

Hojas *Especulativas*

Nº7 *Etnografía Libélula*



spectra


Hojas especulativas es una colección de textos que divulga las actividades y los intereses de Spectra. Laboratorio de Antropología Especulativa.

Coordinador: Francisco Pazzarelli

Comité Editorial: Verónica Lema, José María Miranda Pérez, Santiago Martínez Medina, Celeste Medrano, Emilio Robledo.

Comité Académico: Luisa Elvira Belaúnde (Universidad Mayor de San Marcos, Perú), Diógenes Cariaga (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Brasil), Daniela Salvucci (Libera Università di Bolzano, Italia).

Diseño y gestión editorial: Casimiro Tommasi

 <https://antropologiaespeculativa.com.ar>

 @antropologiaespeculativa

ISSN: 3008-8496

Hojas Especulativas © 2022 by Laboratorio de Antropología Especulativa is licensed under CC BY-NC 4.0, Attribution-NonCommercial 4.0 International. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



Sobre este número:

Imagen de tapa: Rapainú

Diseño y maquetación: Florencia Bacchini

Tintas libélulas: José María Miranda Pérez

Como citar esta publicación:

Hojas especulativas, 7. Córdoba, Spectra. Laboratorio de Antropología Especulativa.



Índice

Etnografía Libelúla 5

Editorial Spectra

**Cuatro palabras
esmeralderas** 14

y unas notas al pie para una etnografía asombrada

Vladimir Caraballo Acuña

Relaciones trogloditas 31

Bitácora de una arqueología subalternizada

Daniel D. Delfino

**¿Cómo abordar la comida
y el comer?** 48

Una invitación a involucrarnos y prestar atención

Erica M. Martinich

Dones Guaraní 64

La señora de las palabras abundantes

Ana María Ramo Affonso *oro eatur, cum voluptas eni*



Etnografía

Libélula



Cuenta la historia que, en algún momento de la segunda mitad del siglo XVII, el maestro japonés Matsuo Bashō caminaba junto a su discípulo, Takarai Kikaku, cuando observaron el vuelo de las libélulas. Kikaku, entonces, compuso un haiku que decía:

*¡Una libélula roja!
Quita sus alas
¡Una vaina de pimienta!*

Bashō lo corrigió rápidamente, y sugirió:

*¡Vainas de pimienta roja!
Agrega alas
¡Mira, libélulas!*

Las libélulas nos parecen frágiles, etéreas cuando vuelan. ¿Es eso una libélula o un rayo de sol? ¿Estamos viendo bien? Sus movimientos son difíciles de diferenciar por nuestros ojos humanos. Están y no están al mismo tiempo, nos hacen dudar. ¿Vi un fantasma? A diferencia de otros insectos, las libélulas nunca pliegan las alas sobre el abdomen; son paleópteros. Aun en reposo, las exhiben. Parece que esto es un rasgo muy antiguo, las alas desplegadas expresan una posición ancestral, espectral. Su recusa a esconderse es también una interpelación a que la observemos en toda su belleza. Solo así, existo, nos dice.

El estudiante japonés, sin embargo, esta vez no puede resistirse a las alas. Tal vez porque son demasiado exuberantes, incapaces de ser enteramente captadas por la observación; son la constatación de un resto en el mundo que no puede ser completamente absorbido. Las alas desplegadas son la belleza y el peligro. Siempre lo bello es peligroso, decía la antropóloga andinista Verónica Cereceda. Entonces, como si fueran pétalos de una rosa, el estudiante las arranca. ¿Es un gesto de domesticación de lo desconocido? ¿Tal vez sabe que las libélulas son grandes depredadoras y sea mejor transformarlas en pimientos?

Su maestro lo increpa: es mejor multiplicar la magia, aunque no la entendamos del todo. Mira, ahora los pimientos vuelan.

¡Qué absurdo!

¡Cuánta incertidumbre!

Existe una serie de verbos que caracteriza los modos de la ciencia dominante, la arranca-alas. En general, reproducen aquello que el antropólogo francés Bruno Latour describió como gesto moderno por excelencia: desnudar. La ciencia desnuda.

A la etnografía, a cierta etnografía, también la habitan estas fuerzas. Es aquella que “revela” las relaciones que estudia, muestra el lado b de las cosas, accede a lo no visto, a lo no dicho, explora lo subterráneo, incluso lo inconsciente. Y, finalmente, explica. La etnografía *desentraña*.



Dicen que nos gustan las metáforas, es verdad; pero que esto no sea excusa para pasar por alto la literalidad visceral que tenemos enfrente. Como dice la Real Academia Española, garante de la modernidad, desentrañar es, al mismo tiempo, “penetrar lo más dificultoso y recóndito de una materia” y “arrancar las entrañas”. Esto es: cada vez que se convoca al fantasma del desentrañamiento para reivindicar su potencia como una forma de desciframiento de lo social, se evita recordar que esta fuerza procede a través de un destripamiento.

Parece un trabalenguas, pero no lo es. Destripar supone acciones transparentes: abrir un cuerpo y desarmarlo; al mismo tiempo, nombrar –es decir, renombrar– y calificar lo desentrañado mediante recursos prefigurados. El destripamiento, así, se prolonga y exhibe otro de sus modos de existencia: el análisis. La condición es que los cuerpos analizados se disuelvan y deshagan de tal forma que nunca puedan volver a funcionar como antes. Sus existencias pasarán a depender de las muletas que los mitos modernos puedan proporcionarles. Esta ortopedia fantasmagórica tiene muchos modos y nombres, algunos de los cuales los usamos sin parar: “creencias”, “representaciones”, “cultura”.

El desentrañamiento, así, es también una forma de biopolítica: “hace vivir” los cuerpos sociales, los pone en la senda de un camino supuestamente común, pero a costa de bajarles “un cambio”, de obligarlos a reducir su potencia. Este embrague etnográfico parece dibujarse

como el reverso de aquél otro, del “embrague de la violencia” que la antropóloga francesa Jean Favret-Saada describía como el movimiento que los desembrujadores rurales hacían sobre las víctimas de brujería para alentarlos a defenderse.

Hay cierta etnografía que es mágica. No toda la magia, claro, es blanca.

Mira, dicen los exploradores de campo: al final, eran solo pimientos.

Tanto se ha discutido sobre la colonialidad de las operaciones occidentales de desnudamiento —de personas, naturalezas, lugares, cosas—, que parece inútil volver a mencionarlo, parece absurdo que sigan allí. Pero están más vivas que nunca, sobreviven en los textos, en las aulas, en los sueños, en los discursos, en las expectativas, en los tribunales de tesis, en los votos, en los miedos, en los *papers*. Sobrevivir es su modo de existencia: incapaz de llamarse a sí mismo por lo que es, el destripamiento toma la forma de explicaciones y estrategias refinadas, reflexividades, pieles de cordero, autoanálisis, bibliografía, construcción de conocimiento. No se esconde: se transforma, se hace digerible y así nos habita.

No solo los mitos amerindios, seres cosmológicos por excelencia, parasitan a sus humanos para existir, como enseñaba el mágico Lévi-Strauss. Los mitos modernos también lo hacen y entonces nos usamos mutuamente; somos sus huéspedes en el más profundo sentido de la hospitalidad: somos el uno para el otro. Tal es la fuerza de esos mitos, que los imaginamos, los apropiamos, los enseñamos y los exigimos como las únicas herramientas legítimas para liberarnos... de ellas mismas.

Nos imaginamos como armas que se esgrimen juntas, y decimos que en verdad estamos aquí para desnudar el poder. Pero el poder no esconde nada, como recuerda sabiamente la filósofa Leonor Silvestri. Está todo allí, bajo el sol. Por lo demás, si no fuera inmune al pretendido develamiento, ya habría caído hace tiempo; pero no lo hace, sigue ahí, nos alerta otra filósofa, Isabelle Stengers.

Lo que también está a la vista, en cambio, es que el desnudamiento, el destripamiento, es un arma fabricada para esgrimirse contra otros, necesita de esos otros: los primitivos, los que aun mezclan las cosas, aquellos que exigen existir acompañados de otros fantasmas, que no sean los de la forma Sujeto-Estado-Capital.

¡Qué no vuelen los pimientos!, exclaman los científicos en el doble intento estéril de revelar lo absurdo y sacarse de encima la Modernidad. Embrague.

Levantemos vuelo, dijeron las libélulas.
¿Hacia dónde?
No aquí.

Hay una guerra en curso. Ya se ha dicho tantas veces. Nos han avisado también que, para muchos pueblos del mundo, de este mundo, la guerra nunca terminó. Y sus vidas, pero también sus fantasmas y espectros, no dejan de ser masacrados desde hace tiempo, destripados. Hay una guerra en curso y hay muchos frentes. Las alas desplegadas de la libélula nos obligan a mirarlas, a no desviar la vista: hay fantasmas que luchan contra fantasmas.

Cuando el fantasma de la explicación avanza demasiado, acaba por aplanar a su “objeto”. Se lo come. Lo “explica” completamente, sin que nada quede por fuera. En sus

versiones más potentes, la explicación pasa a reemplazar a la experiencia, negándole su condición de punto de vista sobre una “realidad”. La subsume, la engloba y la somete a otras perspectivas trascendentes, las del occidente blanco, que explica todo lo que no le es propio como variaciones de sí: léase, como variaciones menores de sí. Entonces, nada supura. Podríamos decir que esta es la diferencia entre multiculturalismo occidental y multinaturalismo indígena-amazónico, como dice el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro y la antropóloga Tânia Stolze Lima. Uno encierra, otro multiplica. Parece metáfora, pero no lo es.

¿Cómo vuela una etnografía libélula? Imagina a la antropología como un triple gesto: de *asociación* con modos minoritarios de conocer, experimentar y soñar el mundo, de *prolongación* de los afectos vitales involucrados en estos modos, y de *combate* a las operaciones modernas de desentrañamiento. Esta etnografía describe: y al describir, explicita. Explicita cómo caminan esos mundos que experimentamos, explicita los efectos de la parasitación moderna y explicita los sueños de lo que no existe aún. La etnografía libélula se afirma como una descripción radical de las cosas o, como recuerda el antropólogo brasileño Marcio Goldman, una descripción “suficientemente buena”: esta etnografía sabe que la descripción es un compromiso que debe honrar —y no destripar— las vitalidades ajenas y que lo descrito es irreductible a la descripción e imposible de ser sobredeterminado por ella. Parece un trabalenguas, pero no lo es.

Se trata de pensar en “ecologías”, de seres, de ideas, de fantasmas, y experimentar con los efectos que ellas nos producen: no purificamos, multiplicamos. Esta etnografía reconoce que el mundo, los mundos, son más grandes que

ella; que los espectros que sostienen nuestros lápices se definen en su incertidumbre.

Léase de nuevo: esta etnografía reconoce que los espectros sostienen nuestros lápices.

Esta etnografía especula.

El haiku de la libélula y los pimientos inició la conversación con los colegas que hoy forman parte de este, nuestro primer volumen colectivo. Buscamos dialogar con experiencias de conversación entre mundos, que reivindicaran antropologías maceradas lejos de la asepsia blanca. Las hay. Tienen alas y ganas de conversar. Les preguntamos, ¿hay potencias vitales para reclamar en ese oficio etnográfico?

Desde aquí, defendemos a la especulación, madre y sustrato de todos los espectros, como nuestra arma. La convocamos para dar lugar a lo invisible, para fantasear seriamente, para imaginar etnográficamente. La afilamos como un antídoto, un contra-, frente a la política hegemónica de la evidencia que impide que otros mundos emerjan con toda su fuerza. “¡No romanticemos, por favor!”, dice el espectro moderno al oído cada vez que se ve amenazado. Y cierta antropología no duda en repetir el mantra y pisar el embrague.

Estamos habitados por deseos y certezas. Con el tiempo y con el ejercicio, entendimos que debíamos guiarnos por los primeros. Intentamos huir de las suturas que alberga el análisis afinado en la forma-sujeto de pensamiento; ¿podremos? La especulación promueve las supuras;

¿seremos capaces de evitar el embrague? Defendemos la descripción como explicitación; ¿caeremos en la trampa de confundirla con la “explicación”? Procedemos a través de preguntas que, sabemos, no tienen respuestas definitivas: ¿Qué *medios* moviliza una etnografía libélula? ¿Con cuáles espectros se asocia?

No podemos elegir los fantasmas que nos acosan, pero podemos sentir sus efectos e intentar frenar a tiempo. De todas las definiciones posibles, esta es la que reivindicamos cuando nos sabemos *afectados*.

Cuando el filósofo japonés Daisetz T. Suzuki comparaba el estilo del haiku oriental de Bashō con el del poema occidental de Tennyson, reconocía que el primero acompañaba, mediante la observación, el crecimiento de las plantas que tenía frente a él: se maravillaba con el encanto de la vida y entonces, escribía. El poeta, en cambio, las arrancaba de raíz para poder observar la vida vegetal sin misterio: para que sus palabras y versos nacieran, la planta debía morir. Ese poema *desentraña*.

La etnografía libélula hoy se imagina y se fabrica emulando la observación del haiku. En continuidad con las personas, fuerzas, colectivos, espectros y afectos que hacen del acompañamiento un arte, se defiende de quienes intentan arrancarla de raíz.



Nada de esto es una metáfora.
¿Cómo podría serlo?
¿Con qué alas volamos?

Spectra.
Laboratorio de Antropología Especulativa



Fotografía de José María Miranda Pérez

Cuatro palabras esmeralderas

y unas notas al pie para una etnografía asombrada

¿Es posible una colección de palabras etnográficas? Ya las hay, por supuesto; pero no me refiero a un manual de pasos, de instrucciones, de técnicas modulares que funcionen para cualquier caso; ni siquiera de definiciones que tracen fronteras, que distingan. No un diccionario de suturas, sino una colección de transmisiones, de porosidades, de emanaciones. Tendría que ser un archivo de incomodidades e inestabilidades.

No sé si sea posible algo así pero, sin duda, es un ejercicio justificado: las escuelas de antropología en distintos países sobreponen la preparación para el mundo laboral (de resultados, de estancias cortas, de talleres, cuestionarios y “preguntas anzuelo”) al tiempo paciente, atento y laborioso de la etnografía, en el que nos sumamos al ritmo, los intereses y las preguntas de otros. Hay dos hábitos en esta superposición: aquellos que dejan el trabajo de campo para el final, es decir, como mera aplicación de lo leído; y otras, tal vez más inconscientes y sutiles, los que extinguen las contradicciones, las incomodidades y las paradojas usadas por las personas con las que hacemos etnografía. En el primer caso, los formadores extinguen al campo como el lugar del asombro y al asombro como chispa de la que emerge nuevo conocimiento; en el segundo, la obsesión de los etnógrafos por la coherencia (propia y extraña) crea límpidas, armónicas (y falsas) representaciones de las personas o comunidades con quienes trabajamos.

Una colección de palabras que *emanen*, sugiero, puede servir de conjuro en contra de estas extinciones que suturan, que clausuran y determinan; por ser emanaciones, estas palabras flotan en la pantalla. Es una colección pequeña, una inauguración apenas hecha con cuatro figuras. Cuatro palabras que no eran más, que las he aprendido haciendo etnografía, que me han ayudado a pulir la capacidad de asombro y que, espero, puedan hacerlo a quien lea este corto ensayo. Las palabras son: *fisura, guaca, mamarracho* e *y*.

Las cuatro provienen de la manera como gemólogos, mineros y comerciantes colombianos de esmeraldas se han relacionado durante décadas con las piedras que se encuentran, que tallan y que comercian. Puesto que son emanaciones para un conjuro, no cabe esperar que describan algo, no son representaciones; o, en caso de serlo, lo son de prácticas ambiguas, indeterminadas, difíciles de agarrar. Como las palabras de la brujería, estas palabras son formas de decir que hay algo que no puede ser del todo dicho; son borde y exceso, al mismo tiempo. Estas cuatro palabras son las formas como los esmeralderos fundan aquello que me gusta llamar de pensamiento-esmeralda (Caraballo Acuña, 2022), una forma de hacer y de reflexionar basada en la permanente apertura a lo desconocido, en las insinuaciones más que en las instrucciones, en las escrituras ambiguas y en las mezclas raras. Creo que estas palabras pueden ser el inicio de una colección de palabras para una etnografía que, en este ensayo, aparece como solo podría aparecer: en las notas al pie.

Una etnografía en notas al pie que en lugar de preexistir a los pies (las bocas, las manos, los ojos) de las personas con quienes trabajamos, emerge de ellos, se une a sus ritmos. Solo con el tiempo –y tal vez, al final de este ensayo–, puede ir tomando la forma de cuerpo, de cuerpo del texto; por ahora, parece ser que su lugar más indicado ese, el de los pies.

Los esmeralderos colombianos saben construir archivos extraños. Llevan mucho tiempo especializándose en el diseño de ambigüedades y contradicciones: saben estar atentos e indiferentes –al mismo tiempo– como conjuro para invocar el asombro; saben hablar y moverse en la sospecha de una aparición sin espantarla; saben hacer combinaciones extrañas para el sentido común; escriben garabatos para confundirse a ellos mismos y a los demás y, aun así, seguir conectándose. Los esmeralderos colombianos se mueven con jolgorio en las paradojas, las sospechas y los garabatos para provocar siempre la apertura a algo desconocido y extraño, al asombro y la sorpresa.

Holman, un amigo gemólogo que trabajaba en un laboratorio gemológico en Bogotá, sueña con un agujero. Sabe que está dentro de una esmeralda. Se asoma curioso y angustiado. El agujero es negro, pero solo al comienzo. Luego de un momento, se transforma. La negritud profunda desaparece por un momento y Holman debe entrecerrar los ojos para no encandilarse con el brillo verde que ahora emerge de la grieta. Sabe que en su interior se esconde algo y la sospecha lo tienta, lo provoca; pero no puede ver bien. Cuando se ha acostumbrado un poco más a la luz verde, la grieta vuelve a transformarse para dar lugar a un conjunto de variaciones tornasoladas similares a un arcoíris. La sospecha persiste.

Holman podría divertirse con esto. Podría hacerlo porque, afuera del sueño, disfruta fotografiando los “jardines” de las esmeraldas, esa suerte de ilusiones ópticas en las que la luz se transforma al encontrarse con fisuras, gotas de agua, trozos de cuarzo y gases al interior de las piedras. Holman podría sonreír porque muchas veces ha visto fisuras como esta, y efectos ópticos como este, a través de los dispositivos del laboratorio.

Pero no sonrió durante el sueño. La tensión de saber que había algo en la grieta y no podía conocerlo, la tensión siniestra de la presencia de lo extraño en lo familiar, hizo



fisuras

Ilustración 1 Fisura en una esmeralda (Holman Alvarado)

del sueño una suerte de pesadilla de la que, durante varios días, Holman se despertó inquieto.

Los gemólogos como Holman, los talladores como Yovanny Alba –con quien intenté aprender a tallar esmeraldas–, los comerciantes como Víctor Castañeda –de quien aprendí el comercio de las piedras–, usan las fisuras para pensar. Holman, por ejemplo, me dice que las ***fisuras*** le hablan mucho. Le hablan de la historia geológica de la piedra, le hablan de la manera como fue tallada, y le hablan de si fueron o no usadas sustancias para embellecer la piedra. Asomarse a ellas –en el sueño o en el laboratorio– es hacer aparecer la inquietud, el misterio y la posibilidad de la sorpresa.

Nota 1

Hacer etnografía puede consistir en pensar con las **fisuras**, como lo hacen los esmeralderos.

Esto quiere decir: a) pensar desde la sospecha, y no desde la comprobación; b) pensar con lo que no está, pero cuya presencia toma forma de atmósfera afectiva difícil de describir; c) pensar desde la especulación, y no siempre desde la certeza.

Al final del ensayo podrán encontrarse un par de etnografías que van en este sentido

La paradoja del agujero, dice Kim Beil en *In Pursuit of the Hole* (Beil, 2022), consiste en que indica la importancia de algo, pero lo hace por medio de la ausencia. Pensar con las fisuras de las piedras es pensar con una ausencia, pero también con una posibilidad; con la posibilidad de que rindan testimonio de la historia geológica del planeta, de la manera como el tallador puso sus manos sobre ella, o del paso de otras sustancias. Pensar con las esmeraldas es comprometerse con la sospecha como forma de conocimiento, con la presencia de lo ausente, de lo que estuvo, y de lo que puede estar.¹

Enguacarse es dejarse sorprender por la aparición de una esmeralda entre el barro o en una piedra; enguacarse también es encontrarse con un efecto óptico inesperado mientras un tallador talla la piedra en su taller (ver imagen 2); enguacarse, también, es vender cara una piedra que se compró muy barata. Enguacarse, siempre, es presenciar una sorpresa.

Ilustración 2 Efecto “Gota de Aceite” (Holman Alvarado)



enguacarse

No cualquiera se enguaca. A mí, los mineros, talladores y comerciantes me enseñaron que había que “disponerse” para la enguacada. Disponerse para la enguacada es: esconder la ansiedad si uno va caminando en las laderas montañosas, si uno está levantando tierra con la pala, si uno está tallando, o si uno está comerciando; disponerse para la enguacada es también conocer las técnicas para caminar, para saber levantar la tierra con la pala, para tomar las medidas durante la talla, y para saber ponerle precio a una piedra; y, sobre todo, disponerse a la enguacada es evitar que los pies que caminan, las manos que bambolean la pala y que tallan la piedra, o la boca y la garganta que pronuncian precios, busquen producir un resultado esperado (encontrar, dar forma o conmensurar); en su lugar, la disposición a la sorpresa consiste en que estos gestos produzcan *la posibilidad*, un espacio indeterminado en el que la guaca pueda emerger. La imposición, la impaciencia, la predicción, espantan la aparición.

José Emiro Chaparro, y muchos otros guaqueros de la región minera al occidente del Departamento de Boyacá en Colombia, tienen un nombre para esto: “como por no dejar”. Hacer como por no dejar es la única disposición que puede insinuar la posibilidad de la sorpresa. Escarbar la tierra, tallar y transar esmeraldas como por no dejar es hacer lo que debe hacerse, a sabiendas de que lo que ocurra no depende de uno sino de algo que, en últimas, es excesivo, que excede la comprensión pero nos afecta y nos transforma. La disposición para la sorpresa es ambigua, entre la concentración enfocada y la distracción creativa; debido a la incapacidad humana para enfocarse de manera persistente, y la propensión a saltar de un pensamiento a otro, es que podemos crear maravillas accidentales, dice Marina van Zuylen en *The plenitude of Distraction*; deberíamos considerar cómo luce ese espacio intermedio entre atención focalizada y distracción (van Zuylen, 2017, p. 13 y ss). Sin la ambigüedad de la disposición, no hay sorpresa posible.

Puedo decir que yo aprendí a hacer etnografía al mismo tiempo que aprendí a escarbar la tierra, tallar y comerciar esmeraldas. Cuando releo estas palabras, siento que estoy leyendo la forma de mi etnografía. Este ensayo parte de suponer que la etnografía se parece mucho al trabajo de los esmeralderos. Como conjuro, busca sugerir un contagio entre los dos trabajos. Por eso me gusta pensar que los mejores momentos de la etnografía son enguacadas: aquellos momentos en los que (durante el campo, escribiendo a mano o frente a la pantalla del computador) aparece una conexión inesperada que, con paciencia, puede terminar tomando la forma de un argumento. En las esmeraldas y en la etnografía, lo mejor aparece como una interrupción que perturba y distrae, una interrupción en la que las cosas se desvían de su curso y abren la experiencia a una potencial variación².

Nota2

Entonces: ¿cómo sería una **etnografía enguacada**, hecha de la manera como guaqueros, talladores y comerciantes buscan enguacarse? Creo que esta etnografía implicaría:

- a) diseñar una atención enfocada en aprender detalladamente las formas de hacer de las personas con quienes trabajamos;
- b) ejercitar la capacidad de distracción que produce saltos y que, en lugar de dispersar, pueden generar conexiones insospechadas;
- c) terminar por construir cierta atención ambigua que, entre la focalización y la distracción, nos dispone a la sorpresa.

Durante las décadas de los años 60 y 70, en Colombia las esmeraldas colombianas se encontraban en cualquier lugar: en el pescuezo de una gallina, atascadas en las herraduras de un caballo, enredadas entre las raíces de una yuca, o en la guarida de un animal montaraz. Los esmeralderos resumen ese período como “la bonanza esmeraldera”. Como había tanta esmeralda y tanto dinero (y tanta cerveza, y tantas fiestas, y tantos entierros), todo parecía mezclarse con todo; las fronteras entre lo que podía cambiarse y lo que debía mantenerse aislado, se volvieron porosas. En este contexto, la palabra “**mamarracho**” era usada de manera despectiva para referirse a una práctica específica: la forma en la que los esmeralderos se vestían. “Todos nos vestíamos como mamarrachos”, me dijo hace unos años el finado Luis Montenegro (otrora comerciante de esmeraldas); “nada combinaba con nada”. La antropóloga colombiana María Victoria Uribe decía que los esmeralderos eran visto como personas de mal gusto por los habitantes de la capital:

“visten con telas brillantes y usan collares y pulseras de oro con esmeraldas en el cuello y en las muñecas [...]. Al respecto nos decía un tallador de piedras de la capital: ‘Aquí en Bogotá nos vestimos de paño oscuro y no de payasos como los esmeralderos’” (Uribe, 1992, p. 49).

Mi padre, bogotano, me contó que unos conocidos esmeralderos lo habían invitado alguna vez a una borrachera en la que probarían “una champaña carísima”, le dijeron, “la que tomaban los reyes de Francia”. Luego de varias botellas, me contó mi papá, decidieron que el distinguido líquido era muy desabrido, razón por la cual comenzaron a alternar los tragos de champaña con tragos de aguardiente –una populosa bebida colombiana hecha de anís–. Combinaciones inadecuadas, indebidas, mal vistas; confusas.

En la actualidad los comerciantes usan una palabra muy similar para referirse a otra mezcla confusa: “**garabatos**”. Aunque los comerciantes no suelen llevar por escrito las cuentas de sus transacciones, cuando lo hacen lo hacen “como sin querer”: anotan no solo en cualquier lugar sino, además, con “garabatos”, es decir, con anotaciones poco legibles incluso para ellos mismos. Qué incomodidad: gente de mal gusto, en un caso; gente que no lleva bien sus cuentas, que no sabe calcular, en otro.

Creo que los mamarrachos y los garabatos se parecen en que son formas deliberadas de crear la confusión: en un caso se confunden las fronteras (qué debe ser combinado con qué al momento de vestirse) y en otro se confunden las letras, la escritura, las formas.

La pregunta es, ¿para qué? ¿Para qué provocar confusiones que los ponen en aprietos, que dificultan las cosas en lugar de facilitarlas? Lo que siempre me ha fascinado es que, en lugar de impedir los encuentros, en lugar de arruinar las conexiones, los mamarrachos y los

Nota 3

Me imagino, entonces, una suerte de **etnografía mamarracha**, de **etnografía garabata**, que debe estar atenta a la coherencia (nuestra y de las personas con las que trabajamos en campo) pero, también, a lo que no combina, a lo que no encaja. Esta etnografía debe:

- ver en la ambigüedad, las contradicciones y las confusiones de las personas con quienes hacemos campo insumos etnográficos, prácticas por derecho propio;
- hacer de los momentos, personas o episodios de incomodidad en el campo, el origen mismo de nuestras reflexiones etnográficas;
- tener la capacidad de trazar relaciones raras, insospechadas, de fundar *resonancias*. Sospecho que son esos mamarrachos y garabatos los que perturban y distraen; es en ellos en donde las cosas se desvían de su curso y producen la sorpresa. En este camino, estar atento a las *resonancias* resulta muy útil: de un lado, las resonancias se refieren a momentos afectivos en los que sospechamos que hay algo importante; de otro, a la manera como esos momentos se conectan (más poética que lógicamente) con otros momentos aparentemente desconectados.

garabatos las habilitan... ¡pero desde la confusión! Los garabatos y los mamarrachos son formas muy específicas de hacer las cosas; son formas que nos enseñan que (como las otras maneras para disponerse a la sorpresa) la confusión puede ser una forma de conexión.

Y, entonces, podemos pensar: ¿Qué ocurre si en nuestros trabajos de campo ponemos atención a los momentos de confusión, nuestros y de las personas con quienes trabajamos?, ¿qué ocurre si afinamos la atención etnográfica para fijarnos en episodios específicos en los que las personas se confunden?, ¿y qué ocurre si, en lugar de tomárnoslos como errores, les damos su lugar y nos preguntamos si son formas deliberadas de trazar relaciones?³

Una última figura: **y**. Tómense el tiempo para ver con calma el trabajo fotográfico de Ana Núñez sobre las esmeraldas colombianas.

Ilustración 3 *Flower Rock*. Fotografía de Ana Núñez





Ilustración 4 *Flower Rock*. Fotografía de Ana Núñez

Hacen parte de *Flor de Roca*, una propuesta en la que la fotógrafa quiso “hablar de la g.uaquería de forma elusiva, mirando hacia un costado en lugar de enfocar de frente” (Núñez, 2018). Porque, como he mostrado, mirar con elusión, mirar “como sin querer”, parece ser la mejor forma de acercarse a las esmeraldas como entidades que exceden la presencia y punzan la mirada, que exceden la fijación clara y prístina, que instigan la sospecha y la especulación como formas de conocimiento.⁴

La mirada elusiva de g.uaqueros, talladores y comerciantes –y la mirada de estas fotografías– no es la mirada del *o* –de la separación, de la discreción y las suturas– sino la mirada del *y* –del mamarracho, del contagio y la transmisión–. Mirar y volver a mirar; mirar por un lado y mirar por el otro; mirar y no mirar. Las esmeraldas se buscan *y* no se buscan; son verdes y rojas; amarillas *y* verdes *y* azules; son mercancías *y* son espectros; son luz *e* interrupción de luz; son forma *y* son exceso; son presencia *y* son ausencia.

Las mejores cosas que aprendemos en el campo nos llegan como confusiones. Entre muchas que llegaron durante mi trabajo de campo doctoral, hubo una conjunción, un mamarracho, una *y*, difícil de aprehender: “las esmeraldas tienen precio *y* no tienen precio”. No se trata de momentos distintos, uno en el que la esmeralda es inalienable *y* otro en el que se convierte en mercancía; aquí el lenguaje clásico de la antropología económica no era suficiente. En este caso la *y* abre una *fisura* al interior de la cual es posible enaguarse. Cuando en medio de una transacción monetaria mi amigo Víctor Castañeda me decía “Vladimir, es que las esmeraldas no tienen precio”, estaba haciendo un mamarracho, escribiendo un garabato, creando una combinación para insertar lo extraño en lo familiar.

Nota4

El filósofo francés Roland Barthes llamó a estas presencias extrañas *punctum*.

Decía Barthes: “No soy yo quien va a buscarlo [...], es él quien sale a escena como una flecha *y* viene a punzarme. *Punctum* es pinchazo, agujerito, pequeña mancha (...); es ese azar que en la fotografía me “despunta” (pero que también me lastima, me punza)” (Barthes, 1980). ¿Es esa la misma mirada de la etnografía?

Tal vez es en ellos, en los *punctums* –ya no solo de las fotografías sino del campo *y* la escritura–, en donde están las perturbaciones *y* distracciones en las que las cosas se desvían de su curso, abriendo la experiencia a una potencial variación (Ingold, 2018, p. 75).

Nota5

Una etnografía del y

a) está atenta a las oposiciones invocadas por las personas, y evita aquellas impuestas o supuestas por el etnógrafo; b) en caso de que sean relevantes, en lugar de considerarlas como estructuras entiende que son recursos en permanente transformación; c) ante todo, es una etnografía en la que podemos ubicarnos en el terreno de la ambigüedad y las contradicciones para mostrar cómo de ellas emergen conocimientos situados.

En *Not knowing*, por ejemplo, Marisol de la Cadena (de la Cadena, 2021) nos cuenta que fue de su trabajo colaborativo con Mariano y Nazario Turpo en Perú que aprendió la importancia del “no solo...” (*not only*). Dice: “No sólo sugiere que las entidades –o incluso el orden de las cosas– también pueden ser distintas de lo que sabemos que son y de la manera como existen.

No es una fórmula para añadir posibilidades conocidas con el fin de hacer una lista de cosas, ni para denotar condiciones que se combinan para ser otra cosa (por ejemplo: no sólo negro, también blanco y, por lo tanto, mulato). Más bien, no sólo da cabida a presencias que podrían cuestionar lo que sabemos, las formas en que lo sabemos, e incluso sugerir nuestra imposibilidad de saber sin que dicha imposibilidad anule esas presencias; no sólo permite que las entidades se plieguen unas a otras y se superen mutuamente” (253).

Porque, en efecto, las esmeraldas tienen precio y no tienen precio *al mismo tiempo*. Y es justamente la extrañeza que se crea en este “al mismo tiempo”, es la indefinición de la fisura, el y propio de la alquimia, el que permite el regateo como forma económica: la compleja interacción en la que un comerciante declara un precio y luego su colega declara otro y luego alguno hace un chiste y luego el otro se ríe y luego alguno pronuncia otro precio y luego el otro cuenta una historia y... así sucesivamente hasta que surge un precio final, o hasta que cada uno sigue su camino para repetir la escena unos metros más adelante (Caraballo Acuña, 2023).

Los esmeralderos usan los y para unir cosas usualmente incompatibles y para fundar el espacio en medio, la fisura, la indefinición que vemos en las fotografías de Núñez. Allí, es posible sospechar que siempre hay algo distinto, una nueva conexión inesperada, algo que vibra e interrumpe el curso natural de las cosas⁵.

¿Qué etnografía podemos especular a partir de esta pequeña colección de palabras esmeralderas? ¿Cómo es esa etnografía a pie de página?

Hay dos cosas que siempre me han llamado la atención como docente de etnografía. La primera es la sorpresa de les estudiantes cuando les cuento chascos, achantes, errores o vergüenzas, míos y de otros colegas, durante nuestras etnografías; aquellos tantos momentos en los que somos motivos de burla; tantos otros en los que no sabemos qué hacer; en los que nos cuelgan el teléfono; en los que nos incumplen las citas; en los que nos aburrimos; en los que nos cansamos y queremos salir huyendo a otro lugar.

Contar estas historias, siempre divertidas, suele provocar dos cosas: de un lado, desarman la idea del le etnógrafo exitoso, excéntrico, que siempre cae bien, que

siempre es bien recibida, que tiene claro a qué va, qué debe decir, cómo debe preguntar, con quién debe hablar. Las mejores etnografías son justamente esas, las que ponen al frente la vulnerabilidad (cognitiva —cómo no— pero, también, corporal) de le etnógrafo (ver por ejemplo Guzmán Peñuela & Suárez Guava, 2021). Y, de otro lado, contar estas historias le hace saber a los estudiantes que sus angustias y dudas no solo no son excepcionales sino que, tal vez, es posible que hagan parte del oficio etnográfico mismo (Cinzia Greco, por ejemplo, nos invita a pensar una **etnografía autista**).

En este sentido, la segunda cosa es la fuerza etnográfica que tienen esas personas, momentos o sensaciones verdaderamente incómodas de su campo, cualquier cosa con la que no hayan sabido qué hacer pero que siga vibrando de alguna manera: las miradas indefinibles y pesadas en un territorio despejado para guerrilleros desmovilizados; el recorrido de una tubería que cuenta la historia de un barrio popular de nombre afortunado —“El garabato”—, y el borracho que yace agotado contra una tela verde que traza la frontera con un barrio de clase alta; las manos de una señora que van trazando la geografía mortuoria de un pueblo en donde “la gente se muere sin saber cuándo ni por qué”; el tic desbordado e inexplicable que ataca de repente el ojo izquierdo de una señora que, en una constelación familiar, encarna al abuelo muerto de una joven con depresión; la historia de ficción que resuelve el dilema de cómo contar violencias de género sin exponer a personas allegadas....

Estas figuras funcionan, volviendo al inicio del ensayo, como un conjuro que consiste en invocar el desconcierto (Verran, 2023) y extraerlo, palearlo y tallarlo para abrir con él una fisura desde la cual especular, desde la cual pensar lo que puede-estar, lo que anuncia su importancia desde la ausencia. Es como una enguacada —suelo decir

en las clases-: si extraen ese desconcierto de color verde, todo puede iluminarse de formas que no podían haber sido previstas: la inquietud por las miradas en el territorio despejado resuena con otras formas de mirar durante la guerra; la importancia de la tubería detona una historia contada por ella misma, por la tubería; los gestos geográficos de la señora derivan en una investigación sobre los gestos en el conflicto armado; el tic en el ojo nos impulsa a pensar en los brazos, las piernas, las miradas y los abrazos como entidades que reformulan la idea de parentesco; y la historia de ficción usada por la etnógrafa impulsa preguntas sobre las estructuras narrativas de las historias mismas sobre violencias basadas en género.

La etnografía producida por mi relación con los esmeralderos está dispuesta a pensar desde las sensaciones difíciles de definir pero que, usualmente, definen las vidas de las personas con las que trabajamos y de nosotros mismos. Es una etnografía en la que aprendemos concentrándonos en las específicas y difíciles formas de hacer de las personas y en la que, al mismo tiempo, podemos abrir el foco, distraernos de ellas, para dar saltos entre palabras, momentos, espacios, personas, apariencias, aparentemente disímiles pero resonantes. En una etnografía que emane de palabras esmeralderas como las aquí descritas, reconocemos y usamos las ambigüedades y las contradicciones, y no solo a la coherencia, como formas de conexión. Una etnografía asombrada está comprometida siempre con lo que aún-no-está, está comprometida con la permanente apertura, con la creación permanente de fisuras que sabotean los cierres y las fijaciones. Todo pareciera indicar que es de esas figuras indefinidas de donde debería emerger la teoría etnográfica. Una teoría etnográfica tal vez huidiza ante al rigor entendido como la aplicación de conceptos y técnicas modulares, y cercana más bien a la plasticidad que emerge de las singularidades sorprendidas, primero, y crea resonancias para el análisis, después.

Como sea: los archivos están también constituidos por las ausencias, los vacíos, los fallos. De ellos también está hecho este ensayo.

Etnografías sugeridas

De la nota al pie 1

Beil, K. (2022). In pursuit of the hole. Recuperado el 4 de marzo de 2024, de https://aeon.co/essays/the-history-of-holes-tells-a-story-of-power-and-potential?fbclid=IwAR3tcpiYE1Cl7SnT38E37p0LncdrZD6AQpSyl7oh2J_L6j4oRpoDJX4GEI0

Orrantia, J. (2010). “En la corriente viajan...”. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 187–206.

Peirano, M. (2021). Etnografía no es método. *Antípoda*, 1(44), 29–43.

De la nota al pie 2

Martínez Medina, S. (2021). *Anatomización. Una disección etnográfica de los cuerpos*. Bogotá: Universidad de los Andes.

van Zuylén, M. (2017). *The Plenitude of Distraction*. New York: Sequence Press.

De la nota al pie 3

Caraballo Acuña, V. (2023). Los precios de las esmeraldas colombianas. Formas parasitarias de habitar la formalización minera en Colombia. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.

Lepselter, S. (2016). *The Resonance of Unseen Things. Poetics, Power, Captivity, and UFOs in the American Uncanny*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Messeri, L. (2017). Resonant worlds: Cultivating proximal encounters in planetary science. *American Ethnologist*, 44(1), 131–142.

De las notas al pie 4 y 5

Barthes, R. (1980). *La cámara lúcida* (2016a ed.). Barcelona: Paidós.

de la Cadena, M. (2021). Not knowing. In the Presence of... En A. Ballesteros & B. Ross Winthereik (Eds.), *Experimenting with*

Ethnography. A Companion to Analysis (pp. 246–256). Durham: Duke University Press.

Ingold, T. (2018). *Llevando la vida. Antropología y educación* (2022a ed.). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Meintjes, L. (2017). *Dust of the Zulu. Gnoma aesthetic after Apartheid*. Durham y Londres: Duke University Press.

Fuentes citadas

Caraballo Acuña, V. (2022). “Como sin querer la cosa”. Insinuaciones e indeterminación en los encuentros entre esmeralderos y esmeraldas en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 235–259.

Núñez, A. (2018, marzo). Flor de Roca. *El malpensante*, (194), 62–69.

Guzmán Peñuela, L., & Suárez Guava, L. A. (2021). Acompañemos la vida en el trabajo material. Una propuesta de indagación antropológica. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 175–205.

Uribe, M. V. (1992). *Limpiar la tierra. Guerra y poder entre esmeralderos*. Bogotá: Cinep.

Verran, H. (2023). How to Use Disconcertment as Ethnographic Field Device. En *An Ethnographic Inventory. Field Devices for Anthropological Enquiry* (pp. 43–51).

Vladimir Caraballo Acuña

Inició su formación en la sociología y los estudios culturales en Colombia, y luego se fue a México a aprender antropología. Es papá de Ignacio y Matilde, tenista frustrado, caminante obsesivo y lector desordenado de literatura. Tiene un ojo vago que, relacionado con sus confusiones disciplinares, ha alimentado su interés por las paradojas y las contradicciones como formas de crear y sostener el asombro. En ese camino ha trabajado con paramilitares colombianos para entender sus ideas de orden; con procesos locales de construcción de paz para entender el papel de las ausencias en escenarios violentos; y, desde la última década, con mineros, talladores y comerciantes de esmeraldas para aprender a contradecirse. Desde hace unos años es profesor de antropología en la Universidad de Antioquia (Colombia) y editor de la *Revista Colombiana de Antropología*.



La hoyadura (2021) Celeste Medrano, Pablo Cruz & Leandro Calamante. Técnica: Fotografía sobre intervención en tierra

Relaciones trogloditas

Bitácora de una arqueología subalternizada

La punta del ovillo de este relato hace honor a la respuesta de esa supercomputadora a la que le preguntaron: ¿cómo piensan los seres humanos?, quien, tomándose su tiempo, lacónicamente respondió: “Esto me recuerda una historia...” (Bateson 1980, p. 12). Valga como comienzo y esperemos poder superar las limitaciones de un anecdotario...¹

Cuando llegué a trabajar a la puna en Catamarca, Argentina, un vaivén de situaciones inesperadas fue poniendo a prueba parte de las pocas certezas que traía. Los contrastes se impusieron en aspectos tan básicos como en el respirar, la topografía o la “velocidad” en que se iban sucediendo las cosas. Casi desapercibidamente se fue generando una nueva red de sentidos entretejida en una dinámica de relaciones, con manejos del tiempo

Ilustración 1 Fotografía de Daniel Delfino



Nota 1

Una primera versión de este texto fue presentada en el Taller Virtual *Paisajes otros y sitios interpelantes: experiencias imprevistas y relaciones desbordantes con 'lo' arqueológico*. Museo de Antropologías-IDACOR. Universidad Nacional de Córdoba. 18 abril de 2023.

Nota2

«—No hay nada malo en tener miedo. Cuando uno teme, ve las cosas en forma distinta (...)

—El miedo es el primer enemigo natural que un hombre debe derrotar en el camino del saber (...)

—Un hombre va al saber, como a la guerra: bien despierto, con miedo, con respeto y con absoluta confianza (...)

—Una vez que un hombre ha conquistado el miedo, está libre de él por el resto de su vida, porque a cambio del miedo ha adquirido la claridad: una claridad de mente que borra el miedo»

Don Juan a Carlos Castaneda.
(Castaneda, 2000, p. 14).

y los acuerdos, frecuencias y recursividades diferentes. Muchas de estas experiencias se fueron acomodando parsimoniosamente, permitiéndonos “filtrarlas” con los mejores recursos provistos en nuestra socialización disciplinar, pero otras, por el contrario, impactaron de manera explosiva, donde la imprevisión no dio respiro y nos encontró solo con lo básico, casi diría, con lo instintivo. Y en ese no haber tiempo, luego del estupor, recién entonces fuimos auxiliados por “la razón”. La incomprensión nos provocaba un sentimiento de inseguridad, la perplejidad fue abriendo una puerta al “miedo” —como diría Don Juan— *nuestro primer enemigo*².

Muchos son los momentos en los que la cuerda de la peligrosidad se fue tensado. Entonces, nos volvemos sobre lo constitutivo, cuando lo aprendido en la academia se diluye, quizás solo quedan recursos conceptuales primarios. Voy a detenerme en una situación que tuvo por destino el estrecho valle de Vicuña Pampa en el departamento Belén.

En 1992 comencé mis trabajos etno-arqueológicos en la región puneña de Laguna Blanca, enfocado en el registro de las arquitecturas circulares actuales mientras, paralelamente, me había interesado en el relevamiento de sitios con arte rupestre. Las insistentes preguntas a pobladores y pobladoras me habían llevado a encaminar las prospecciones a ciertos lugares, de los cuales Vicuña Pampa, integraba la lista. Entre los empleados de la Dirección Provincial de Ganadería, Don Gerónimo Y., era el único nacido en esa zona, por lo que, no solo compartió sus saberes acercándome ajustados detalles, sino que pronto se ofreció a guiarme hasta allí: para él, era una oportunidad para volver al *pago*, visitar su familia, ver sus cosas, y también tener días ganados en el trabajo.

En septiembre emprendimos viaje, durante las 9 horas a mula hasta la casa de su abuela, tuvimos mucho para conversar. Cuando llegamos “*pa’la oración*”, la anciana se alegró de vernos, “*sabía que veníamos*”, cuando expresó que, “*nos había soñado...*”. Su nieto hacía años no la visitaba por falta de tiempo. El lugar quedaba retirado de Laguna Blanca, un territorio donde los parajes se sucedían uno tras otro sin aguadas, sin vecinos, y entre silencios, nadie que pudiera acercarle noticia alguna. Pasamos la noche y temprano fuimos hasta la Cueva de Chuculay, una oquedad deslumbrante por sus dimensiones, y en sus paredes, mensajes petrificados resueltos a partir de líneas realizadas con pintura de distintas tonalidades de rojo componían figuras simples, mayormente abstractas, cuyas semejanzas formales me recordaban a otra cueva que había registrado en Aguas Calientes: la Cueva de la Salamanca.

Ya era el final de los trabajos de campo. El día anterior había puesto mi último rollo fotográfico en la pequeña cámara analógica —una Pentax *pocket*—. Como todos los rollos que adquiriría, este era uno de 36 fotos, y así lo “certificaba” su caja. Prontamente me preparé para fotografiarla y a poco de comenzar, cuando había tomado solo un par de imágenes externas de la cueva, la máquina automáticamente enrolló la película, como lo hacía consuetudinaria y obedientemente cuando llegaba al final. Sin entender qué sucedía abrí la tapa de la cámara, constatando que, contrariamente a lo que estaba escrito en su caja, el rollo decía 12 fotos y no 36. Resultado: un abrupto fin del viaje.

A comienzos del siguiente año volví con Don Gerónimo y con Marcos Quesada —quien entonces estaba por entrar a la Licenciatura en Arqueología. Esta vez, todo tenía que ser distinto. Llegamos a Vicuña Pampa entrada la tarde y fuimos directo a la cueva³. Afuera prendimos un fuego para

Nota 3

En 1985, cuando estudiante, había sido invitado por el Ing. Augusto Cardich a excavar la llamada *Cueva Oscura*, un apéndice de la Cueva 3, las que formaban parte de la localidad arqueológica de Los Toldos, en la Provincia de Santa Cruz. Estuvimos por más de 20 días durmiendo en la Cueva 3 y por los recuerdos de aquella experiencia pensé en lo especial que sería dormir en Chuculay.

beber algo caliente, conversamos y, caída la noche, cada cual fue eligiendo su lugar adonde dormir. Don Gerónimo nos hizo saber que él no dormiría adentro, no ahondó en más explicaciones. Marcos prefirió un espacio en mitad de la cueva. Yo, en cambio, elegí una hendidura de la porción más interna, donde el viento ya no se hacía sentir y que, de seguro, iba a ser más abrigado. Al poco tiempo de habernos dormido, desperté absolutamente mareado, con un intenso estado de apunamiento, algo que jamás me había sucedido. Lo atribuí a que, seguramente, el fuego no estaba del todo apagado, y el monóxido de carbono me había afectado.

Al otro día, con un estado de malestar que perduraba, concluimos el registro fotográfico en un rollo de diapositivas. Ya de vuelta, en la ciudad de Catamarca, fui al laboratorio fotográfico para que lo envíen a revelar en Buenos Aires. En tres semanas fui a buscar el resultado de las tomas realizadas; al verlas mi decepción fue total, 36 diapositivas en donde los personajes retratados eran solo *chivos* y *cabras*. Todavía recuerdo la impresión desagradable del formato rasgado de las pupilas de estos animales (no voy a referirme a la condición que localmente se les atribuye, solo recordar que mientras las ovejas son *señaladas* en Semana Santa —una letanía del *Cordero de Dios*—, los chivos y cabras deben ser *señalados* en Carnaval, una celebración que legitima la reversión del orden divino). Resultado: debía volver a Chuculay por tercera vez, enfrentando nuevamente las 9 horas de mula... Para este nuevo peregrinaje pensé en que sería interesante realizar también un sondeo arqueológico, además de intentar obtener aquellas ansiadas fotografías. Esta vez todo salió mediamente bien, dormimos mirando las estrellas. Y aunque el sondeo resultó estéril, volví con una veintena de fotos y un sentimiento de respeto e inquietud por aquel lugar, algo que perdura hasta el presente en cada rememoración⁴.

Nota 4

En 2003 acompañé al arqueólogo Pablo Cruz en un trabajo que implicaba una observación-participante con unas “brujas” en un barrio potosino (Bolivia) aromatizado por las coas. La oficiante de mayor edad me preguntó si había algo que debía sanar o contrarrestar, y quizás por asociación altitudinal me sobrevinieron los recuerdos de la cueva de Vicuña Pampa, y aunque todo fue muy críptico y hermético, por lo que entendí, sus gestos y acciones se acomodaron en actos sanadores hacia mi relación con Chuculay...

Me interesé por el significado del término *Chuculay*, el que pudiendo derivarse de *chuculaqui* en lengua *cunza* o *diaguita atacameña* sería traducido como “*muy luchador*” (en ese caso, aquella fue mi última batalla de corporalidades con la cueva, una batalla perdida, mientras me ilusiono pensando en que la batalla por los sentidos aun no muestra un final...). Don Gerónimo no dijo mucho, y a pesar de asumir inicialmente que la cueva tampoco tenía nada para decir, ella fue subrepticamente cobrando entidad, ejerciendo el *ser del estar-siendo* (“*kawsay*”). A pesar del silencio de Don Gerónimo, nuestras miradas “morales” respecto de la peligrosidad de la cueva, anteriormente distantes, pasaron con el tiempo a tener algún grado de acercamiento. Podría decirse que mi comportamiento troglodita necesitaba su “disciplinamiento”.



Ilustración 2 Fotografía de Daniel Delfino

Nota 5

El término “(...) derivado de *pagus*, o sea *paganus*, se aplicó en la antigua Roma al campesino, esto es, al paisano, al hombre de tierra adentro, al agricultor. Durante el gobierno de Constantino el Grande cuando se cristianiza la ciudad de Roma, los campesinos, los *pagani* todavía fieles a las divinidades politeístas, legan a la posteridad un término que a partir de ese entonces comienza a dilatar su inicial significación. En efecto, se consideraba *paganos* a quienes perseveraban en la religión de los dioses *paji*, al rendir culto a las divinidades terrígenas, maternas, lugareñas, nacidas en el neolítico” (Vidart, 2016). Así la historia romana podría acercar cierta simetría al de estos mundos coloniales andino, destacando el disciplinamiento ejercido por el estado hacia las poblaciones rurales en nombre del cristianismo y, sin embargo, a pesar del empecinamiento estatal de regular adoctrinando, en ambas situaciones habrían perdurado los cultos pre-oficiales, impugnando los designios estatales que afanosamente pretendían imponer la medida cultica de lo debido. Así, en ambos casos, las poblaciones del pago, fieles al “paganismo” abrazando el pago, siguen con sus dioses y sus ritos, ajustándolos persisten/preexisten en la idea de pertenencia a una unidad de sentido en la que su identidad se respaldaba en lo local.

Seguramente, para Don Gerónimo mis formas inconvenientes de moverme por el territorio habrían desatado respuestas consecuentes. Pienso que, a sus ojos, aquello que fue sucediendo me lo tendría merecido, no había pedido permiso, no había *corpachado*, ni cuando había llegado y tampoco cuando decidí excavar, claramente, había seguido los protocolos locales en el andar por el territorio, no había “dialogado” con la cueva: un extraño, desconociendo las reglas del *pago*⁵. No había estimado que el *pago* es, donde reposa la identidad y los “*paganos*” van expresando su ritualidad *chejche*⁶, una identidad relacional e histórica, que trasciende la representación discursiva de las experiencias, un territorio existencial de la *praxis* donde se inscriben y sintetizan las historias personales, familiares, las de la comunidad y la de seres humanos y no-humanos. Ese recorte territorial posee los detalles de aquel entorno en donde *se está nacido/a*, se ha vivido, donde nos hemos/nos han criado, donde hemos aprendido a movernos, a sobrevivir, donde está/estaba nuestra casa, lugar de compadres y comadres, de nuestros pares productivos, constituyendo y reafirmando nuestra identidad, abrigada al calor de nuestro lugar de pertenencia. El pago es el territorio del arraigo; *estar* lejos, el estar “*ausente*” es el desarraigo, privado de la raíz que nos afirma al suelo...

Sentimos que el *pago* nos provee, nos sostiene, protege y nos cubre, es multiforme y nos conforma contextualmente, en presentaciones versátiles que no se apartan de la reafirmación del *estar-siendo*. Habitar el *pago* consiste, por tanto, en experimentar prácticas, saberes y habilidades “ancestrales”, es decir transmitidas por *los abuelos*, *los abuelos de antes*, y rubricadas por *los antiguos* (Delfino et al. 2019) que se vigorizan en la ancestría, produciendo una red abigarrada de relaciones sobre un caleidoscopio de sitios, lugares y entidades que pueblan la Puna. Claramente el pago es el territorio donde tienen



Ilustración 3 Fotografía de Daniel Delfino

Nota 6

chejeche

Este vocablo recuerda, sin dudas, la noción aymara de “*ch'ixi*”, discutida por Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2011). Pero dada la predominancia quichuizante en la lingüística regional de Laguna Blanca, prefiero anotar como “*chesche*” o “*chejeche*”, para referirnos a aquél proceso de mestizaje lingüístico y cultural que sintetiza y recapitula un espacio social de interacción donde se fueron inscribiendo los conflictos originados por la violencia colonial dando lugar a síntesis inesperadas del choque lingüístico. El sentido del concepto “*chesche*”—debo reconocer—, fue difícil de aprehender... La primera vez que me lo hicieron notar, lo refirieron particularmente a la coloración del pelaje de una mula.

Quizás por la distancia a la que me encontraba de ese animal, y por la poca experiencia sobre la formación de los pelajes, anoté en el cuaderno: “gris”. Con la ayuda de otros/as lagunistas/as, posteriormente dimensioné el error en el que había incurrido: *chesche* no alude al color gris, sino que refiere a la coexistencia de fibras negras y blancas, un resultado que en un estado presente contiene la resultante del paso del tiempo. Es decir, la existencia simultánea de fibras negras y blancas, en efecto, el resultado “histórico” producido por el envejecimiento. Esta coexistencia diferenciada presenta una naturaleza diferente, donde el proceso de transformación no enmascara el estado anterior, no genera un híbrido, basta con acercarse y escudriñar con los dedos en el pelaje del animal y allí aparecerán, en distintas proporciones, las fibras oscuras (las que estaban primero), entre las blancas que fueron formándose por el envejecimiento.

lugar los “pagos”, en el sentido de “huarcos”, es decir, de bienes entregados en acuerdos de reciprocidad (v.g. como la entrega o retribución en lana que se efectúa a cambio del trabajo de hilado). Pero es especialmente en el pago donde deben realizarse los *pagos* u *obligos* a la tierra, respetando la palabra empeñada, en la cita ritual de cada año para los 1° de agosto con *corpachadas* a la *Pachamama*: donde cada persona debe materializar su “*obliga*” respondiendo a su promesa. El *pago* finalmente se impone, y siempre *obliga*...

Pero, ¿y si no somos del *pago*, también *estaremos obligados*? Si bien ya había “*corpachado*” en otras oportunidades, es decir había realizado rituales de ofrecimiento de ciertas “cosas” que tienen mucho de seducción y poco de repugnancia (cf. Fernández Juárez, 1997) como *coca* y alcohol en *apachetas*, en las *señaladas*, y también antes de beber una bebida alcohólica había invitado a la tierra, podría decirse que lo realicé por imitación, todavía mis gestos ritualizados no superaban la mezcla de genuino respeto, con algo de aquello del que, *donde fueres has lo que vieres*, y otro poco del interculturalismo disciplinar que se terminó inscribiendo como la ética del *relativismo cultural*.

Claramente había subestimado la peligrosidad de la cueva, ese vacío (con)tenía su agencialidad, ese era un espacio en el que pasaban o podían pasar cosas que de algún modo una *corpachada*, quizás, tendría que neutralizar, prevenir u ordenar. La idea de “cosas” —presumo— podría resultar equivalente al concepto aymara de *costumbre*, expresada como “*Uk’amäpi o uk’amawa*, así es, o, así nomás es pues” (San Martín M., 1997, p. 27), transmitida como saber por abuelos, heredando el de los abuelos de antes y antiguos, centrando su licitud en validaciones intergeneracionales, mientras se prescinde de otras formas de certidumbre (v.g. como, por ejemplo, una ontología cartesiana dependiente del pensamiento individual).

Nota 7

Según Gonçález Holguín (2007 [1608], p.84), “**Chhallani**. Regar menudo, o rociar o asperjar”. Según Antonio Ricardo (1586), “**Challani**, regar la *cafa*, o rociar, o *asperjar*”. Según Bertonio (1879 [1612], p.75), “**Challatha**; rociar, *asperjar*”. Término que podría ajustarse mejor a rituales sobre las apachetas.

Luego de aquella experiencia, las *corpachadas* fueron adquiriendo otra pesadez, tuve que volver a buscar su sentido, seguramente me había perdido algo de su eficacia simbólica. Así fui recomponiendo las prácticas volviéndolas actos de una gravedad adicional, mientras, paralelamente, buscaba en las etimologías pistas de esos significados. Aunque en otras geografías del *Ande* a ellas las refieren como “*challas*”, que *sensu stricto* quedarían asociadas con la acción de asperjar, de salpicar, en la región de Laguna Blanca la cuestión gira en torno del valor de la *corpachada*⁸, es decir, de la hospitalidad y del convidar. Verbo que, además, deriva del latín *invitāre*, invitar).

Nota 8

Según Santo Tomás (2012, p.31) la traducción de “*corpachac*” es “combidador”, mientras que para Gonçález Holguín (2007 [1608], p.73), los términos quechua “*ccorpachak*” o “*ccorpayoc*” son traducidos como “el que tiene huéspedes”.

Por su parte Bertonio (1879 [1612], p. 53), indica que en aimara el término “*corpachatha*” debería entenderse como “*hospedar*”, mientras “*corpachafitha*” lo traduce como “dar de comer haciendo banquete para los combidados”.

Ilustración 4 Fotografía de Daniel Delfino



Para pensar parte de estos sentidos traeré aspectos del modo particular en que son realizadas las *corpachadas* previamente al inicio de las asambleas de la Unión de Pueblos

de la Nación Diaguita de Belén y Tinogasta, en Catamarca. De manera prescriptiva, quien *corpacha* en primer término en el pozo excavado frente a la *apacheta* comunitaria, es la máxima autoridad de la comunidad anfitriona, seguidamente es quien invita a las autoridades de las demás comunidades intervinientes a hacer lo propio con el ritual. Esta invitación es tomada con respeto y, en todos los casos, quienes no son miembros de la comunidad anfitriona solicitan/deben solicitar *permiso/permisio* para realizarla, es decir para comunicarse desde ese lugar con la *Pachamama* a través de los actos ofrendatorios. Un *permiso* cuyo carácter resulta semejante a cuando se manifiesta la voluntad de entrar a casa de otra persona, o cuando llega alguien montado en animal y para poder poner pie en tierra pide permiso “*pa’apearse*”.

Así mientras frente a la afirmación de que la tierra es omnipresente, lo cierto es que ese pozo de *corpachada*, como portal de comunicación con la *Pachamama* resulta propio de cada comunidad, incluso de acuerdo a la escala, propio de cada familia, reporta una relación de posesión mediada por su valor de uso, invitándonos a repensar la relación entre universal y particular en la manera en que es vivida la relación con la divinidad.

Ahora bien, recuperando el sentido del término “*ccorpachak*” de González Holguín (2007 [1608], p. 339) como “*huésped que hospeda*”, podría derivarse la pregunta ¿quién hospedaría a quién? En las *corpachadas* descritas como rituales de reciprocidad, se expresa una dialéctica fundada en la relación entre hospedaje y convite. Mientras el significado de huésped refiere a una “*persona alojada en casa ajena*” por cuanto, cuando llegamos de invitados a casa de alguien es de buen convidado retribuir el gesto de sabernos invitados trayendo presentes. Claramente para los escribas de Indias se trataba de una casa ajena y para nosotros, también se trata, pero no parece pertinente que

dicho sentido sea aplicado a quienes fundan sus reclamos territoriales en términos de ancestralidad. Aunque lo precedente pueda recordar a aquella distinción entre posesión y propiedad de la tierra del derecho positivo, parece más ajustado pensar que el problema se afine sobre quién realmente tiene la potestad para detentar el derecho de uso de la tierra.

La relación entre convidar y hospedar relativa a *Pachamama*, podría tener trascendencia en momentos en los que se están dirimiendo los reclamos territoriales de varias de las 8 comunidades indígenas en la región de Laguna Blanca. En estos contextos, ciertas relaciones se expresan en tanto ***rituales de intensificación***, que tienden a reducir la incertidumbre respecto del futuro al pautar en etapas la circularidad del propio tiempo, reforzando los sentidos de pertenencia comunitaria (Delfino, 2020). De este modo, mediados por la *Pachamama*, se van activando lazos de cohesión social, especialmente en momentos en los que las comunidades se están consolidando, o se hallan ante situaciones amenazantes y pasibles de provocar una disgregación comunitaria. Ello invita a pensar en algunas complejidades de los significados de la *corpachada*, el que creemos va afianzando sentidos renovados al calor de los embates por la defensa de la tierra en la región.

El contexto de consumación vertiginosa de los procesos de re-etnización como modo de re-territorialización y de organización indígena, se activa tras los objetivos de validación de sus derechos territoriales fundados en argumentos de ancestralidad, reavivándose los combates (en el sentido de Febvre, 1982) por ganar el espacio público a través del ritualismo comunitario.

Una *corpachada* como la acaecida en la asamblea que tuvo lugar el 1º de abril de 2023 en la Comunidad Indígena de Quinmivil, así parece mostrarlo: 3 comunidades, 3

cacicas de rodillas frente al pozo de la *corpachada*, frente a la *apacheta*, pidiendo por el agua, por la templanza de carácter, por la unión, por la salud, por la sabiduría de los hermanos, por el fortalecimiento de la organización indígena, por el cuidado de la tierra. Pidiendo con emoción, y dando en cada pedido, *coca*, agua, alcohol y las mejores comidas. Dar y pedir en un mismo acto. Una dialéctica entre convidados y huéspedes, huéspedes que hospedan. Un pedido que tiene por protagonistas a mujeres que, arrodilladas ante ese portal, el pozo de la *corpachada*, están en pie de lucha, oponiéndose a los caciques pro-mineros de la puna. En un inter-juego dialéctico entre asambleas y *corpachadas*, entre política y ritualidades, se van sellando los acuerdos, vertebrando prácticas de resistencia con las que se enfrenta el embate de empresas mineras asociadas a los terratenientes, empresas rubricadas por el poder ejecutivo provincial, sostenidas por el accionar parcial del poder judicial, confrontando incluso el discurso oficial trazado en las escuelas públicas desde el Ministerio de Educación de Catamarca.

Mucho se ha especulado sobre las cuevas, y mucho se ha escrito sobre su condición de espacios ocultos, presentándolas como portales de comunicación entre mundos afianzados en una *andinización* que las presenta como accesos privilegiados a algún plano del *ukupacha*, el mundo de abajo o de adentro (Cruz 2005). Mientras las libaciones al Tío en las galerías de una mina quedan depositadas a suspies, diríamos expuestas, reafirmando que se *está adentro*, en cuevas como la de Chuculay, se *corpacha* habilitando un portal de comunicación, un *estar* aquí-ahora en una parte del cosmos tenida por exterior, quedando inexorablemente afuera. La potencialidad ontológica de las cuevas como portales de comunicación entre mundos,

sigue movilizando ribetes gnoseológicos, una potencialidad que habilita otras claves éticas para comenzar a superar las limitaciones del desleído relativismo cultural.

Frente a la perplejidad provocada por las experiencias de aquella cueva que de algún modo muestra nuestra vulnerabilidad, nos sobrevienen rápidamente “razones”, un intento tranquilizador por el que caemos en negaciones sostenidas por inmediatas hipótesis *ad-hoc* de corte fiscalista y operadas por lógicas racionales buscando reconvertir posibles sentimientos incómodos propios de la incompreensión (¿formas sutiles de la neurosis?). En contraposición, si nos permitiésemos convivir con esa incomodidad podríamos preguntarnos ¿qué es lo que podemos/tendremos que aprender de estas cuevas, de estos espacios y situaciones?

Es difícil encontrar los ámbitos en los que esta clase de experiencias puedan ser objeto de reflexión, y que dejen de permanecer excluidas o lateralizadas, reducidas al plano de anécdotas bastardas (asumiendo el divorcio de que ellas forman parte exclusiva de vivencias constitutivas de las comunidades indígenas en donde trabajamos negando la afección que pueden provocarnos). Aludir estas entrañas exige una cuota de “animarse” a verbalizar, a compartir dudas, venciendo el temor al ridículo, quizás ese “animarse”, es el precio por recuperar el “*anīma*” (el *alma*), un comienzo de cura para el *susto* o el *mal aire* insuflado por prácticas hasta ahora consuetudinariamente instituidas a través de ciertos códigos del *deber-ser* científico dominante...

A modo de corolario, diremos que seguramente este ensayo de opinión en tanto *traducción*, no pueda apartarse demasiado de la trampa etnocéntrica del *traicionar* la multiplicidad de los sentidos locales, vaya en ello, como dice Latour (2014, p. 47), puede que “*no solamente esté en riesgo la cultura, sino también que esté en juego el cosmos*”.



Bibliografía

- Bateson, Gregory (1980). *Espíritu y Naturaleza*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Bertonio, Ludovico (1879 [1612]). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Publicado de nuevo por Julio Platzmann. Parte Segunda. Edición facsimilar. B.G. Teubner. Leipzig.
- Castaneda, Carlos (2000). *Las Enseñanzas de Don Juan: Una forma Yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular. México.
- Chapple, Eliot Dismore y Coon, Carleton Stevens (1942). *Principles of Anthropology*. Henry Holt and Company. New York.
- Cruz, Pablo (2005). “El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina y Potosí Bolivia)”. En: *Boletín SIARB*. N°19. Pp. 38-48. La Paz. <http://siarb-bolivia.org/wp-content/uploads/2019/08/bol19c.pdf>
- Delfino, Daniel D. (1995). “Mensajes petrificados para la arqueología del presente eterno y la premisa de la Capilla Sixtina (Jurisdicción de Aguas Calientes, Dpto. Belén. Catamarca)”. En: *Shincal*. N°4. Pp. 67-93. EDA-UNCA. San Fernando del Valle de Catamarca.
- Delfino, Daniel D. (2020). “Resistentes mundos puneños: la ritualidad en los procesos de re-etnización de Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca)”. En: *Revista Chilena de Antropología*. N°42. Pp. 218-236. Santiago de Chile. <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/60491>
- Delfino, Daniel D.; Andrés Barale, Gustavo Pisani, Sabine Dupuy, R. Alejandro Díaz, Valeria E. Espiro, Luciana Moreyra, Lucas Roca, Cecilia Cuello Bulacio, Muriel Morales, Paola Vargas, Pamela Villagra y Cristian González (2019). “Memoria y temporalidad de los territorios indígenas en Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca)”. En: *Libro de Resúmenes XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina: 50 años de Arqueologías*, pp. 1626-1630. Córdoba.
- Febvre, Lucien (1982). *Combates por la Historia*. Editorial Ariel. Barcelona.
- Fernández Juárez, Gerardo (1997). *Entre la Repugnancia y la Seducción. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. Cuzco.
- González de Holguín, Diego (2007 [1608]). “Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada lengua Quechua, o del Inca”.

Edición: Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv Llamada Lengua Qquichua, o del Inca. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software.

Latour, Bruno (2014). “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”. En: Revista *Pléyade*. N°14, pp. 43-59.

Ricardo, Antonio (1586). Vocabulario y Phrasis de la Lengva General, de los Indios del Peru, llamada Quichua. <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4205294>

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). “Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. En: *Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, pp. 53-76. Tinta Limón. Buenos Aires.

San Martín M., Juan (1997). *UK’AMÄPI. En la Búsqueda del Enfoque para el Desarrollo Rural Autosostenible*. AGRUCO. La Paz.

Santo Tomás, Domingo de (2012 [1560]). *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid.

Vidart, Daniel (2016). “Los caminos de la identidad. Del pago”. Revista *Relaciones* online. Serie: La Singularización (XI). http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0308/del_pago.htm

Daniel Delfino

Se desempeña como docente-investigador de la Universidad Nacional de Catamarca en las carreras de licenciaturas en Arqueología y Patrimonio Cultural, y como director del Instituto Interdisciplinario Puneño. Trabaja desde comienzos de los 90 en la región de Laguna Blanca, Catamarca. Inicialmente sus investigaciones se enfocaron en el conocimiento de las sociedades agrícolas puneñas y de sus espacios de vivienda desde una perspectiva etnoarqueológica.

Simultáneamente abordó un estudio de prospección y relevamiento territorial con vista a entender sociedades sedentarias caracterizadas como partícipes de un modo de vida comunitario agro-céntrico, avanzando en el conocimiento de sus particularidades domésticas y relaciones territoriales regionales. Desde 2015 todo esto se vio notoriamente potenciado a partir de los relevamientos territoriales realizados articuladamente junto a seis comunidades indígenas diaguitas. Simultáneamente, a partir de la creación del Museo Integral de Laguna Blanca en 1997, impulsa un diálogo sostenido con las poblaciones campesinas e indígenas puneñas desde sus saberes locales.



Fotografía de Celeste Medrano (2024) *Doméstica de mundxs.*
Técnica: Témpera, acrílico y marcadores sobre cartón

¿Cómo abordar la comida y el comer?

Una invitación a involucrarnos y prestar atención

Seguramente, quienes se dedican al estudio de la comida y de la práctica del comer en sociedades occidentales estarían de acuerdo conmigo en decir que la alimentación y la comida de los grupos con los que trabajamos son tan controversiales como desafiantes. Ahondando en su estudio, se puede descubrir un mundo repetitivo y dinámico a la vez, efímero pero perdurable en el tiempo, tan diverso y, simultáneamente, tan compartido.

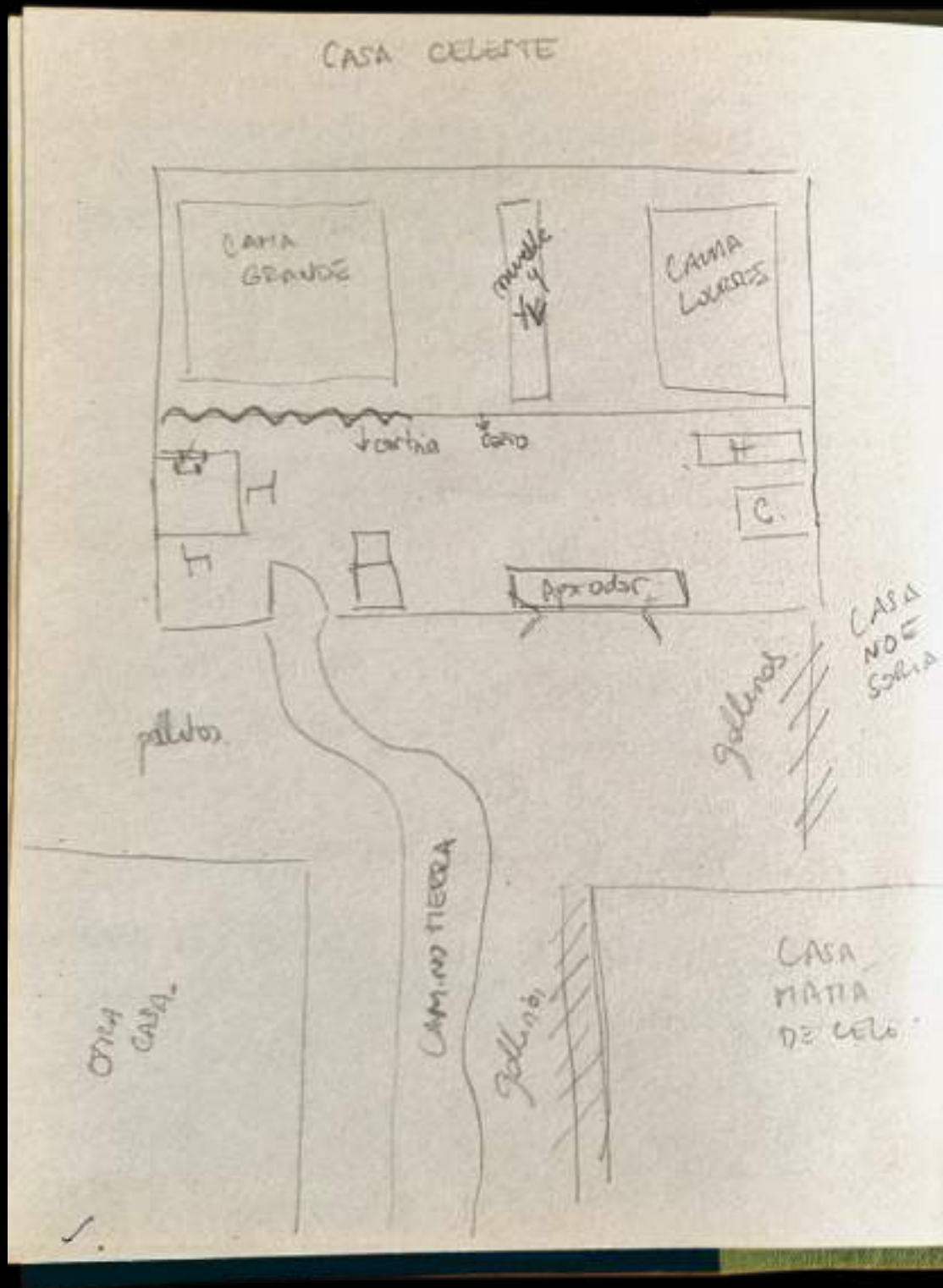
Si, como dice Lévi-Strauss (1997 [1962]), la antropología se interesa por todo aquello que generalmente las sociedades no tienen interés en dejar registrado en una piedra o en un papel, mi ejercicio como nutricionista no estaba muy alejado de aquel espíritu que motiva el trabajo del etnógrafo. En este sentido, una práctica tan cotidiana y sin necesidad de quedar registrada, como es la de resolver la comida del día, era indagada e inventariada de manera recurrente en mi desempeño profesional.

Este texto se compone de fragmentos de mi trabajo como nutricionista y etnógrafa, junto a tres familias de El Chingolo 3, un barrio ciudad¹ de Córdoba Capital, que luego devino como producto tesis para obtener mi título de magíster de Antropología.

Nota 1

Los barrios-ciudad son enclaves habitacionales que fueron construidos para trasladar y relocalizar a los cordobeses ubicados en villas y asentamientos en el centro y barrios periféricos de la ciudad. Esta reorganización espacial tuvo lugar en el marco del programa habitacional denominado "Mi casa, mi vida", desarrollado entre los años 2004 y 2008 durante la gobernación de José Manuel de la Sota en la provincia de Córdoba (Argentina).

Ilustración 1 Libreta de campo. Fotografía de Erica Martinich



Venta de todo modo y se que don Chuyonelo

Miercoles 19/2/19 - Cosa de Celeste

Llego a las 11 menos cuarenta y estoban Cele, Ericka y Mara en el patio tomando mates. Al rato con Nadia, Sabrina y Karil que habian ido a comprar las cosas para hacer los inopis vino Susano desde su casa a ver que haciamos y nos saludaron. Chorkamos un rato del clima lindo que estaba haciendo. Los pises estoban abri en la casa de Susano terminando la habitacion que habian construido. Estoba corriendo, pero que estoban revoliendo las paredes. Estuvimos un rato sentados abri en el patio, tambien con gata y gallinas por todas partes. Nadie cuenta lo que cosas que compraron: bolsa con 4 kilos de papa, un kg de harina leitaria, tomates que hacer una vacueta y juntar mas dinero para comprar porque un se habian sumado persona y Susano decia que no alcanzaria. Se di un 700 pesos y dijo que como ella lo la codete se fue abri con el vuelto. Estuvimos un rato un ratito calculando que comprar y cuanto cantidad

En los inicios de mi trabajo de campo, debido a mi experiencia como profesional de la salud, supuse que acercarme al conocimiento de las prácticas alimentarias de estas familias no sería una tarea difícil. Sin embargo, surgieron dificultades para recopilar los temas que de antemano quería indagar. El tiempo —y mi intuición y afecto— me fueron revelando que tenía que dejar de insistir en hacer preguntas en torno al comer y centrar la atención en establecer relaciones sociales con mis interlocutores, sabiendo que —al decir de Guber (2017)— no solo hay que “estar allí” (como una cuestión de espacio), sino que además hay que “estar” (también como una cuestión de tiempo cronológico y humano) para conocer a la gente.

Con el avance de mi trabajo (mediante un proceso de escritura-lectura-conversaciones) fui comprendiendo que la repetición de las actividades acotadas al ámbito doméstico y familiar era en realidad una dimensión etnográfica de mi condición del ‘estar allí’. Afectada con lo que del campo emergía, decidí —guiada bajo la perspectiva o “punto de vista vivencial” propuesto por Julieta Quirós (2014)— atender a los modos y las posibilidades en que las familias hacen, crean y producen la comida y el comer en la cotidianidad en el barrio El Chingolo 3. Digamos que, cada vez que emprendía el viaje hacia el barrio, yo iba preocupada por abordar cómo se hacía (o no) la comida y en qué términos; sin embargo, fue por medio de la etnografía y la condición para estar allí, que hallé aquello que no buscaba: ‘la familia’.

Nota2

En este sentido me refiero a nociones o conceptos como estrategias alimentarias de supervivencia o estrategias domésticas de consumo o las llamadas estrategias familiares de vida.

Brevemente, podría decirse que, cuando los estudios sociales abordan las prácticas alimentarias, suelen analizarlas en términos de aquello que los grupos familiares hacen y ello se pone en relación con el contexto social, económico, político y cultural. Es decir, se parte de

las concepciones de unidad familiar o unidad doméstica para explicar la participación que tienen las personas en el conjunto de actividades ligadas al mantenimiento del grupo, como ser la comida, la salud, la limpieza, el cuidado, entre otras, y el contexto en el que las desarrollan. En otras palabras, se asume que los integrantes de una familia se vinculan y organizan al interior y por fuera de ella con el propósito de realizar actividades vinculadas con el mantenimiento cotidiano y la reproducción generacional de sus miembros. Particularmente, en lo que concierne a los grupos pertenecientes a los sectores en situación de pobreza, como sería el caso de las familias de El Chingolo 3, las ciencias sociales, han puesto el foco en cómo las personas (y las familias) logran reproducirse social y biológicamente ante un sistema capitalista que impone restricciones de todo tipo. Por tanto, centran la atención en el conjunto de acciones orientadas a lograr la concreción o resolución del comer diario y comprender las prácticas y los significados de la comida en esos contextos².

De alguna manera, lo que sucede en los estudios con perspectivas poco etnográficas, es que cuando se piensa y considera a la familia como un grupo de personas que se relacionan entre sí para llevar adelante la alimentación diaria, lo que subyace es una concepción que lxs investigadorxs suponen tanto conocer como compartir con sus interlocutores. Se asume lo que es y no es una familia y que la familia es quien se ocupa del comer diario, por lo que se centran en rastrear cómo se resuelve y mediante qué, dónde, cuándo y con quienes.

En mi exploración etnográfica inicial, podía percibir relaciones entre aquello que en el barrio se referenciaba como 'comida' y como 'familia'; y entre ambas dimensiones existían vínculos. Sin embargo, la experiencia etnográfica me llevó a no asumir de manera automática estas relaciones. En vez de abordar la alimentación de personas

vinculadas por relaciones de consanguinidad o afinidad (que previamente identificaríamos como “alimentación familiar”), decidí desplazar la mirada a las propias prácticas de cocina y alimentación para desde allí rastrear las fuerzas y relaciones puestas en juego e intentar comprender cuáles de ellas fabricaban aquello que en el barrio llamaban ‘familia’.

De esta manera, acompañar el cómo estas personas hacen la comida me enseñaba que la familia no era un producto que existe per se, sino algo que se desenvuelve y se está produciendo mientras las personas viven su cotidianidad y hacen su comida.

‘Hacer la comida’ es la manera que encontré para nombrar todas aquellas actividades que las familias despliegan con el fin de organizar y producir la comida, pero también para otras cosas más. Entonces, la comida ya no era un producto, idea o representación, sino el conjunto de fuerzas y relaciones entre las personas, las cosas y los alimentos que emergen del hacer mismo. Es decir, la comida se convierte en un asunto relacional y es necesario atender a esas relaciones para poder decir algo sobre ella. Es por ello que al rastrear y etnografiar el ‘hacer la comida’, nos encontramos con que no puede ser desligado de la acción de ‘hacer la familia’.

Para explicitar mejor esto recupero un fragmento etnográfico del año 2019, transcripción de mis libretas de campo, sobre la vida social de estas familias.

Habíamos acordado con Celeste juntarnos a comer ñoquis caseros que sabe preparar su mamá Clara. Para ese momento, ya sentía la confianza suficiente como para adentrarme en el pasillo golpeando las manos y anunciar mi llegada. Llegar a la casa de Celeste es encontrarse con mucho movimiento, siempre hay movimiento,

tanto al frente de la casa como al fondo. Ese espacio de uso común se ubica en frente de la vivienda de Celeste y es una parte del patio trasero de su mamá y de su hermana; es el espacio en el que transcurrieron charlas, encuentros y se compartieron mates y comidas con esta familia. Estar allí me obligó a interactuar y conocer a otros miembros del entorno familiar, ya sea porque cada vez que me anunciaba en la vereda al llegar, me recibía alguien diferente o porque la vivienda de Clara, y, por extensión el patio que comparte con sus dos hijas, es el lugar que está disponible para caer sin que haya algún motivo en particular. Es decir, las personas llegan, se acercan, se quedan solo un rato y luego se van, otras se quedan en el lugar para compartir la actividad que se está desarrollando mientras temas de conversación diversos y otros haceres cobran entidad.

Aquella mañana estaban sentadas al final del patio Celeste, su hermana Erika y su concuñada, Mara. El mate y la pava dispuestos sobre una mesita improvisada con un cajón de envases de Coca-Cola daban indicios de aquellos primeros mates de la mañana. Erika le pide a Celeste unos saquitos de té para prepararles el desayuno a sus hijxs, que estaban dando vuelta y jugando en el patio, mientras alza al bebé, que gateaba a nuestro para amamantarlo.

A los pocos minutos, Celeste y su hermana intercambian algunos audios —que escuchaban en altavoz— con Jonny, su sobrino que vive en barrio Juan Pablo II. El tema de conversación era el precio de las alitas de pollo para preparar la salsa para los ñoquis; podía conseguir por aquellos lados 3 kilos a 300 pesos. La pareja del sobrino, Carla, gritaba en el fondo que quería pata muslo, que, si compraban alita, ella no comía. Celeste le responde con prepotencia: ¡que te hacés la fifí, si comes hígado siempre!, y de acuerdo con su hermana, decide encargarle alitas.

En ese momento, me doy cuenta de que no seríamos solo nosotras cuatro, sino que se sumarían más integrantes, porque para Celeste hay una sola manera de realizar una comida y esa es en familia y, particularmente, su familia extensa, que incluye a sus hijas y su esposo, pero también a su mamá y a sus hermanxs junto con sus respectivas familias (maridos, esposas e hijxs).

Eran eso de las 12 del mediodía y hasta que llegaron lxs familiares ni habíamos empezado a armar. Personas van entrando desde el pasillo, niñxs corren, las tías alzan y besan a sus sobrinxs, saludos y cruces de diversos temas generan bullicio entre quienes nos encontramos en el patio. De a poco se desplazan otros movimientos y circulación de gente que propicia un clima que indica que finaliza el tiempo de matear para empezar a cocinar.

Llegó el sobrino de Celeste con su pareja Carla y su beba, traía la bolsa de alitas en la mano, y una de sus hermanas gritó, desde otro lugar de la casa, que hay que comprar las verduras porque los 4 kilos de papas y el kilo de harina Letizia —que trajo Nadia por encargo— indican que ya no alcanza para la cantidad de personas que se fueron sumando. Se decide hacer una colecta de dinero y aportamos 100 pesos cada unx. Se habrán juntado unos 700 pesos entre lxs que estábamos en la casa y algunos de sus hermanos que estaban revocando las paredes de la nueva habitación construida en la casa de Clara. Se genera una discusión sobre a qué negocio ir a comprar, cuál es más barato y conviene más. Nadia decía que en lo de Priscila vendían 2 kilos de alitas a 100 pesos o bien salía 65 pesos cada uno. Aumentó el kilo de papa a 45 pesos, aclaró Débora. El paquete de harina costaba 40 pesos. Algunos decían que era más barata la verdulería de la ruta que la que está a una cuadra. Por mi parte me ofrecí a ir con Celeste hasta la ruta. Fuimos y compramos. Al volver ya estaban preparando los utensilios necesarios para empezar a cocinar. Tres de nosotras nos pusimos a pelar las papas, Clara sacaba con recaudo aquellas partes negras y feas y las iba colocando en una ensaladera verde de plástico con agua para terminar de lavarlas bien. Celeste le pidió ayuda a una de las sobrinas para traer la tabla de cortar, se largó una carcajada y me dijo irónicamente: ¡es tan grande! La tabla era una tablita de plástico muy pequeña. Su hermana, Débora, que vive en la casa de adelante, va a su casa a buscar otra para hacer más rápido y empezar a picar la cebolla para la salsa. Mientras tanto se hablaba sobre dónde se iban a cocinar las papas y quiénes tenían ollas grandes. Una tanda de papas se cocinó en la casa de Celeste, otra en la de su hermana Débora y otra, en la de su mamá Clara.

La receta de los ñoquis es de Clara y se hace según su experiencia. Más tarde llega Fabiana con sus hijxs. Otra vez, la cantidad que se había comprado al principio, ya no alcanzaría para todxs los que éramos para ese entonces —unas veinte personas—, por lo que alguien tuvo que ir hasta la verdulería de la vuelta para comprar 2 kilos más de papas. Los ingredientes de la preparación se van comprando a medida que se necesitan y a medida que se van agregando comensales; así sucedió aquel día con el pan, la gaseosa, el vino o las papas y la harina que faltaba.

Ahora, tocaba trozar las alitas de pollo y, como el cuchillo no cortaba bien, Clara lo afiló contra una de las paredes de cemento que estaba en construcción. Diego ayudó a su mamá con esta tarea. En su casa, Débora buscó dos tablas más para empezar con los ingredientes de la salsa: las alitas de pollo trozadas con piel, un tomate y medio, una zanahoria rallada, 3 cajitas de puré de tomate y condimentos. Yo me pongo a pelar, lavar y cortar la cebolla junto con Roxana, la hermana mayor de Celeste que vino desde otro barrio. Débora me empezó a contar que colocan en una olla todos esos ingredientes juntos y, luego, los dejan cocinar al fuego. Esta vez, tuvimos que cocinar en dos ollas, una en la casa de Clara y la otra en la de Débora. Ella es quien da órdenes con firmeza sobre cuál es el paso siguiente: hay que colar las papas, buscar el pisa-papa, traer más cuchillos, trasladar la mesa de lugar, etc.

En encuentros como este, la mayoría de lxs concurrentes están involucrados en el cocinar, las voces se cruzan porque varios opinan y sugieren cómo hacer o cómo lo harían y dan algunas indicaciones. Era momento de colar las papas, me especificaron que no hay que dejarlas que se cocinen de más. Adentro, Celeste le pidió a su pareja que las cuele, para lo que usa un colador que estaba sobre uno de los baldes de pintura que usan para buscar agua limpia, ya que en su casa no tienen bacha ni conexión de agua de red. Una vez coladas, las colocan en un bol grande metálico, y Celeste manda a su hija a preguntarle a su abuela qué huevos usar. Al rato, se acercó con los huevos de sus gallinas, rompió tres sobre las papas y pude ver que eran bien anaranjados. Le pone mucha sal porque si no, no tiene gusto. Empezó a revolver y mezclar con un tenedor, mezcló y volvió a echar sal y aceite.

Luego, le espolvoreó harina de a poco mientras mezclaba y amasaba insertando los dedos en la masa como cuando prepara tortillas.

Para ese momento, ya lxs niñxs correteaban por todos lados, jugaban, recibían algún reto por golpear con la pelota a quienes estaban cerca o, en filita, pedían para comer los tomates que estaban recién picados. Celeste los sala y se los da. ¡Están muy amargos!, me dice. Jonny sale de adentro de la casa protestando y sacudiendo la caja de jugo Ades, porque Sergio le había tomado el jugo que dejó la noche anterior para su beba. Carla empieza a contarnos que es mejor el Ades o el Gatorade que el Baggio, como justificando por qué le da eso. Su tía, Erika, le quiere vender las leches que había retirado en la escuela, pero Jonny se negó diciendo que su hija no toma ese producto, a lo que Carla agrega que el médico le indicó que tiene que tomar la leche Sancor Bebé 1. En ese momento, se generó un intercambio entre Erika, el sobrino y su pareja sobre lo que come su hija que duró apenas unos minutos, pero que no pasó desapercibido. Carla manifestó que quiere darle de comer a partir de los cuatro meses, porque quiere que sea más grandecita. A lo que Erika le responde: Los chicos toman lo que le das —le dice con un tono un poco despótico—. Veo que Jonny vuelve del auto con la caja rosa de Sancor Bebé 1 y se pone a preparar la mamadera para la niña.

Nos trasladamos al frente de la casa de Clara para poder desplegar la mesa más grande y anexar otra más. Allí, el espacio disponible tiene piso de cemento —porque es la parte delantera de la vivienda— y, por lo tanto, nos permite disponernos con mayor comodidad. Además, por otra parte, había que ir cortando la masa en forma de ñoquis y cocinarlos a medida que estaban listos. Clara sugirió que alguien ponga a hervir el agua, pero nadie lo hizo. Lo repitió dos o tres veces. Nadie escucha lo que digo, dijo con una voz tan suave y con la tranquilidad que la caracteriza que apenas la pude oír. Mientras tanto, Nadia va y viene, se ocupa de que su sobrina coma algo y se vista porque se hace la hora para llevarla a la Sala Cuna. Los gritos de lxs niñxs, las conversaciones cruzadas y otros ruidos se escucharon durante el transcurso de la jornada, lo cual es propio de las reuniones de esta familia por la cantidad que son. Desde

afuera vi que Clara en la cocina llenaba la pava para calentar el agua y lavaba la olla grande donde colocaría los ñoquis a cocinar.

La técnica de cortado y armado de los ñoquis no es tarea sencilla si no se tiene práctica. La masa se desarma porque en relación a la cantidad de papa lleva poca harina; era importante que todas cortáramos del mismo tamaño los trocitos para que se cocinen al mismo tiempo. Te conviene agregar al final la harina para que no se peguen, me aclaró Débora, mientras me explicaba cuánta harina tenía que poner para hacer la tira más fina y que no me queden de un tamaño muy grande en relación a los de ella. Éramos cuatro personas —Celeste, Débora, Clara y yo— alrededor de la mesa, paradas, ocupando nuestra atención en que tanto el grosor como el tamaño de los ñoquis que cada una armaba sean similares. En ese momento, Ariel trajo el tablón desde el patio y lo colocó sobre los caballetes que teníamos al lado para empezar a preparar la mesa. Entre la delicadeza de la técnica y la automatización de la tarea, Celeste se quejaba de que la mujer de su sobrino no había colaborado en nada: además, ya había estado en desacuerdo con ella cuando organizaban qué comprar y sobre algunos gustos en particular. ¿Siempre cocinan las mismas?, aprovecho a preguntar yo. No, generalmente todos hacen algo. Luego, se sumó Sabrina, otra sobrina de Celeste, porque habíamos estado diciendo que nos ayuden y Jonny fue a comprar un kilo más de harina. Celeste le indicó a Sabrina que tenía que sumergir el cuchillo con el que cortaba los ñoquis en la harina para que no se le pegue. Débora aprovecha para decir —como quien habla al público en general, pero dirigiéndose específicamente a alguien— que ya es hora de que algunas aprendan a cocinar; e inmediatamente después me explicó cómo ella aprendió a cocinar mirando a su mamá.

Nota 3

Janet Carsten (2014) utiliza este término en inglés (*substance*) para hacer referencia a la materia con la que se fabrican relaciones de parentesco. Así, este término puede suponer tanto flujo e intercambio, como esencia y contenido, cosas corporales (leche, sangre, semen); pero también puede referirse a otras cosas más, como ser las fotos, las genealogías y hasta los fantasmas.

Es decir, aquellos medios o vectores para crear, forjar y sostener relaciones en diálogo con la noción de mutualidad de la que habla Marshall Sahlins.

En estas comidas en reunión, el compartir las sustancias (en términos de Carsten³), los gustos por los consumos familiares, las formas de preparar y la participación en el momento de cocinar cobran relevancia como indicadores de quién es consideradox como parte de la familia y quién no. De manera puntual, en el grupo aquí observado, que las cuñadas y cuñados formen parte de la familia no se reduce, únicamente, a establecer lazos de afinidad por matrimonio

o convivencia en pareja con algún integrante, sino que es necesario adaptarse a los gustos de esa familia política y, también, hay que tener disposición para aprender las recetas y las técnicas de preparación, así como para trabajar y colaborar al momento de cocinar. Así, ser parte de la familia de algún modo es participar en la comida familiar, en sus gustos y elecciones. Lo que implica además no solo estar invitado, sino a cocinar y comer.

En este sentido, la casa, el espacio común del patio y una comida-reunión son lugares en los que confluyen los grupos familiares. Es decir, espacios permeables que ligan y desligan, engrosan o disminuyen la cantidad de integrantes que se involucran y afectan en el sostenimiento del ‘hacer familia’. Las tres viviendas entre las que circulan las personas, de las cuales se obtiene ingredientes (condimentos, pimienta) y un conjunto de utensilios (tablas, ollas, culillos), mobiliarios, artefactos y servicios (gas, luz, agua) generan relaciones de interdependencia (préstamos, ayudas, favores), asimetría (diferencias en las capacidades monetarias para comprar ingredientes), afecto y cuidado (vestir y darle de comer al niño antes de asistir a la guardería, escuchar los problemas de una hermana) y conflictos (diferencias sobre modos de crianza, sobre la participación en las actividades culinarias y los gustos de las cuñadas) que son visibles por medio y a través del ‘hacer de comer’, lo que posibilitan que al final del día la comida se haga y, por tanto, la familia también.

Lo que el campo nos reclama es que la “familia” nunca está prefigurada, definida de una vez y para siempre, sino en permanente construcción. Algunas personas llegan para quedarse, otras pasan un rato para compartir el momento y luego se van, y ese movimiento constante hace que las familias se constituyan circunstancial y temporalmente tanto en composición (quiénes son lo que asisten) como en extensión (número de total de participantes) de acuerdo al

día, el momento, la disponibilidad para asistir a un evento, preparar una comida, realizar tareas del hogar o reunirse un fin de semana.

En estas comidas en reunión, el compartir las substancias, los gustos por los consumos familiares, las formas de preparar y la participación mutua en el momento de cocinar cobran relevancia para decir quién es consideradx como parte de la familia y quién no. Es decir, la familia se va construyendo no solo a través de la sangre y de la alianza o la coresidencia, como suele considerarse comúnmente. En este sentido, no aparece como unidad empírica y discreta, sino como una práctica y un proceso en permanente movimiento y transformación, que incluyen relaciones de parentesco, pero a la vez sobrepasan los vínculos biológicos para incluir relaciones y fuerzas en el modo en el que los vínculos de tipo familiar existen, se forjan, definen y (re)actualizan en cada evento y comida que se hace. Esas fuerzas y haceres son, a la vez, técnicas culinarias, actos de cuidado, sabores, emociones, vínculos parentales o de amistad; que, deben estar siempre en movimiento, no puede detenerse, estancarse o suspenderse porque, de lo contrario, la familia no termina de hacerse.

Nota4

El autor nos propone no solo prestar atención a las situaciones en las que nos encontramos cuando hacemos trabajo de campo sino también a esperar a que las sucedan las cosas o aparezcan las circunstancias propicias (Ingold, 2017).

Es mi intención que estas palabras sean un disparador para pensar la manera en que tanto profesionales de la salud como de las ciencias sociales nos acercamos a los problemas de investigación. Es necesario prestar atención (en términos de Ingold⁴) al mundo de cosas que están en incipiente producción, poder dejar de lado los posicionamientos y los conceptos que llevamos de antemano sobre qué son las relaciones sociales, la familia e, incluso, la comida, y cualquier otra categoría que nos interese estudiar y comprender como investigadorxs (y nutricionistas). En

otras palabras, hacer el ejercicio de evitar analizar y abordar las problemáticas involucradas desde ‘afuera’, y hacerlo de manera inversa: es decir, empezar a pensar de y a partir de lo que emerge en la interacción con las personas en el campo y estar abiertos a la sorpresa y la imprevisibilidad que nos deparan el mundo que visitamos.

Si, como profesionales ‘especialistas en la alimentación de las personas’, reparamos en el mundo de la comida que surge y crece en la medida en que nos involucramos de manera directa, práctica y a través de todos los sentidos con el entorno que nos rodea, podremos acceder a aquello que es importante para las personas con quienes trabajamos y, por tanto, lo que ellas tienen para enseñarnos sobre cómo su mundo funciona, sin caer en la necesaria intervención que las disciplinas de la salud nos han incorporado.

Bibliografía

- Carsten, J. (2014). A matéria do parentesco. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 6 (2), 103-118.
- Guber, R. (2017). Conocimiento antropológico, trabajo de campo y patetismo editorial. Cuestión de escala y de tiempo. *World Council of Anthropological Associations*. https://www.wcaanet.org/publications/propios_terminos/guber.shtml
- Ingold, T. (2017). Suficiente con la etnografía. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 143-159.
- Lévi Strauss, C. (1997[1962]). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Quirós, J. (2014). Etnografiar Mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en Antropología. *Revista Publicar*, 17, 47-65.

Erica M. Martinich

Es nutricionista y antropóloga graduada por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Inició sus investigaciones sobre las prácticas del comer y su relación con las intervenciones educativas a partir de su trabajo como docente en el área pedagógica de la carrera de Licenciatura en Nutrición de la misma casa de estudios. Además, participó en proyectos de investigación que abordaban la comensalidad de lxs niñxs en las ciudades barrios a partir del cruce entre las políticas alimentarias y habitacionales implementadas por el estado cordobés.

Participa de espacios de discusión en el Museo de Antropología, de la Universidad Nacional de Córdoba, que centran el interés sobre modos alternativos de conocer y aprehender las realidades socio-naturales. Actualmente, guiada por su intuición, está incursionado en la práctica artística en cerámica de alta temperatura.



Fotografía de José María Miranda Pérez

Dones Guaraní

La señora de las palabras abundantes

El Diccionario de la Real Academia Española ofrece dos entradas para el verbo especular, una de ellas relativa a su modo adjetival y la otra a sus aspectos verbales. En relación a su modo adjetival, leemos (entre otros sentidos similares): “Dicho de dos cosas simétricas: Que guardan la misma relación que la que tiene un objeto con su imagen en un espejo”. Ya, en lo que se refiere a sus aspectos verbales, leemos: “Registrar, mirar con atención algo para reconocerlo y examinarlo”. Del encuentro de estas dos definiciones, podríamos extraer la conclusión de una deriva posible del acto de “mirar con atención algo para reconocerlo y examinarlo”: la producción de simetrías. Quiero, sin embargo, sondar otra deriva posible gracias al desvío que nos ofrece la etnología mesoamericana: “mirarse intensamente en el espejo despliega a la persona hacia el otro lado” (Pitarch, 2021, p. 1195). Imagino, entonces, que especular teniendo como referencia espejos amerindios que no generan simetrías nos invita al tránsito *entre*, al movimiento, a un cierto nomadismo intelecto-sensorial que nos permita arribar en pensamientos imprevistos. Es este el ánimo con el que recupero en mi memoria, antes que una carrera, algunos tránsitos antropológicos.

Es probable que uno de los momentos que mejor reflejan mi experiencia en antropología (mi experiencia antropológica) sea el que deseo contaros a seguir. Es una

versión en miniatura, al estilo de la obra de arte para Lévi-Strauss, que expresa los modos de intersección entre mis experiencias etnográficas y mi práctica como antropóloga. Una versión en miniatura de atravesamientos alternados, alternativos y, sobretudo, alterantes. El día en que, durante el trabajo de campo para mi tesis doctoral, Para Mirim, la *kunha karai* (señora, anciana, chamana Mbya-Guarani) de la Aldea Araponga (o *Tekoa Guyraitapu*) me regaló una pipa (*petyngua*) y me dijo: “Esto es para que no pienses muchas cosas”. Ese acto, que yo recibí con gran honor, inauguró, quizás más por afirmarla que por inventarla, la escisión de mi persona en un grado que la presente narración busca dimensionar. Han pasado casi catorce años desde aquel evento, por lo que aprovecho la invitación a especular como la mejor ocasión para entender la brecha por la que incesantemente me deslizo desde entonces.

Cabe decir que, desde aquel día, *aiporu petyngua*, es decir, uso la pipa y hago circular así mis pensamientos por mundos que no alcanzo a imaginar. Digamos que impelida por la escuela antropológica con la que compongo relaciones epistemológicas de filiación-alianza (no sabría bien definir este compendio de afectos) debía tomarme en serio las palabras de Para Mirim, de forma que en la conjunción de ambos postulados: tomarme en serio sus palabras y, por lo tanto, no pensar muchas cosas, la fisura tomó cuerpo. Diversos probables equívocos envuelven mi relación con los consejos de la sabia señora Guarani y con las formas como me dejó usar por el *petyngua* (pipa), por el tabaco, por el humo-comunicación y, claro está, por la antropología. Es menester asumir que la fisura es un aspecto constituyente en mi persona, un lugar por el que ronda mi deseo, una trampa para mis sistemas de atención-percepción-intelección¹.

Tomarse en serio el no pensar muchas cosas era, probablemente, un delicioso equívoco que yo hubiera

Nota 1

El hombre de conocimiento de Juan Matus (orientador de Carlos Castaneda) y el ser-menos de Levi-Strauss se habían entrelazado ya en mi trabajo de fin de master: entre el significante-fluctuante y la zona de vecindad encontré un territorio para hacer aparecer el humor descontextualizante de la obra de Carlos Castaneda. Ver Ana Ramo Afonso. 2007. *O corpo do xamã e a passagem de Carlos Castaneda*. Trabajo de Fin de Master. Universidad Federal de Santa Catarina.

podido mantener en suspenso si no fuera porque se tradujo en cierto abismo equi-vocacional. ¿Qué es lo que estaba pretendiendo con una Tesis de Doctorado, ese dispositivo capaz de reducir a ruidosos garabatos las intensidades que me atravesaban al escuchar los *tarova* (cantos) Guaraní? Y, sin embargo, había una pulsión por contar y traducir, un abismo imposible, un atractor compulsivo que se sumaba a fantasías delirantes de una profesión capaz de reconocer la potencia del relato. El quiasma entre ‘fumar *petyngua* y no pensar muchas cosas’ y ‘rodear el mundo académico cual naufrago exausto’ es, desde entonces, el territorio que habito. Tal *habitus* me ofrece un cuerpo de músculos rígidos y vista cansada, y una motivación de Ave Fénix que me invita a inventar, en el sentido wagneriano, una práctica alternativa para la antropología que desde mi *altervocación* anhelo. Intento una especulación metodológica sobre la noción de método. Colecciono destrezas, sospechando ser este otro más de los *dones* (o quizás *drones*) Guaraní. El camino usurpa espacio y topología al paisaje científicista, intelectualizante, racionalista; la vida pide ganar terreno a la carrera, (profesional, académica, armamentística). Desde España —Estado-nación, como tantos otros, que nos vende la falacia de invertir en defensa comprando bombas y tanques— y pegada a una pantalla a través de la que supongo vincularme a mi ser-para-la-investigación, recuerdo que caminar por Yvy Rupa (la plataforma terrestre Guaraní) implica la apertura al evento y una atención sostenida, expectante, y cotidianizada.

“*Jaroporandu nhanderetei*” (“preguntamos a nuestros cuerpos”) dice uno de esos *mborai* (cantos) Guaraní que, para y por mi alegría, ya no me abandonan. Preveo que “no pensar muchas cosas” y preguntar a nuestros cuerpos forman un par accional y entiendo que la equi-vocacionalidad me persigue y enreda. Aunque permanezco sentada escribiendo y repliego un *habitus* resentido por

el casi-*jepota* capitalista (Pa-Pa y Poty, 2020, p. 47), esa aceleración inviable que hace tiempo dejó de ser deseo para transformarse en compulsión, resiste re-existiendo la memoria de un casi-cuerpo que permanece como posible: un cuerpo constituido por una multitud de plantas-remedio, de cantos y bellas palabras, de enfermedades con cura, de protecciones de cera de abeja y adornos para las comunicaciones entre mundos. Releer la tesis es, algunas veces, acordarme del cuerpo que no fue.

Mi nombre Guarani se insinúa como memoria aún por engendrar. Mientras yo me esforzaba por pensar y entender a los Guarani, en Araponga sabían que lo que necesitaba un nombre para poder cantar y encuerpar una memoria-atlántica-vegetal. A cada Nhemongarai: *mbojape* (panes hechos con maíz), *ka'a* (mate) y *e'i* (miel) me retiraban algo de esa sustancia pegajosa que me hacía sentir orgullosamente blanca y moderna, antropóloga, investigadora e, incluso, pobre de mí, indigenista. Invitarme a multiplicar mi persona ha sido, probablemente, el mejor regalo, la sublime dádiva, que he recibido de *xeirun Mbyakuery*, esos alienígenas que provienen de mundos lejanos —*mombyry gui ou* (“venimos de lejos”) dice otro *mborai*. *Xeema xerery* (soy el nombre) *Kunha Karai Marangatu*. Augustinho, el *xeramoi* (abuelo) y *karai* (señor sabio) de la aldea me dijo que mi nombre Guarani me impelia a ser buena con todo el mundo. También me contó que en otro mundo yo era oficinista: vivía sentada en una mesita, escribiendo en el ordenador. Esta era la práctica que los dioses habían determinado para mí en las plataformas celestes. Supongo que por eso los *jurua* (blancos) conseguimos realizar esa función también en este mundo. Lo que no pregunté a Augustinho es por qué había que escribir en el otro mundo. Yo prefería cantar.

Los nombres Guarani son también oficios, destrezas y poderes. Designar, ser y hacer pierden sus contornos

y se diluyen: Vera, palabra-nombre-rayo, Iwa, palabra-nombre-flor; Karai, palabra-nombre-sabio; Para, palabra-nombre-mar... *Kunha Karai Marangatu*: el nombre Guaraní que recibo como dádiva y destreza, es una sabia señora con muchas palabras que compartir. Me enseña a percibir la palabra en movimiento, palabra ajena que me genera y vincula. Me torno un dispositivo, un “aparato”, de poner palabras en movimiento. Ya no las bellas palabras, indestructibles e inalcanzables de los *Karai* y las *Kunha Karai*, los ancestrales sabios y sabias, sino sencillas palabras que abran camino para que los cantos penetren los cuerpos infranqueables de los *jurua kuery*, los ruidosos *jurua kuery* —mis parientes. Cuando me fui de Araponga, *xeru Karai Tataendy Roka*, el señor-sabio del fuego Augustinho me dijo: “Ahora te puedes ir a contarles a tus parientes lo que has visto aquí”. Qué hercúlea tarea: numerosos intelectos se resisten a recibir la profunda sencillez vital de mundos encantados; hay que alcanzar a los cuerpos.

Otra vez me cuelo por la fisura, por el entre. Quisiera preguntarle a *Kunha Karai Marangatu* qué piensa de mi título de Doctora en Antropología. La imagino mirándome con ternura. Es una especie de llave, una destreza que permite acceder a espacios circunscritos. *Emombaraete!* Fortalecete. Atraviesa los atractores oscuros de tus propios controles convencionalizantes y haz que la forma-función-individuo que te doblega y anula disminuya sus capacidades permitiendo que florezcan, ipso facto, los muchos que se pueden devenir. Coraje para atravesar cuerpos-síntoma y sus resistencias. Se acumulan los siglos de nuestra invención, espesos como esos vertederos de basura que amenazan con transbordar nuestras existencias. ¿Qué estamos haciendo en otros mundos con nuestro devenir de hormiga-obrera que mira con desdén a la cigarra que canta? En cierta ocasión en la que David Kopenawa —el agitador de soñadores—, se encontró

con Roy Wagner —el trickster de la antropología— en el Museo Nacional (UFRJ/Rio de Janeiro), le oí comentar que los antropólogos éramos como hormigas: íbamos a las aldeas, recopilábamos toda la información que encontrásemos y luego desaparecíamos, probablemente a escribir bajo tierra. Afectada por lo que me había dicho *xeru Karai Tataendy* sobre las actividades de mi nombre-espíritu en los otros mundos, no pude evitar acordarme también de las montañas donde viven los *Ch'u'lel* una de las varias almas de los Tzeltales, según nos cuenta Pitarch (1996), dentro de las cuales se replican los ambientes burocráticos de oficinas para la administración y gestión del Estado. La escritura, afirma Lévi-Strauss (1970 [1955]), fue inventada para contabilizar gente esclava. A la manera de un desafortunado evento mítico, este engendramiento de inscripciones, soportes y registros, atrae posibles del pensamiento a circuitos cerrados de acumulación de capital des-potencializante. Hay una misteriosa ecuación entre escritura y reflexión que tiende hacia el solipsismo y el solapamiento de mundos.

En la Universidad se abrían túneles que prometían fatigosamente cierta membrecía a la sociedad del bienestar. A mi nombre Guaraní empezó a acompañarle mi título de Doctora en Antropología: título-documento que permite circular por los índices de productividad y los medidores de citas. Un anti-cuerpo repleto de pensamientos replicantes toma la forma del ORCID. Accedí a la des-equivocación —no pude mantener el ritmo, la potencia de la composición afectiva de un cuerpo ensoñado— y me deslicé por los túneles subterráneos del inframundo academicista, controlando un casi-ataque de pánico permanente. He tardado más de una década en percibir los efectos paranoicos de esa deriva burocrática y funcionalizante que asola, eventualmente, a la antropología académica. Pero tal *descubrimiento*

es una puerta que se abre a las ganas de reivindicar una escritura-pensamiento de las intensidades, una práctica de resonancias, como lo es el canto: usar los conceptos a favor de la indeterminación de la experiencia, a favor de la implosión de las racionalidades, frías, fantasmáticas, moribundas, que replicamos. Nos encontramos frente a dos alternativas en cierta contradicción que vale la pena indagar: memorias replicantes versus memorias vivas. Otra vez se instala la pregunta ¿qué hacemos en otros mundos?

A pesar de la intensidad de mis voluntades infantiles que ensueñan posibilidades afectivas más allá de cualquier capitalización, el título adquirido y la institucionalización de un outsiderismo que soy incapaz de eclipsar, unido a carencias intelecto-bibliográficas para las que existen escasa vitaminas, sobre todo cuando la maternidad atraviesa la carrera, me tornaron más ANT²-delirante —hormiga replicante—, es decir, aquella que vive en el estrato inferior de un sistema académico de drenaje de flujos creativos: los formalismos académicos son siempre más importantes que las ganas. Y, sin embargo, frente a las máquinas modernas de precarización aparece TAY, nombre-hormiga guaraní, un modo de vida que atenta y presenta los límites formales del agua en su movimiento perpetuo; la posibilidad de la vida está puesta en el equilibrio y la impermanencia³. Me pregunto si hay aquí una inspiración para la tarea cármica que me delega *Kunha Karai Marangatu*, la señora de las palabras abundantes. Sólo con una atención sensible a los límites —al cauce— podemos intensificar la belleza de los caminos singularizantes. La forma del agua es la variación, esa insondable y reversible duplicidad continente-contenido. Atender al límite supone ejercer una humildad que es, probablemente, el gran desafío de los deseantes. Diluirme en la equivocación y habitar la fisura, esa que se abre

Nota2

La idea de utilizar el término en inglés para hormiga, ANT, permite aquí un interesante salto metafórico hacia la Teoría del Actor Red (Actor Network Theory) de Bruno Latour. La propuesta, como se verá adelante, es indagar poéticamente el vínculo de la imagen de las laboriosas y esforzadas hormigas con el Actor-Autor, es decir, con la agencia (actancia) del concepto de individuo.

Nota3

Ver el video de Carlos Papá y Saulo Kuaray (2023), *Ayvy Pará*. Disponible en: <https://youtu.be/fX-feMGJJo-g?feature=shared>

imponderable entre el título-cargo y el canto-afecto, requiere un lenguaje que no pueda ser domesticado por las afanosas derivas identitarias y su comodidad alienante. Así como me sugirieron en un par de situaciones amigos Guaraní, sería necesaria una cirugía chamánica para operar el cambio de espíritu, aunque comer o casarme con ellos fuera un proceso que facilitase la posterior operación. También en los diversos tribunales académicos por los que despliego mis palabras encuentro argumentos quirúrgicos que, pretendidamente o no, sirven para extirpar rastros y restos de un pensamiento salvaje. Mientras, me deslizó en suave balanceo *entre*.

En este camino-carrera permanezco inevitablemente marginal (y atónita), llamando a puertas cuyos índices no alcanzo. Habitar la precariedad permite un doble movimiento de claridad-denuncia que hay que saber transmitir por el bien común. Es necesario, sin embargo, no hacer que cierta neurosis del deseo devenga resentimiento. Desde este lugar que me otorga la palabra, intuyo que la antropología academicista sufre una fobia a lo imponderable enfrentada gracias a un complejo aparato de medir; aparato que mide, sobretodo, la aparición de un nombre-asociado-a-una-idea. El Autor, ese semidiós prometeico cuya voracidad, visto lo visto, acompaña una más o menos sutil sensación de fracaso personal, tanto para quien accede a la figura como para quien la contempla desde fuera. La convención-individualizante es otro de los delirios escatológicos que nos agotan.

Una vez más, *Kunha Karai Marangatú* me hace un guiño: hace un par de décadas o tres muchos Guaraní se oponían a dar sus nombres para la máquina algutinante del censo, que los transformaría en sujetos de derecho y electores pero, ante todo, en números capturables por imaginaciones burocráticas cuyas topologías grises y contaminantes se asemejan demasiado a las grandes

autopistas por donde exhalan infatigables sus humos los vehículos de la maximización de resultados. *Anhanguera*, una de las principales autopistas que atraviesan São Paulo, es en lengua Guaraní el camino de los demonios-blancos *-anhang kuery*. *Anhang*, el “espíritu de la velocidad”, nos cuenta Carlos Pa-Pa (2020), es la transgresión del ritmo, del momento, del tiempo que se espera y se vive. Es un devorador de perspectivas que se vale de esa capacidad tan humana de “ejercer un deseo, quedar atrapado en él y tornarse su esclavo” (p. 47). El capitalismo que devora tiempo es, ciertamente, encantador de subjetividades deseantes.

Frente al *jepota*-capitalista (encanto de la velocidad), alteración Guaranítica: respetar el tiempo, esperar el momento, saberse acontecimiento e impredecir mundos como forma de tránsito por la Tierra. *Nharoporandu nhandere'te'i*, preguntemos a nuestros cuerpos. Los cuerpos en movimiento, desplazamiento, tránsito *-guata-*, y concentración-escucha profunda *-endukuaa-* obtienen coordenadas, registran memorias y abren portales *-mboapyka-* (de Castro, 2022 y Abel, 2023). ¿Sería posible adentrarse en una contra-*antropología* que nos desvincule de los mundos creados por el anti-parentesco alienante que nos constituye? Como salvaguarda de posibles por venir, recojo y esparzo las palabras-semilla de Eliel Benítez (2021) y sus abuelas y abuelos: la danza cósmica poetiza cuerpos y partes-de cuerpos en encantadora alianza. Entre el equívoco y la equivalencia de vocaciones siembro *teko joja*. Antropólogos: ANT-ropólogos. Me visto ‘de’ y actúo ‘a’ la hormiga. ANT, hormiga en la lengua de la economía que nos globaliza, remite a la Actor-Network Theory. En lugar de asumir confortablemente tal punto de llegada como destino, es urgente elicitarse nuevas formas de actuar. *Jekoha*, el actor en red Guaraní y Kaiowa anima

jepota



Ilustración 1 *Ciclo Nhe'ery - Ayyu Pará. Fotografía de Mariana Rotili*

jekoha

Nota⁴

El autor utiliza el verbo en portugués “enxamear”, que coincide con enjambrar, pero que retiene preponderantemente el sentido de crear colmena, no sólo de separarse.

nuestra imaginación más allá de lo previsto. *Jekoha*, la figura-posición y referencia de liderazgo es un “animador de los cuerpos” que “se diluye en los cuerpos que encanta (...) tornándose invisible para obtener una percepción del entorno, a través de las múltiples miradas de esos cuerpos encantados” (Benítez, 2021, p. 135). Al abdicar de protagonismos, títulos y perspectivas humano-reificantes, en favor de la alegría de la duración —la continuidad entre heterogéneos (Deleuze, 1987)—, engendrando alianzas con “los diferentes que enjambran⁴ su entorno” (Benítez, 2021, p. 137-138) compone bellas edificaciones. También sería una bella edificación antropológica un texto en el que Gabriel Tarde pudiera encantarse con Eliel Benítez. Una teoría amerindia del encanto puede hacer bailar a la antropología y con bastante humor recordar que no se trata solo de multiplicar las ontologías, sino de incorporar el giro-*turn*, minimizando los efectos de las memorias replicantes y su falta de creatividad. Desde mi equi-vocacionalidad constituyente y a modo de fuga que emula el recuerdo siempre presente de quilombolas y cimarrones (Touam Bona, s/f) busco en la

escrita especulativa *zonas de vecindad* (Deleuze y Guattari, 2002) entre la *opy*, casa-de-rezos y cantos Guaraní, y la universidad. Las zonas de vecindad son lugares de experimentación de velocidades, así como los textos-concanto, esa práctica política que permanece apertura, resonancia, irrupción en cuerpos insomnes, memoria viva que busca espacios para los ritornelos entre los ruidos de ciudades alienantes y subjetividades replicadas por los *likes* y toda esa sarta de índices que nos capturan.

Bibliografía

- Abel, Renata Andriolo (2023) *Cuidar, sonhar, cantar a tekoa: modos guarani mbya de compor (com) o território*. Tesis Doctoral. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Benítes, Eliel (2021) *A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. Tesis Doctoral, Universidade Federal da Grande Dourados. Repositório-UFGD. <http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/4591>
- Castro, Marília Pinheiro Rosa de (2022) *Além do que alcançam os olhos: reflexão sobre paisagens anímicas dos Guarani-Mbya*. Trabajo de Fin de Master. Universidad Federal de Santa Catarina
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002). *Mil mesetas*. España: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles (1987). *El Bergsonismo*. España: Editorial Cátedra.
- Lévi-Strauss, Claude (1970) [1955] *Tristes Trópicos*
- Pa-Pa, Carlos y Poty, Mirim (2020) “O que manda na gente é o tempo”, en Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (org.) *Línguas Amerín-dias - ontem, hoje e amanhã*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina
- Pitarch, Pedro (1996) Ch’ulel. *Una etnografía de las almas tzeltales*. Cidade do México: FCE.
- Pitarch, Pedro (2021) “The folds of the world: An essay on Mesoamerican textile topology” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 11.3, p. 1195. <https://doi.org/10.1086/717128>
- Touam Bona, Dénètem (s/f) “A arte da fuga”. *Piseagrama*. Disponible en: <https://piseagrama.org/artigos/arte-da-fuga/>

Ana María Ramo Affonso

Ana Ramo descubrió la etnología amerindia en Brasil, donde realizó sus estudios de maestría y doctorado. Interesada por las epistemologías chamánicas y sus articulaciones con la teoría antropológica contemporánea, empezó a trabajar con comunidades Guarani del litoral sur de la Mata Atlántica en el 2010, fundamentalmente de los estados de Rio de Janeiro, São Paulo y Santa Catarina. Desde entonces, su formación en etnología toma cuerpo en el tránsito entre la aldea y la universidad. A lo largo de la última década, ha podido acompañar a los Guarani en diversos proyectos relacionados con la Educación Escolar Indígena, en contextos de interlocución y negociación con instituciones responsables por la elaboración e implementación de políticas públicas. Actualmente trabaja como Profesora Asociada en la Universidad Complutense de Madrid, desde donde explora posibilidades antropológicas de interpelar a la Historia y al Arte Contemporáneo.



Hojas Especulativas es una publicación que imaginamos desde la Córdoba de los fantasmas.

2024. **Spectra**. Laboratorio de Antropología Especulativa
Córdoba, Argentina.



Museo de
Antropologías
Facultad de Ciencias y Humanidades UNC



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

I D A C O R