escrito al respecto, los atributos de los anómalos (quienes pueden también considerarse trickster según el grupo o el continuum que ella planteó) básicamente responden a su insuficiencia para pertenecer a una clase pero y/o también podían corresponderse con varias al mismo tiempo. En este sentido, tampoco dejo de lado los aportes de Turner (1988) ya que ha colaborado con la profundización del tema o tópico de la ambigüedad desde la figura de la liminalidad. En retrospectiva, se puede hacer una lectura de los trabajos de Turner, reconociendo que su tema central es lo interestructural, es decir lo que escapa a las clasificaciones de la estructura o que las pone “patas para arriba” para repensarlas. Por ello, si el trickster se define por su ambigüedad, por su lugar intersticial, por representar las contradicciones sociales en sus fundamentos más profundos, la teoría de Turner deviene precisamente una teoría sobre esos temas. En este sentido, y para este trabajo, me era muy difícil no mencionarlo y considerarlo como pieza fundamental del mismo. Es Claude Lévi-Strauss otro de nuestros referentes en este tema, ya que de lo que sus trabajos se desprende (1995), nos explica cómo esas figuras trickster aparecen en los mitos porque encarnan perfectamente la necesidad de la mente de mediar. De esta forma, terminan funcionando como mediadores lógicos de las oposiciones. Pero, -y volviendo a mi práctica-, no considero mi trabajo desde una lógica binaria oposicional, y por eso, me valgo para hacer foco en estas ideas, del trabajo de Georges Balandier (1992). Es él quien destaca que a pesar de que los trickster pueden desestabilizar el orden, no necesariamente plantean uno nuevo. Cuando este personaje muestra las fisuras de la sociedad dónde se encuentra inmerso, suele o puede desenmascarar las apariencias, pero esta acción, también, puede ir en dos direcciones.

Puede intentar soslayar y domesticar dichas fisuras como también podría, si quisiera, tratar de profundizarlas y plantear el o un cambio.

Lo que aquí quisiera dejar con claridad escrito es que, el trickster, por definición está en un lugar ambiguo o invertido en relación con las normativas, códigos, clasificaciones, moralidades, de la estructura. Pero algunxs, y como sugiere Balandier, pueden encontrarse más cercanos al poder, incluso promover el orden. Mientras otrxs, como aquellxs que se diferencian por ser contradictores, más autónomxs con respecto al poder, promueven la desestabilización y el cambio en el orden establecido, generando movimiento, oponiéndose a las fijezas.

La pregunta ahora sería, ¿por qué pensar a lxs antropólogxs -en especial a aquellxs que a veces nos enmarcamos dentro de las etnografías colaborativas- como trickster? No es novedad, ya lo comentaba el antropólogo brasileiro Roberto Da Matta (1999) en “El oficio de etnólogo o cómo tener ‘Anthropological Blues’”. No obstante, creo que hay cierto potencial al volver a esta figura y hacerla dialogar con una antropología definida por al menos, algunas ideas compartidas en relación a la colaboración. La etnografía es una de nuestras estructuras, quizás no tanto como una estructura estructurante, pero sí, como un piso o base desde el cual nos definimos frente a otras disciplinas o simplemente personas. He batallado este último tiempo mi lugar liminal, que no acepta una única etiqueta, que detenta mucho movimiento y que en mi pensamiento, se aleja cada vez más de lo que implica hacer conocimiento académico o antropológico -o al menos como creía que se vería hacerlo-, especialmente, cuando “mis interlocutores” me llaman más para asistir en tareas de enseñanza-aprendizaje, y casi nunca, en tareas que siquiera impliquen reflexión sobre los procesos dónde somos agentes. Sin embargo, y contra todo pronóstico, pensar desde esta figura liminal y/o anómala creo que puede invitarnos a problematizar nuestras etnografías, como las estamos escribiendo/haciendo, cómo las clasificamos. Además, sí asumimos el rol trickster a lo Balandier, ¿cuando nos encontramos con las fisuras, intentamos soslayarlas o planteamos cambios? Porque las hemos visto o reconocido en nuestra práctica antropológica o de antropología no-simétrica (Latour 2007) y por ello cuestionamos los supuestos que se alejan de la simetría y evitan jerarquizar saberes académicos, pero, ¿nuestra práctica ha generado

movimiento, o está promoviendo el orden? ¿Hay real construcción frente a lo que se suponía que se venía a romper?

Estos últimos interrogantes, sí se me permite, están especialmente dirigidos a aquellos (personas, grupos de investigación, proyectos, escritos) que se presentan como antropología colaborativa, casi “a priori”. No porque descrea de sus aportes o metodologías, sino porque apuesto por -como buen trickster- oponerme a las fijezas y renunciar a ciertas categorías que quizás, pueden promover cegueras disciplinares. Considero que pueden estas preguntas invitar, además, a hacer una vuelta a la contextualización radical. Esto es lo que Claudia Briones resume en su trabajo “Conocimientos sociales, conocimientos académicos: asimetrías, colaboraciones y autonomías” (2013) donde explica que resulta pertinente especificar a qué tipo de conocimientos y procesos de producción de los mismos nos referimos, pero también: “desde qué coordenadas temporo-espaciales específicas se las formula y piensa. Pensar en abstractos equivale a presuponer que las relaciones sociales operan independientemente de sus contextos de realización” (2013:1). Finalmente, presuponer no abre debate y no hace lugar a la continua reflexión y posible cambio o sostenimiento de los ya realizados.

Palabras finales

Para concluir, vuelvo a echar luz respecto al debate sobre la co-teorización (práctica que aún sostengo como interrogante) y la figura del trickster, que traje en este trabajo. Su objetivo fue el de ilustrar lo que resulta desde mi pensar casi una ironía. Mientras desde la antropología, para recuperar esas nociones otras y de nuestros interlocutores buscamos a veces, ser aceptados en aquel grupo que queremos conocer, haber logrado formar parte tan estrechamente, me hace cuestionar mi propia posibilidad o factibilidad para producir conocimiento sin la exigencia de una distancia o extrañamiento. Sin embargo la ambigüedad y el escape a las clasificaciones, permite pensar, -como intente aquí comentar-, la posibilidad de repensar nuestras etnografías y la antropología colaborativa en sí. ¿Seremos agentes que buscan los cambios? ¿Construiremos conocimientos desde estos intersticios? Parte de mi postura para no re-negociar mi lugar en el campo, mi ser solicitada por mis conocimientos “no-antropológicos” y sí por el *mapuzugun*, también operan en el sentido en que, reconozco la colaboración como una práctica que no es unívoca. Por eso, recordar, como explica Claudia

Briones: “no hay investigación que se pueda emprender sin pedir su colaboración [de nuestros interlocutores]. Aún accediendo a lo que se nos solicita, siempre estamos en deuda”(Briones 2013, p.8) en tanto es la base fundamental de nuestros trabajos.

Bibliografía

Balandier, G. 1992. “El desbarajuste” El poder en escenas. De la representación del poder a la representación, Paidós, Barcelona, pp.45-76

Briones, C. 2013 .Conocimientos sociales, conocimientos académicos: asimetrías, colaboraciones, autonomías. DesiguALdades.net. International Research Network of Interdependent Inequalities in Latin América. Berlin.

Briones, C. y Ramos, A [et al] 2020. La trampa del mapuchómetro. Lof Lafken Winkul Mapu. Revista Anfibia. Recuperado en:

[Http://revistaanfibia.com/ensayo/la-trampa-del-mapuchometro/](http://revistaanfibia.com/ensayo/la-trampa-del-mapuchometro/)

Cardoso de Oliveira, R. 1998. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. Etnostoria Saggi Semestrali del Centro Internazionale di Etnostoria. . Palermo, Italia.

Da Matta, R. 1999. “El oficio de etnólogo o cómo tener ‘Anthropological Blues’”. En: *Constructores de otredad, una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Boivin, M., A. Rosato y V. Arribas. Buenos Aires:EUDEBA, pp.: 172-178

Deleuze, G. 1987. Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación). En *Foucault*. Pp. 125-58. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós

Douglas, M. 1975 [1966]. Sobre la naturaleza de las cosas. Anagrama. Barcelona.

Guber, R. 2018. “Volando Rasantes” etnográficamente hablando. Cuando la reflexividad de los sujetos sociales irrumpe en la reflexividad metodológica y narrativa del investigador. En *¿Condenados a la reflexividad? apuntes para repensar el proceso de investigación social*. Aliano, N. [et al.]; compilado por Piovani, J. I.; Muñiz Terra, L.Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Buenos Aires : Biblos.

Ingold, T. 1993. “The temporality of the landscape” En: *Journal World Archaeology* Volume 25, 1993 - Issue 2: Conceptions of Time and Ancient Society

Ingold, T. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge

Ingold, T. 2015. “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), pp. 218-230. Conferencia

pronunciada en la Universidad Nacional de San Martín el 25 de octubre de 2012, bajo los auspicios de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural y del Centro de Estudios en Antropología (Instituto de Altos Estudios Sociales).

Jimeno, M. 2000. La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En: Tocancipá, J. (ed.), *La formación del Estado-Nación y las disciplinas sociales en Colombia*, Popayán: Universidad del Cauca, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, pp: 157 – 190.

Jimeno, M. 2007. “Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia”, *Antípoda* 5, pp:169-190

Latour, B. 2007 [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Lévi Strauss, C. 1995 [1974]. “La estructura de los mitos”. *Antropología estructural*. Paidós, Buenos Aires, pp. 229-252.

Ramos, A. 2016. Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En Ruiz, M.O. (Ed). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.

Rappaport, J. 2000 *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Rodríguez, M. 2019. *Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización? Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Mendoza 2019

Rose, N. 2003 *Identidad, genealogía, historia*. En: *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall y Paul Du Gay, eds. Pp. 214-250. Buenos Aires: Amorrortu.

Turner, Victor. 1988 [1969]. “Liminalidad y comunitas” *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, pp. 101-135.