

Mismas notas de campo, nueva mirada

La emocionalidad en el trabajo etnográfico

POR JULIETA MAGALLANES¹

“No hay soledad inexpugnable. Todos los caminos llevan al mismo punto: a la comunicación de lo que somos. Y es preciso atravesar la soledad y la aspereza, la incomunicación y el silencio para llegar al recinto mágico en que podemos danzar torpemente o cantar con melancolía; mas en esa danza o en esa canción están consumados los más antiguos ritos de la conciencia...”

Fragmento del Discurso de Estocolmo, P. Neruda, 1971

Resumen

En el marco de un estudio etnográfico que analiza el proceso de reconocimiento y organización de comunidades mapuches y pehuenches en el sur mendocino, surge una indagación en torno a la presencia incidente de la dimensión emocional en las dinámicas sociales que entretejen construcciones y posiciones político-identitarias bajo el signo de la distintividad étnica. Esta presencia se manifiesta (y se disimula) en dos planos distinguibles, pero ensimismados, del acontecer de la experiencia etnográfica. Por un lado, exploro los alcances y efectos de las emociones en el proceso de comunalización indígena en el sur mendocino, haciendo especial hincapié en la representación colectiva de dos referentes indígenas fallecidos como íconos de lucha e inspiración para los vivos. Por otro lado, a manera de interpelación teórico-metodológica, replanteo la propia configuración emocional como matriz de vivencias y entendimientos en la que ni la destreza intelectual ni sus conceptos rectores protagonizan un proceso de aprehensiones que ocurre, mayormente, en otro eje del conocer.

Palabras claves: dimensión emocional, agencia política, experiencia etnográfica

Abstract. “Same field notes, new regard: emotionality in ethnographic work”

Within the framework of an ethnographic study that analyzes the process of recognition and organization of Mapuche and Pehuenche communities in the southern part of Mendoza, emerges an inquiry about the incidental presence of the emotional dimension in the social dynamics that interweave political and identity constructions and positions in terms of ethnic distinctiveness. This presence manifests (and disguises) in two distinguishable, enclosed spheres of the ethnographic

1. IANIGLA - CCT Mendoza CONICET

experience. On the one hand, I explore the scope and effects of emotions in the process of indigenous communalization in southern Mendoza, with special emphasis on the collective representation of two deceased indigenous leaders as icons of struggle and inspiration for those alive. On the other hand, as a theoretical-methodological interpellation, I rethink my own emotional configuration as a matrix of experiences and understandings, in which neither intellectual skills nor leading concepts constitute a process of apprehensions that takes place mostly, in another sphere of knowledge.

Key words: emotional dimension, political agency, ethnographic experience

Recibido 1 de enero de 2018

Aceptado 6 de Julio de 2018

Introducción

Mendoza (región de Cuyo, Argentina) fue considerada un territorio “libre de indios” desde tiempos coloniales, dado que la población originaria del área bajo control español (zonas norte y centro de la provincia) fue asumida como tempranamente incorporada o extinta. No obstante este consenso, desde la década de 1990 han irrumpido en la escena pública comunidades huarpes que demandan el respeto de sus derechos colectivos; pueblo indígena consignado como “típico” de la región cuyana, incluso entre quienes sostienen su desaparición en el pasado (Escolar 2007; Saldi 2009). Desafiando aún más los índices de previsibilidad, iniciado el siglo XXI se han pronunciado en el sur de la provincia (Malargüe y San Rafael) comunidades mapuches y pehuenches, es decir, adscriptas a identidades indígenas asociadas a la región patagónica argentina y a la vecina República de Chile. Estos grupos² están conformados por familias dedicadas a la cría trashumante en territorios crecientemente amenazados por frentes múltiples (agencias estatales, particulares, empresas) y al trabajo como peones agrícolas dentro y fuera de la provincia. También existen familias asentadas en barrios periféricos de los centros urbanos, donde jóvenes y adultos se insertan de manera inestable en el mercado asalariado disponible (comercio, construcción, empresas extractivas).

En este escenario, las respuestas de organismos del Estado, académicos y ciudadanía general han oscilado entre la “corrección política” del reconocimiento³ y

2. Según registros estatales, en Mendoza predominan los pueblos mapuche y huarpe (con treinta y veinte comunidades, respectivamente). Muchas de estas comunidades están inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) desde el año 1997. Asimismo, hay colectivos pertenecientes a los pueblos quechua, colla y guaraní que afrontan dificultades específicas para registrar sus personerías jurídicas como grupos “migrantes” en la provincia.

3. Desde la última reapertura democrática, en sintonía con el tratamiento internacional de las problemáticas indígenas, las leyes y políticas públicas han consagrado un cuerpo de derechos específicos (autorreconocimiento, territorio comunitario, consulta y participación en asuntos de interés y otros),

el absoluto descrédito, pasando en algunos casos por un franco desconcierto. Así es que, desde el año 2013, mi trabajo etnográfico se ha orientado al análisis del proceso organizativo indígena en el sur de Mendoza;⁴ centrando la mirada en cómo instituciones estatales y colectivos indígenas se representan y se actúan recíprocamente (lo que no significa simétricamente), inscriptos en disputas por sentidos y materialidades del pasado y del presente que revelan una importante densidad histórica. Asimismo, el abordaje busca repensar en qué medida la posibilidad de organizarse e incorporarse en espacios estatalmente patrocinados apunta, y en efecto contribuye, a transformar los términos de la participación política indígena en la actualidad. En particular, como desprendimiento del quehacer etnográfico aludido, este artículo ofrece un ejercicio reflexivo en torno a la emocionalidad inherente al objeto de estudio; esto es, interesa aquí indagar en torno a la presencia incidente de la dimensión emocional en las dinámicas que entretejen elaboraciones y posiciones político-identitarias bajo el signo de la distintividad étnica. Las formas en que se manifiesta (y se disimula) dicha presencia son abordadas en dos planos distinguibles, pero ensimismados en el discurrir de la experiencia etnográfica. Por un lado, se exploran los alcances y los efectos de las emociones en el proceso de “comunalización”⁵ indígena, prestando especial atención a la (re)presentación colectiva de dos referentes fallecidos como íconos de lucha e inspiración para los vivos. Por otro lado, como interpelación teórico-metodológica, se reflexiona sobre la propia configuración emocional como matriz de vivencias y entendimientos en la que ni la destreza intelectual ni sus conceptos protagonizan un proceso de aprehensiones que ocurre, mayormente, en otro eje del conocer.

Perspectivas teóricas en torno a la etnicidad y contemporaneidad indígena

Las realidades socio-étnicas, moldeadas por historias y contextos que las habilitan tanto como las sofocan, dan origen a movimientos y activismos heterogéneos. Los análisis académicos que se aproximan a estos procesos son también abundantes y divergentes entre sí. Respecto de los estudios producidos en aumento desde los

cuyo goce corresponde a los miembros de grupos preexistentes a las formaciones estatales.

4. Proceso “imposible” para las percepciones dominantes que resultan de una combinación de elementos: viejas cartografías que asignaron porciones del territorio argentino a determinadas “etnias”, imágenes anacrónicas del “ser indígena típico”, lecturas sobre el origen de Malargüe y San Rafael como centros modernos de población “sin indios”.

5. Uso el concepto de “comunalización” de J. Brow (1990) para referir a la promoción de un sentido de pertenencia mediante patrones de acción colectiva. Para el autor, el proceso de comunalización se halla reforzado por la convicción de que aquello que interviene en la formación de un grupo es tanto el pasado compartido como el origen común, lo que trae aparejado una reivindicación de identidad distintiva en el presente. En analogía con las comunidades nacionales y provinciales, en la comunalización indígena no existen contactos cotidianos entre todos sus otros miembros, pero en el interior de cada uno está viva la imagen de su comunión (en el sentido de la “comunidad imaginada” de B. Anderson, 1993).

años '70, se ha identificado una fundamental división entre aquellos que propician cierta naturalización de la etnicidad (de carácter biológico y/o cultural)⁶ y los que la abordan como una arena relacional y dinámica de identidad y diferencia. Estos últimos encierran, a su vez, una importante multiplicidad de enfoques. En este sentido, la perspectiva "interaccionista", inaugurada por F. Barth (1969), presentó a los grupos étnicos como resultantes de la interacción social organizada entre próximos y ajenos. Restando peso específico a supuestos componentes inmutables (religión, lengua, biología, territorio), adjudicó un papel determinante a las adscripciones y al uso de diacríticos para afirmar y mantener fronteras grupales definidas. Sin embargo, las revisiones a este enfoque mostraron que, dentro de formaciones político-jurídicas dadas, los individuos y grupos no están igualmente habilitados para fijar las coordenadas de sus identidades contrastivas (Williams 1989 en Briones 1998); en segundo lugar, su propuesta de desesencializar la cultura menospreció excesivamente las condiciones materiales de la experiencia étnica (Briones et al 1992 en Briones 1998).

La perspectiva "instrumentalista", cuyos matices y modulaciones la mantienen notoriamente vigente a pesar de sus denunciadas inconsistencias, entiende la etnicidad como un mero instrumento para la consecución de objetivos; esto es, concibe a los grupos étnicos como grupos de interés. Asumiendo que en las identificaciones étnicas ciertos rasgos (somáticos o culturales) son usados como criterio de membresía en la competencia por recursos, estos enfoques se preguntan en qué momentos y para qué los límites étnicos son activados o socavados. Las críticas sobre estos abordajes, en consecuencia, coinciden en discutir que la etnicidad debe ser vista como variable inespecífica cuya efectividad dependa de su combinación con otras, como el nivel de movilización política o la capacidad para captar adhesiones (Briones 1998, Restrepo 2004, Bartolomé 2006).

Por su parte, la preocupación de los estudios que buscan dar cuenta de los anclajes materiales de las diferencias sociológicas apunta, especialmente, a comprender las relaciones entre etnicidad y clase social en tanto principios de diferenciación social. Esto puede advertirse, sugiere E. Restrepo (2004), en los trabajos de autores como E. Balibar (1991), I. Wallerstein (1991), E. Wolf (1994), A. Quijano (2000) sobre la economía política de la expansión del colonialismo y del capitalismo. Con similares inquietudes, J. y J. Comaroff han postulado que la etnicidad guarda relación con la clasificación subjetiva de grupos como con su incorporación desjerarquizada en tanto fuerza de trabajo en economías capitalistas.⁷ Una tesis interesante de estos dos autores es que la reificación de "contenidos culturales", activada por sectores dominantes como por las respuestas de los grupos dominados a su condición, va

6. Exponentes de cierta naturalización son los estudios "primordialistas", inspirados en el análisis de C. Geertz (1987), quien destacó que los "pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, la raza, la lengua, la religión o a la tradición" (Bartolomé 2006: 30) y entendió que estos sentimientos son vividos como "primordiales" e irremplazables.

7. Partiendo de que "las estructuras de desigualdad como los términos de su representación cultural -ya sea que se subsuman en la idea de "eticidad" o en otra- son mutuamente constitutivos", los Comaroff sugieren concentrarse en explicar por qué la praxis social se desenvuelve "como si" la etnicidad fuera la clave de las estructuras de desigualdad (Comaroff y Comaroff 1992 en Briones 1998: 112-113).

recreando el mundo social como étnicamente organizado. En suma, la etnicidad es resultado no solo de prácticas que buscan resaltarla, sino también de los esfuerzos por erosionarla (Comaroff y Comaroff 1992 en Briones 1998).

Desde la perspectiva de los estudios culturales, la propuesta de S. Hall (1989, 1992, 1996, 2000) pone bajo discusión los análisis que circunscriben la etnicidad a una otredad tradicional absoluta, desnaturalizando en el mismo movimiento una etnicidad hegemónica “no-marcada” que ha recortado lo que aparece como étnico. Asimismo, el autor plantea que las distinciones etno-raciales han permitido formas de explotación diferenciadas de determinados sectores en contextos específicos (Briones 1998; Restrepo 2004). Otra gama de estudios, inspirada en la perspectiva de M. Foucault (1978, 1983, 1992), tiende a analizar la etnicidad como una experiencia histórica en la que se conjugan saberes, normatividades y subjetividades. A partir de conceptos foucaultianos, la etnicidad puede ser vista como formación discursiva; lo que no significa reducirla a lo lingüístico puesto que una formación tal abarca enunciados, objetos, espacios y posiciones de sujetos. En la lectura que G. Deleuze (1987) hizo de Foucault, las prácticas discursivas se ligan a los enunciados, mientras las no discursivas refieren a las visibilidades. Enunciados y visibilidades (inscritos en textos, cuerpos, instituciones) constituyen en su amalgama las formaciones históricas específicas. Así, la etnicidad, lejos de ser una esencia inherente a un objeto preexistente (etnia), se configura en relación con los regímenes de enunciabilidad y visibilidad en los cuales emerge como objeto (Deleuze 1987; Restrepo 2004).

Este análisis etnográfico asume la identidad étnica indígena como resultante de un proceso de alterización que circunscribe y subordina a ciertos sectores como un “otro cultural y/o racial”. Siendo producciones históricas, estas clasificaciones nunca remiten a atributos inherentes a los sujetos (individuales o colectivos), sino que son, ante todo, formas cambiantes de administrar las alteridades (con gradientes de interioridad y exterioridad) dentro de ordenamientos político-jurídicos dominantes (Briones 1998, 2004). Interesa esta óptica porque da margen para comprender qué hace que de la “mapuchidad”⁸ y la “mendocinidad” (comunalizaciones que se definen en diálogo) solo la primera adquiera la minusvalía de “étnica” con efectos como la estigmatización, la sospecha de inautenticidad o la expoliación exacerbada. En segundo lugar, importa analizar cómo se produce el sujeto étnico situado; esto es, interesan las formas en que los sujetos se superponen (o no) con los lugares que les son asignados por dispositivos burocráticos, legales y científicos así como los modos en que performan, transforman y confrontan esas locaciones (Hall 1981, 1996 en Restrepo 2004).

Asimismo, conviene destacar que se trata de un abordaje etnográfico del proceso de institucionalización de grupos mapuches y pehuenches que generan la

8. Como caso o trayectoria específica de “aboriginalidad”. La condición de aboriginalidad remite a las poblaciones que ocupaban los territorios con anterioridad a la colonización occidental y a los descendientes de esas poblaciones. El concepto (tomado de antropólogos australianos) permite explicar la producción cultural de un tipo de alteridad que opera en el marco de procesos de construcción y disputa de hegemonía que enlazan prácticas económicas, políticas e ideológicas según nociones cambiantes de distintividad cultural y/o racial (Beckett 1988 en Briones 1998; Ramos 2010).

“sorpresa” de ser contemporáneos en una provincia que los desperfiló por completo en el período de consolidación del Estado nacional. Es decir, si bien durante el siglo XX “lo mapuche” no dejó de ser percibido como presencia (residual o problemática) mediante el empleo de rótulos como “mapuche extranjero” o “mapuche rebelde” dentro de jurisdicciones que históricamente ocuparon; en Mendoza, por el contrario, la perplejidad general se corresponde con la irrupción de sectores “insólitamente” mapuches, que contradicen las clasificaciones de la etnología y la historiografía clásicas (que fijaron al huarpe como el extinto indio provincial y a puelches y pehuenches como parcialidades autóctonas desvanecidas por acción de araucanos/mapuches transcordilleranos, finalmente vencidos por el Ejército argentino).⁹ En las últimas décadas, a partir de renovados vocabularios político-jurídicos como de presiones aumentadas sobre los territorios habitados por familias y comunidades, lo que emergen públicamente no son “indígenas *per se*”, sino lugares de agencia que permiten dar nueva coherencia o profundidad a trayectorias discontinuas en lo individual y lo colectivo (Briones 2016).

Por último, es relevante anticipar que las experiencias etnográficas analizadas a continuación (el Festival de los Pueblos Originarios en la ciudad de Malargüe, una breve ceremonia de conmemoración y ofrenda, una conversación grupal en un puesto rural) son situaciones acotadas dentro de un campo de interacción en el que intervienen indígenas, pobladores no reconocidos, agentes gubernamentales, científicos y actores privados. En la actualidad, alrededor de veinte comunidades mapuches y mapuche-pehuenches (con personerías jurídicas inscriptas o en trámite ante el registro nacional) se nuclean en la Organización Identidad Territorial *Malalweche* (OITM); otras familias autorreconocidas como indígenas integran la Asociación Pehuenche;¹⁰ una comunidad urbana de la ciudad de San Rafael, *Pewel Katuwe*, impulsa su reconocimiento como organización mapuche en virtud de su creciente número de miembros. También existen pobladores que, asumiendo alguna ascendencia indígena, optan por no incorporarse activamente a los colectivos movilizadas. Así es que las identificaciones “mapuche” y “pehuenche” en el contexto mendocino son enarboladas por grupos que se han distinguido en sus esfuerzos por la legitimación local; así como han diferenciado sus principales interlocutores y sus alianzas.¹¹ En otras palabras, las trayectorias indígenas no pueden compren-

9. Desde fines del siglo XIX, se ha instituido una “doxa” local -en el sentido bourdieuano- acerca de “lo indígena” que reproduce hasta hoy una serie de tropos asociados: “Conquista del Desierto”, extinción indígena y fundación moderna. Sin ser privativo de Mendoza, el concepto que mejor condensa ese conjunto tropológico es el de “araucanización”. Esta noción acuñada por la etnología clásica (Canals Frau 1937), que postulaba el reemplazo de culturas originarias “argentinas” por “chilenas”, en el sur de Mendoza refiere al apogeo y ocaso de pehuenches y puelches que, entre los siglos XVIII y XIX, habrían sido desplazados y/o aculturados por araucanos belicosos de Chile. Estos, a su vez, culminarían diezmados por la supremacía bélica y moral del Ejército argentino en la llamada “Conquista del Desierto” (1878-1885). Como corolario, esta lectura predica la extinción indígena luego del avance estatal y su reemplazo por asentamientos de criollos e inmigrantes.

10. Con personería jurídica en el ámbito provincial como asociación civil.

11. El sector pehuenche trabaja con comunidades de los pueblos huarpe y ranquel; mientras que en la esfera de agencias estatales mantiene interacciones con el municipio de Las Heras y, en menor medida, con el

derse sin dar atención a sus acercamientos y conflictos con otros sectores sociales y con un régimen estatal que, entre afirmaciones y negaciones, asume la “diversidad étnica” como objeto de administración.

Representaciones y narrativas indígenas:
guerreros, guardianes y guías

Festival de los Pueblos Originarios: “escenarios” político-emotivos
En septiembre del año 2014, fui invitada a participar del “Festival de la Memoria y la Identidad de los Pueblos Originarios”, gestionado por la Organización *Malalweche* con colaboración del gobierno municipal de Malargüe en virtud de la inminencia del 12 de octubre, fecha instituida como “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”.¹² Según la programación recibida después de aceptar la invitación, la jornada planteada para el 11 de octubre se dividía en dos grandes instancias: por la mañana, una “Actividad Académica Intercultural” en la que se proponía el debate sobre los sitios de memoria y las condiciones de participación indígena en iniciativas de gestión pública como científicas; por la tarde, un “Acto Central” dirigido a la presentación de comunidades integrantes de la Organización, al recordatorio de dos referentes fallecidos en abril del 2014 y a la difusión de proyectos de afirmación territorial implementados por las comunidades mapuches malargüinas.

Por problemas de transporte, no estuve en el transcurso de la mañana y logré llegar después del mediodía para presenciar las actividades de la tarde y noche. Cuando arribé fui objeto de bromas relativas a mi ausencia en las horas tempranas (como es común en etapas iniciales de las relaciones etnográficas, interpreté que mi imprevisto fue significado como escasez de compromiso). Todo el evento transcurría en un espacio verde emblemático, llamado Parque del Ayer,¹³ ubicado sobre la ruta nacional N° 40 en la entrada de la localidad de Malargüe. El Parque del Ayer y algunos edificios que lo circundan (como el molino harinero que data

municipio de Malargüe. El sector mapuche ha trabajado intensamente con el organismo indigenista nacional (INAI), aumentando gradualmente sus interacciones con áreas provinciales y con el municipio malargüino; a su vez, genera alianzas con movimientos sociales (como la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra y la Asamblea de los Bienes Comunes) y cooperativas (Las Vegas y *Payún Matrú*) de la provincia de Mendoza como con organizaciones patagónicas del pueblo mapuche (la Confederación Mapuche Neuquina y la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche de Río Negro).

12. El decreto 1584/2010 del poder ejecutivo nacional sustituyó la antigua denominación de “Día de la Raza” por la actualmente vigente.

13. Es un espacio abierto dentro de un complejo mayor, conocido como Complejo Orteguino, en lo que fueran las tierras del militar y político mendocino Rufino Ortega. Este fue el encargado de conducir la “IV División Expedicionaria al Desierto” en el marco de las campañas militares presididas por J. Roca, nombradas eufemísticamente como “Conquista del Desierto” (1878-1885). El Complejo Orteguino contiene, además, la construcción que fue casa de la familia Ortega; un molino harinero en el que trabajaron en condiciones serviles indígenas deportados de sus territorios luego de la Conquista del Desierto; grandes corrales de piedra y la capilla “Nuestra Señora del Rosario” (Salgán *et. al.* 2007). Desde el año 2012, las comunidades organizadas se encuentran bregando por la declaración del molino harinero como “espacio de la memoria de los pueblos indígenas”.

de la fundación moderna) comenzaron a ser utilizados en la última década como espacio ceremonial o *rewe*, donde los miembros de las comunidades originarias y otros habitantes locales se congregan para compartir celebraciones ancestrales (como el Año Nuevo Mapuche o *Witra Tripan* en el mes de junio o las ceremonias de apertura de las asambleas intercomunitarias), así como actos de visibilización del pueblo mapuche (ejemplo de ello es la elección de este espacio para el Festival de los Pueblos Originarios).

Allí, una enorme carpa blanca exhibía paneles elaborados por la Organización con información y pronunciamientos varios (mapas con la ubicación geográfica de las comunidades, relatos históricos, descripción de proyectos indígenas en los territorios, reivindicaciones en materia de políticas públicas). Por fuera de este recinto, varios stands con venta de productos (artesanías, plantas, comestibles) atraían al público caminante. El Acto Central comenzó a las 18 hs. y se extendió hasta las 23 hs., teniendo lugar en un escenario semicircular montado a tales efectos. Este espacio contaba con dispositivos y equipamiento técnico, como ser: paneles de fondo con ilustraciones alusivas a los territorios comunitarios, micrófonos y altoparlantes, equipo de sonido, proyector de diapositivas, pantalla y computadora. El acto fue conducido por uno de los referentes de la Organización convocante. En primer lugar, este expresó palabras de bienvenida y agradecimiento a los presentes y colaboradores con las tareas del encuentro. Fue un momento inaugural con enunciados transmitidos en *mapuzungun* (idioma mapuche), acompañados con enérgicos gestos corporales (agitación de brazos, puños en alto, aplausos).

Luego de esta apertura, se dio inicio a una instancia notablemente emotiva del acto (y del Festival de los Pueblos Originarios como propuesta integral); esta consistió en el homenaje a dos integrantes de la Organización fallecidos hacía pocos meses. La especial mención a estas personas conllevó un repaso detallado ante sus familiares, compañeros y público en general de sus trayectorias, personalidades, atributos y compromisos. Se destacó, asimismo, que la circunstancia de fallecimiento fue un accidente vial en la zona de La Payunia (área natural protegida ubicada en el centro-sur del departamento), en ocasión de un recorrido por distintas comunidades para la difusión de un programa social nacional. Seguidamente, el conductor convocó a los parientes más cercanos de los seres fallecidos a subir al escenario y compartir algunas palabras con los presentes. Esta invitación propició relatos en los que se describieron sus formas de servicio y compromiso en pos del fortalecimiento de las comunidades del sur provincial y de la consolidación de *Malalweche* como espacio de representación supracomunitario (se nombraron sus recorridos para difundir información y dar asesoramiento, sus gestiones ante agencias estatales, sus participaciones activas en las asambleas comunitarias). Esta sucesión de alocuciones culminó en llantos sentidos que inhibieron por algunos minutos la prosecución de las palabras. Debajo del escenario, aquello transcurría en una atmósfera de perplejidad y silencio; identificando en aquel momento una quietud del entorno que contrastaba con mi alboroto interno. Esto es, la inmersión en esa etapa del acto desató en mí una suerte de “inquietud emocional” vinculada y, al mismo tiempo, distinguida de la empatía que aparece prescripta como un *a priori* metodológico del trabajo de

campo (Sirimarco 2011). Retomaré en breve la reflexión sobre esta “incomodidad” propia.

Al reanudar la conducción, el presentador resumió que el homenaje a los físicamente ausentes era merecido por haber sido dos “guerreros que dieron la vida en defensa del territorio”. Una vez atravesado ese clima, se compartió con la audiencia información respecto de las líneas de trabajo de las comunidades locales. En este sentido, fueron proyectadas diapositivas sobre los emprendimientos turísticos gestionados en algunos territorios (como ser campings, cabalgatas guiadas, recorridos en gomones y bicicletas, circuitos educativos sobre flora y fauna nativa, etc.) como mencionadas las iniciativas en educación y salud interculturales. También se subrayó la vigencia de un servicio jurídico para garantizar la asesoría legal y la representación profesional en instancias judiciales a las comunidades que afrontan conflictos territoriales. Intercalados con esta información, se pronunciaron mensajes de defensa y resistencia en lengua originaria, como ser: “*marichiweu, marichiweu, marichiweu*” (diez veces venceremos). En este discurrir, el conductor del acto sintetizó ante la audiencia, aunando concepciones políticas y espirituales: “Nosotros hacemos política, pero política indígena. Estamos con la *Ñuke Mapu* (Madre Tierra), de ahí venimos y hacia ahí vamos”. Por último, se dio anuncio al cierre del evento, consistente en ejecuciones musicales de artistas locales invitados.

Esta reconstrucción etnográfica incita a reflexionar sobre la “escenificación pública de emociones” como despliegue performativo vinculado a la naturaleza disputada de la vida social y, en especial, de las relaciones interétnicas. Asumiendo que toda palabra o proposición constituye un dispositivo interlocutorio con carga emotiva dentro del juego social, es posible advertir de qué modo “lo emocional” condiciona pragmáticamente un contexto de enunciación, las posiciones de los interlocutores y la evaluación de los contenidos de la interacción (Crapanzano, 1994). En el Acto Central del Festival, distintas tonalidades emotivas consignaron “momentos de oposición/ruptura” y “momentos de cooperación/solidaridad” entre los involucrados (individualizados o colectivizados; con presencia inmediata o mediada). Los “momentos de oposición” refieren a aquellos pronunciamientos relativos al “estar en lucha” y a la desaprobación de iniciativas estatales como privadas que pretenden ser instrumentadas sin las instancias de consulta y participación de las comunidades afectadas (en lo local, se trata de programas de regularización dominial y promoción turística como emprendimientos extractivos que mantienen en alerta a familias y comunidades por la creciente incursión en sus territorios). Los “momentos de cooperación” remiten a la invitación a los variados sectores de la comunidad local (estudiantes, maestros, trabajadores estatales, científicos) a conocer más profundamente las líneas de acción de los grupos organizados como a apoyar los proyectos orientados al desarrollo económico alternativo en el departamento de Malargüe.

En el Festival de los Pueblos Originarios, entonces, tanto los pronunciamientos políticos explícitos como los relatos emotivos (todos ellos combinados con formas comunicativas no lingüísticas) dan cuenta de la emoción (verbalizada y no inherente a la transmisión de mensajes sociales cohesionadores y convocantes. Asimismo, puede percibirse que esta colabora en la fijación de marcas y valores

atribuidos a identidades particulares. En especial, el Acto Central pone de relieve que la movilización emocional en situaciones públicas es una competencia fundamental de los colectivos organizados en función de determinadas demandas, reivindicaciones y críticas (Freire 2011). Las formas sistemáticas de sometimiento y desplazamiento de indígenas (en especial a partir de la desarticulación y el despojo consumados con la consolidación estatal sobre sus antiguos dominios) han constreñido las movilidades y estrategias personales, familiares y comunitarias. En este sentido, la “herida” que emerge del trauma colectivo (Ahmed 2003) puede ser entendida como matriz cognitivo-emocional desde la cual se elaboran y comunican lecturas críticas sobre el pasado como expectativas superadoras de futuro. Este trauma, artefacto socioculturalmente elaborado, también puede pensarse como poderoso código político y de movilización.

MARCAS EN EL TERRITORIO, MARCAS EN EL CUERPO

En noviembre del 2014 compartí un recorrido en camioneta durante varias horas con referentes y miembros de la Organización *Malalweche* con motivo de una visita a comunidades de La Payunia que integran este espacio. La ocasión de compartir considerable tiempo en un vehículo reducido propició conversaciones permanentes, con nivel de profundidad variable, en torno a temas de interés para la investigación y a otros que, solo en apariencia, se alejaban de las motivaciones concretas de mi “agenda etnográfica”. Cuando todavía faltaba buena cantidad de kilómetros para llegar a destino, de manera sorpresiva, la camioneta se detuvo puesto que estábamos en el lugar del accidente en el que fallecieron los miembros de *Malalweche* homenajeados en el Festival de octubre. El sitio se hallaba identificado a la vera de la ruta provincial N° 186 por dos plantas de jarilla y múltiples ofrendas alrededor de estas. Detenida la marcha, los presentes modificaron el comportamiento distendido y se silenciaron con miras a bajar del vehículo; indicios del pasaje a una esfera distinta de aquella ordinaria en la que transcurría el traslado de un punto a otro en una amplia geografía. Pregunté con algo de torpeza (pretendiendo conjurar con el permiso alguna “dislocación” de mi parte, que de todos modos ocurrió) si podía bajar y acompañarlos, a lo que respondieron que sí. Resultó curioso entonces que todos estuvieran en firme posición de contemplación antes de que yo lograra desentenderme del cinturón de seguridad y otros objetos de viaje que interrumpían mi descenso.

Dispuestos en semicírculo frente a los “altares”, uno de los adultos tomó la palabra para explicar a los niños presentes (y subrepticamente a mí)¹⁴ que ese era un

14. Jean L. Briggs (2000) se pregunta cómo es que los niños Inuit son educados para sentir las emociones socialmente esperables en las distintas situaciones de la vida familiar y comunal. La respuesta a cómo los niños Inuit aprenden sobre las emociones -y sobre cualquier otra cosa que valga la pena saber- radica en una suerte de representación que los adultos entablan frente a niños pequeños. Así estos son estimulados a pensar sobre problemas emocionales que no pueden ignorar por tener grandes consecuencias para sí y para otros. Sugiere Briggs que existe cierta analogía entre la educación propinada por los adultos en la socialización de niños y la instrucción al antropólogo/a interesado/a en adquirir las competencias básicas (emocionales, cognitivas, comportamentales) para desenvolverse en una sociedad ajena.

lugar especial porque allí podía sentirse la presencia, señalada por las jarillas, de los seres queridos que físicamente partieron. El lugar contenía múltiples elementos ofrendados (cigarrillos, botellas, objetos personales) en carácter de saludo y solicitud de protección. De este modo, vislumbré que las personas fallecidas eran activamente representadas como “guardianes protectores” con quienes se sostienen vínculos de reciprocidad a través de dones mutuos. Los adultos alentaron a los más pequeños a entregar las ofrendas que llevaban, al tiempo que los instruían en cómo moverse apropiadamente dentro de ese espacio ceremonial (para acercarse era preciso desplazarse respetuosamente y formando un círculo en sentido antihorario). Por alguna razón -o emoción-, permanecí en silencio fuera del círculo, sin ejecutar las ofrendas que el resto del grupo instrumentó con sigilosa uniformidad. Volveré enseguida sobre esta “inacción corporal” propia.

La reconstrucción de esta escena despierta reflexiones acerca de los (des) encuentros verbalizados, pero especialmente acerca de aquellos que operan “mudos”; esto es, vivencias en las que ni la destreza del pensamiento ni sus conceptos protagonizan un proceso de aprehensiones que ocurre, mayormente, en otro eje. Crapanzano (1994) considera que la emoción presenta formas de manifestación que no siempre conllevan mediación lingüística, apuntando con ello que no solamente las categorías que hablan de la emoción o que la expresan significan intervención o protagonismo de estados emocionales. Ciertamente, la experiencia aludida envolvió el cuerpo y su capacidad (o no) de comunicar. A su vez, interesa aquí la recuperación hecha por J. Leavitt (1996) de los aportes de la antropología del ritual como lineamientos con valor heurístico para abordar la experiencia emocional.¹⁵ El autor plantea que los contextos rituales pueden activar sentimientos corporales, sin involucrar necesariamente juicios racionales o definiciones conscientes, produciendo asociaciones emotivas y semánticas con efectos concretos en la audiencia o los participantes. Si un pequeño ritual como el narrado (ofrenda e invocación a seres protectores) supone efectos deliberados y también imprevistos, no es difícil arriesgar que los primeros se orienten a fortalecer la comunión entre los convidados (con presencias físicas y etéreas) y que los segundos se asocien a las reacciones disonantes de un cuerpo (el etnográfico) no plenamente competente para vehiculizar mensajes no verbalizados en ciertas prácticas comunicativas. Por último, resulta sugerente el desafío esbozado por R. Rosaldo (1989), quien exhorta a vislumbrar procesos sociales que preceden y suceden el momento propiamente “ritualizado”. Si entendemos el ritual, al decir del autor aludido, como una “intersección ocupada”, este acaba siendo un breve espacio en el que convergen trayectorias -de activismo, de colaboración, de discusión- que, al enlazarse, se refuerzan mutuamente.

15. Según Leavitt (1996), esta línea ha tratado los símbolos y actos rituales como formas de evocar y canalizar sentimientos comunes hacia fines sociales. Incluso ciertos estudios han ido más allá del discurso explícito para reconstruir asociaciones y resonancias implícitas mediante el uso de un material heterogéneo (mitos, supuestos, movimientos corporales, etc.).

RELATOS QUE RESISTEN

Al día siguiente del viaje en camioneta, y en el marco del mismo recorrido, visitamos a una pariente cercana de una de las personas fallecidas, quien habita un puesto del paraje La Matancilla en La Payunia. La anfitriona se apuró a disponernos los mejores asientos de la cocina al vernos llegar, recibiéndonos con parsimoniosa amabilidad. Apenas sentados, el ruido de la pava sobre un fuego pequeño anunció la ronda de mates dulces. Uno de los visitantes inició el diálogo, consultando a la dueña de casa por sus quehaceres y su disponibilidad para asistir a reuniones organizativas en la ciudad de Malargüe. Vale aclarar que se trata de una autoridad tradicional de la Organización, razón por la cual se la requiere en las instancias de asamblea, discusión de asuntos y toma de decisiones supracomunitarias.

Luego de este intercambio, que funcionó como disparador de un diálogo colectivo, los presentes comenzaron a debatir la posibilidad de incorporarse a un proyecto de esquila de guanacos que está conduciendo, hace ya algunos años, la cooperativa local *Payún Matrú*.¹⁶ Este colectivo está integrado por puesteros de la reserva provincial La Payunia que decidieron organizarse para explotar de manera sustentable un recurso local protegido (el guanaco) mediante la esquila y el procesamiento de la fibra para su posterior venta con valor agregado. En el sur mendocino, la categoría de “puestero” alude genéricamente a aquellos pobladores rurales dedicados a la cría trashumante¹⁷ de ganado menor (caprino y ovino) para la subsistencia y, en menor medida, para su eventual comercialización. Para el imaginario local compartido, las familias puesteras se encuentran históricamente sujetas a constreñimientos estructurales, tales como: el apego a formas artesanales de trabajo, la reticencia a la modernización y la inseguridad jurídica de sus posesiones a pesar de la ocupación ininterrumpida por generaciones.¹⁸ Si bien muchos de estos pobladores no adscriben a ninguna de las identificaciones étnicas disponibles ni participan de comunidades institucionalizadas (lo que se corresponde o no con las

16. Según explicó uno de los socios de la cooperativa en una entrevista, el nombre (*Payún Matrú*) hace referencia al principal volcán de La Payunia. Este se eleva unos 1.500 mts, por sobre la llanura que lo rodea y su altura sobre el nivel del mar es de 3.700 mts. Muy cerca del *Payún Matrú* se erige el *Payún Liso*, otro de los grandes ejemplares de esta zona; con una altura de 3.680 mts. y una base de 7 km. de diámetro (Llambías 2008). El atractivo del volcán *Payún Matrú* concitó la curiosidad y el interés de pobladores y foráneos desde principios del siglo XIX. Su denominación oficial, según el Instituto Geográfico Nacional (IGN), es *Payún Matrú*; sin embargo, los antiguos viajeros y los actuales habitantes lo llaman “*Payén*”. Fue el geólogo P. Groeber quien cambió el nombre de *Payén* por *Payún Matrú* (1926, 1937); sabiendo que esto último significa “barba de chivato” en idioma mapuche (*mapuzungun*) y advirtiendo que el cerro más alto del área emula dicha forma (Llambías 2008: 264-266).

17. El movimiento anual, o ciclo de trashumancia, implica el uso alternado de zonas bajas de invernada y valles de veranada cordilleranos (que se elevan entre los 1.500 y 3.000 mts. de altura) para el mantenimiento de los rebaños familiares. El orden trashumante contiene las principales instancias de reproducción material y simbólica de los crianceros; lo que incluye en buena medida la recreación de marcos interpretativos y valoraciones sobre propios y ajenos.

18. Aunque algunas zonas de veranada e invernada son de dominio fiscal, cuya disponibilidad no acarrea contraprestación, en muchos casos los pobladores se ven conminados a suscribir contratos de talaje con propietarios dominiales absentistas, que comprometen al pago de un canon sobre la producción anual.

clasificaciones atribuidas por otros sectores con los que interactúan), es igualmente cierto que en sus narrativas, memorias y genealogías el universo indígena tiene contornos imprecisos, representando alternadamente un adentro y un afuera según contextos aludidos e interlocutores involucrados.¹⁹

Retomando el diálogo grupal en el puesto, a fin de tomar posición frente a la posible incorporación de comunidades mapuches en la cooperativa *Payún Matrú*, uno de los referentes indígenas inició un relato cargado de emotividad, ejemplo interesante de un “yo narrador” que textualiza una misión que compete a un “nosotros movilizad”. Quien tomó la palabra se dispuso a contar que había visitado semanas atrás, junto con otros miembros de comunidades, la planta donde los trabajadores de la cooperativa realizan sus tareas (básicamente el acarreo de los guanacos silvestres a través de una manga hasta un gran corral en el que son contenidos a la espera del procedimiento de esquila). Destacó que, en aquel momento, los socios sentían preocupación por no haberse capturado un número considerable de animales, lo que hacía peligrar los rendimientos de la temporada.²⁰ Lo sugerente es que, en cierto punto del relato, “lo referencial” del discurso cedió protagonismo a otro plano: la alusión a una suerte de “contenido encriptado” agudizó la atención de todos los oyentes. Con cambios en la textura de su voz, vuelta más suspensiva, el orador reveló que luego de la visita a la planta, la cooperativa obtuvo una “cosecha” de dimensiones extraordinarias. En concreto, se consumó un arreo de 250 guanacos, cantidad imprevista que aceleró el ritmo y productividad de las tareas.

Luego de un breve silencio, el narrador afirmó: “Ellos [los miembros fallecidos] nos dan señales”. Señales emitidas por aquellos miembros que no están, susceptibles de ser leídas como líneas de acción o camino a seguir. En otras palabras, sugirió que la posibilidad de incorporarse en un futuro próximo a las actividades de la cooperativa de esquila estaba marcada por los miembros ausentes, guías desde otro plano, que inspiran las decisiones colectivas y los compromisos que los vivos deben asumir. Ciertamente, la narración y sus efectos fueron sentidos: la anfitriona ratificó la apreciación con ojos húmedos; por mi parte, me sentí conmovida por el mensaje del relato. Acto seguido, me pregunté (mediante nota de campo) si la direccionalidad de la agencia política indígena²¹ puede entenderse más cabalmente como condicionada por dimensiones que, en primera instancia, están más allá de lo que la matriz epistémica dominante asumiría como “político”. Retomaré los posibles motivos de mi “afinidad” con este texto.

Ahora bien, lo importante de ciertas narraciones no es su verdad o exactitud fáctica, sino su verosimilitud. Consolidar relaciones y espacios requiere la creación

19. En muchos casos, el término “descendiente” (de indígena) funciona como una solución o síntesis clasificatoria; como señala J. Arruti (2006), esta noción suele ser operativizada por diversos sectores sociales para admitir la presencia del “estado de indio” en el presente (en especial por los saberes prácticos, los diacríticos y tópicos que lo invocan), a la vez que alude a una suerte de “caída” en relación al “modelo primitivo auténtico” que se asume atrapado en el pasado.

20. En términos causales, la magra captura fue explicada por una combinación de contingencias: factores climáticos, modificaciones en el circuito de desplazamiento de los animales, etc.

21. Aquí refiero con la noción de “agencia política” a la decisión de fijar prioridades, sumarse a emprendimientos con otros sectores sociales, estrechar alianzas, etc.

y circulación de narrativas que inculquen la propensión a ciertos sentimientos, comportamientos e interpretaciones (Sirimarco 2010) al interior de un colectivo en consolidación e interacción, colaborativa como conflictiva, con la realidad circundante. El relato en cuestión tuvo, además, un poder simbólico agregado: era compartido en intimidad como “saber revelado a unos pocos”. Esta construcción de lecturas alternativas sobre “lo real” y “lo posible” hace parte de la actualización incesante de un imaginario indígena en el que los planos natural y sobrenatural, los humanos y las entidades espirituales, el pasado y el presente integran una “comunidad viviente” con sentidos y gramáticas diferenciales; todo lo cual se inviste con el ropaje de la resistencia histórica. Al decir de C. Hemmings (2005: 12), en base a lo apuntado por diversos teóricos poscoloniales:

Ser “otro” no es sólo ser objeto de la mirada de otro dentro de lo dominante; ello también produce comunidad que es históricamente resonante, que se basa en y crea una significación alternativa de las mismas acciones y eventos. Así, la diferencia social no es sólo oposición, sino también conocimiento e inflexión, y el mundo social está siempre atravesado con fisuras que tienen una historia social y política que *significa lo contrario* (Traducción propia).

Nunca se trata, entonces, de hechos fácticos aprehendidos como independientes de la experiencia encarnada ni de la interpretación que la ilumina. Tal como propone Ahmed (2003), la “buena” pregunta sería, no qué facticidad condensa, sino qué hace o cómo trabaja en relación a los otros -indígenas y no indígenas- el relato escuchado. Sugiriendo una respuesta, puede decirse que moviliza en una dirección común a los primeros, mientras que interpela con otras lógicas de pensamiento y acción (las que prefiguran los sentidos de realidad) a los segundos. Frente a los conflictos políticos, epistémicos y éticos que acontecen cuando diferentes mundos se esfuerzan por hacer valer su propia existencia, se instala impostergable el desafío de comprender “*la manera en que ‘lo real’ se implica en lo político y viceversa*” (Mol 1999 en Briones y Del Cairo 2015: 41); *lo que supone que la “realidad no precede las prácticas mundanas con las que interactuamos en ella, sino que más bien es moldeada dentro de esas prácticas*” (Mol 1999 en Briones y Del Cairo 2015: 42).

La propia emocionalidad como fuente de entendimiento

Las personas somos construidas en términos de capacidades y entendimientos que moldean nuestros modos de sentir, pensar y actuar. M. Rosaldo (1984) postula que las emociones no resultan menos culturales ni más privadas que las normas y creencias mediante los cuales estructuramos nuestras vidas. Más bien, según esta autora, constituyen “pensamientos corporizados” con los que el actor descubre que cuerpo, *self*²² e identidad se hallan estrechamente involucrados. La cultura es, dicho de otra manera, ese lugar de creación (o mejor intercreación) de nuestras

22. El yo inmediato y situado de la perspectiva constructivista.

subjetividades. Sumando a esta línea, Leavitt (1996) insiste en que las emociones son particularmente interesantes porque no encajan con facilidad en ninguno de los términos de las dicotomías (naturaleza/cultura, sentimiento/razón, individuo/sociedad) que han signado la interpretación del mundo por parte de la tradición de pensamiento occidental. Su atractivo radica, entonces, en referir a experiencias que involucran indisolublemente significado-sensación, mente-cuerpo, cultura-biología. De esta suerte, no es imposible imaginar un camino investigativo en el que se desvanezcan las cegueras respecto de los aspectos emocionales y corporizados que iluminan, incluso, los dictados de la razón.

Por su parte, dice A. Surrallés²³ (2005) que la existencia de una dimensión afectiva implicada en el acto de conocer obliga a repensar la dimensión cognitiva de dicho acto, tomando como punto de partida el principio de continuidad entre los ámbitos de la sensación y de la cognición.²⁴ Si la “afectividad humana” (entendiendo por esto las afecciones del cuerpo y las ideas sobre estas afecciones, en el marco de una relación integral del sujeto con el mundo en su voluntad de actuar) está presente en toda actividad de la vida social, debe estar integrada al nivel de la epistemología, es decir, participando de los medios que instrumentamos para describir y comprender los universos analizados (Surrallés 2005). De tal modo que el desafío parece consistir en dar justa cuenta del afecto como matriz de saber durante el “trabajo de campo propiamente dicho” y en las etapas previas y posteriores a esa “inmersión total”.

En esta iniciativa, el trabajo de S. Ahmed (2004)²⁵ resulta motivador, puesto que explica cómo las emociones circulan y se distribuyen intersubjetivamente, demarcando tanto “cuerpos de sujetos” como “cuerpos de comunidades” que, siendo efecto de este movimiento, se ubican en situación de oposición dentro de regímenes históricos de desigualdad. Este modelo, que Ahmed denomina “economías afectivas”, permite considerar de qué modo las emociones trabajan en el mantenimiento de espacios personales y sociales que cristalizan en el encuentro con otros. En relación a mi campo etnográfico, la óptica de las economías del afecto puede ser provechosa a la hora de problematizar cómo se configuran y cómo son conceptualizadas las cuestiones político-identitarias y las relaciones interétnicas pasadas y actuales (Gorton 2007).

Llegado este punto, cabe interrogarse: ¿es preciso estar intelectualmente posicionado, o convencido, respecto de aquello que, sin mediación de razonamientos, nos afecta (nos inquieta, nos inmoviliza, nos conmueve) en el contacto con lo otro, con lo ajeno? Responder tal cosa no es sencillo, pero puede ensayarse una

23. Es un exponente del giro conceptual hacia el “afecto”. El autor realiza una crítica aguda a la antropología de las emociones por considerar que esta aproximación toma como un hecho la existencia objetiva de un fenómeno llamado “emoción”, susceptible de ser discriminado y nombrado. Además, este objetivismo promueve que las emociones sean, en general, tratadas como nombres-esencias y aisladas del cuerpo que siente (Surrallés 2005).

24. En la perspectiva de Surrallés (2005) esta continuidad es susceptible de ser explicada a partir de la categoría de “percepción”, en tanto eslabón fundamental que enlaza las nociones de cuerpo, afectividad y conocimiento.

25. Teórica que combina la perspectiva feminista con la perspectiva de la afectividad.

respuesta retomando las vivencias etnográficas descriptas. Con esta intención, dos aspectos que han modelado mi forma de representar a los sujetos con quienes interactúo merecen ser mencionados. En primer lugar, reconocer que existe un trabajo sistemático de los activistas indígenas por construir narrativas que, a la vez que reivindican una historia propia desacreditada, educan los posicionamientos políticos y epistemológicos de miembros y no miembros. En segundo lugar, advertir que la administración de las emociones en el “mundo etnográfico” por parte de todos los que participamos en él resulta, tal vez, el modo más eficaz de ratificar, corregir o interrumpir relaciones sociales (y socializables) de equilibrio o conflicto entre sujetos, lugares y cosas.

Recapitulando. En el desarrollo del Acto Central del Festival de Pueblos Originarios, se impuso una primera valoración ante un homenaje que exhibió un dolor de muerte, un duelo no cerrado. En algún rincón de mi libreta en esa jornada escribí: “esto provoca mucha sensibilidad en el público, eso repercute en la credibilidad de ‘otra cosa’”. La “otra cosa” es, o podría ser, la agencia política de colectivos indígenas movilizados en función de prioridades y demandas apremiantes. En esta lucha, las adhesiones de diversos sectores locales y provinciales resultan estratégicos; por ello, es necesario instalar públicamente la causa (como causa justa) a través de un repertorio de sentimientos y sentidos que movilice a la audiencia para que pronto deje de ser simplemente eso, “audiencia de un dolor ajeno”. Las emociones transmitidas en torno a la pérdida de compañeros activan disposiciones en los participantes que no se reducen al solo contagio de la consternación ante la experiencia inasible de muerte: a contrapelo del llanto angustioso y del abrazo entrañable, se impone al público una interpelación ineludible respecto de otros tópicos que están siendo dirimidos en un escenario social y político convulsionado por el activismo indígena.

En segunda instancia, acerca de mi participación en la ceremonia de ofrenda a un costado de la (mi) ruta principal, sugeriría que resulta más fácilmente aprehensible la cosmovisión del “otro cultural” cuando esta penetra como relato mediado por la palabra que cuando se presenta actuada, ejecutada, en una práctica que nos envuelve de modo integral (capacidades sensoriales, reacciones voluntarias e involuntarias del cuerpo, conceptos rectores del pensamiento). Como advierte Sirimarco (2011), el “campo” conlleva en principio una cuota de “distancia” que nos protege (en nuestra identidad, en nuestra diferencia) de las vivencias transformadoras a las que estamos expuestos. Sin embargo, existe en ello un riesgo grave de pérdida heurística, puesto que permanecer sin franquear tal distancia mantiene viva la representación de “lo distinto” como una proyección prototípica y caricaturizada (Sirimarco 2011); imagen con la que poco se puede avanzar en el conocimiento profundo de otros y de nosotros.

Por último, la narración sobre “buenas cosechas” y sus efectos permiten pensar, tal como planteara Ahmed (2003), acerca de la “búsqueda de verdad” en los sujetos de la etnografía. Es corriente que el investigador se debata entre constituir al otro subalternizado como el que “dice la pura verdad” (cosa que no lograrían los intelectuales que hablan en su nombre) o como el que “no la dice” (porque carece de identidad auténtica si adquiere su propia voz). Ambas lecturas construyen al

sujeto de estudio de modo problemático; alimentando el vicio antropológico de reproducir a los otros, fundamentalmente y en primer lugar, como “lo otro radical” con connotaciones de ausencia, minusvalía o vulnerabilidad infranqueables. En un intento de eludir semejantes distorsiones, es posible develar en primer lugar nuestra propia emocionalidad en favor de un entendimiento de las narrativas propias, ajenas y su compleja dialéctica.

Para (no) concluir

Revisitar reflexivamente un material etnográfico (atiborrado de descripciones, referencias, asociaciones) años después de la inmersión en las vivencias que le dieron origen otorga inusitada fuerza a la noción de que “el campo es una situación relacional (...) no es un lugar empírico sino una modalidad de contacto (...) si existe un territorio hacia el que el antropólogo “vaya” en la situación etnográfica, éste no es más que un espacio dependiente de las interrelaciones entre sujetos” (Eilbaum y Sirimarco 2006 en Sirimarco 2011:12). Es luego de este recorrido analítico que adquiere toda su dimensión la posibilidad de advenimiento de un producto cognitivo (la etnografía) a partir de un producto emocional (el diario, el registro de campo) (Lutz y White 1986).

Así también, se presenta insoslayable la contemplación consciente de que producir etnografías es traer a la existencia, es producir verdades, para un espectro indefinido de seres que acceden al resultado final (el escrito), lo procesan y lo utilizan. La cuestión de la “verdad” resulta una cuestión ontológica y política, porque “lo que es” adquiere existencia como emergente de relaciones de poder, de fuerza y de legitimación. Como una suerte de autovigilancia sobre las “verdades científicas” que producimos, debemos recordar que los procedimientos y normas validados del ejercicio antropológico no son otra cosa que criterios poderosos (también relativos) para distribuir inteligibilidad y valor (Ahmed 2003) a los sujetos, los espacios y las cosas.

Advertir la creación de narrativas etnográficas y narrativas indígenas como políticas de “verdad” que comparecen, en desiguales condiciones, por la presentación de una determina visión del mundo pone de relieve las repercusiones múltiples de nuestro quehacer y nuestra escritura, siendo con ello preciso y deseable objetivar las propias posiciones que nos habilitan para conocer ciertas cosas y obstruyen para captar otras (Rosaldo 1989) en el oficio de producir conocimiento social reflexivo. Oficio que, acaso, oculte en su seno una única y existencial necesidad humana: “comunicar lo que somos”, como asume el poeta.

Bibliografía

Ahmed, Sara (2003). “The politics of fear in the making of worlds”, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, Vol. 16, N° 3, pp. 377-398.

Ahmed, Sara (2004). “Affective economies”, *Social Text* 79, Vol. 22, N°2, pp. 117-139.

- Arruti, José (2006). *Mocambo: antropología e história do processo de formação quilombola*. Bauru, Edusc.
- Bartolomé, Miguel (2006). "Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas", *Avá*, N° 9, pp. 28-48.
- Briggs, Jean (2000). "Emotions have many faces: Inuit lessons", *Anthropologica*, Vol. 42, N° 2, pp. 157-164. Traducción: Sirimarco, Mariana.
- Briones, Claudia (1998). *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia (2004). "Construcciones de aboriginalidad en Argentina", *Société suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin 68, pp. 73-90.
- Briones, Claudia (2016). "Caminos de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina", en Briones, Claudia y Ramos, Ana (comps.): *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma, Universidad de Río Negro, pp. 53-69.
- Briones, Claudia y Del Cairo, Carlos (2015). "Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia", *Universitas Humanística*, N° 8, pp. 13-52.
- Brow, James (1990). "Notes en Community, Hegemony and the Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, N° 1, pp. 1-6.
- Canals Frau, Salvador (1937). "Etnología histórica de la provincia de Mendoza. Una valiosa documentación", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Tomo I, pp. 91-106.
- Crapanzano, Vincent (1994). "Reflexions sur une anthropologie des émotions", *Terrain*, Vol. 22, pp. 109-117. Traducción: Spivak L' Hoste, Ana.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Escolar, Diego (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.
- Freire, Jussara (2011). "Quando as emoções dão forma ás reivindicações", en Coelho, M. Claudia y Barcellos, Claudia (orgs.): *Cultura e sentimentos. Ensaio em Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Contracapa/Faperj.
- Gorton, Kristyn (2007). "Theorizing emotion and affect", *Feminist Theory*, Vol. 8, N° 3, pp. 333-348.
- Lutz, Catherine y White, Geoffrey (1986). "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15, pp. 405-436. Traducción: Argañaraz, Carlos.
- Rosaldo, Michelle (1984). "Toward an Anthropology of Self and Feeling", en: *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press. Traducción: Argañaraz, Carlos.
- Rosaldo, Renato (2000 [1989]). "Aflición e ira de un cazador de cabezas", en: *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito, Ediciones Abya-Yala, pp. 23-44.
- Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, Eudeba.
- Restrepo, Eduardo (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michael Foucault*. Cali, Cargraphics-Editorial Universidad del Cauca.
- Saldi, Leticia (2009). "Construcciones del espacio y de la identidad provincial mendocina. Disputas de ayer y hoy", en Vermeren, Patrice y Muñoz, Marisa (comps.): *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*. Buenos Aires, Colihue, pp. 507-516.

Salgán, Laura *et al* (2007). "Investigaciones interdisciplinarias en sitios patrimoniales y monumentos históricos del sur de la provincia de Mendoza, el 'Complejo Orteguino' del departamento de Malargüe", en AA. VV: *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo II. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 113-122.

Sirimarco, Mariana (2010). "Memorias policiales. Narrativas de emotividad", *Publicar*, Año VIII, N° IX, pp. 123-139.

Sirimarco, Mariana (2011). "El antropólogo en el campo (policia). La propia emocionalidad como insumo de conocimiento", en: *Décimo Congreso Internacional de la Société Internationale d' Ethnologie et de Folklore* (SIEF). Lisboa, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas-Universidade Nova.

Surrallés, Alexandre (2005). "Afectividad y epistemología de las ciencias humanas", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, N° Especial, pp. 1-16. Traducción: Criado, M. Alicia.

