



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

80 años



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

80 años
1959 - 2019

Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina

LETICIA KATZER

HORACIO CHIAVAZZA

(EDS.)



Instituto de Arqueología y Etnología de la FFFL UNCuyo

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



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



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

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

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

375 p. ; 21 x 17 cm.

ISBN 978-950-774-371-9

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

CDD 305.8

Diseño gráfico y maquetación: Clara Luz Muñiz

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



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

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

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

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

INDICE

Una Introducción a las perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina

AN INTRODUCTION TO CONTEMPORARY ETHNOGRAPHIC PERSPECTIVES IN ARGENTINA

Leticia Katzery Horacio Chiavazza 7

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

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

Rosana Guber 21

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

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

Leticia Katzer 49

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

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

Ludmila da Silva Catela 85

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

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

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

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

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

Pablo Wright, M.Verónica Moreira y Darío Soich 173

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

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

Sebastián Careno..... 229

Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización?

ADJECTIVATED ETHNOGRAPHY: ANTIDOTE AGAINST SUBALTERNISATION?

Mariela Eva Rodríguez 274

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

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

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

Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización?

ADJECTIVATED ETHNOGRAPHY:
ANTIDOTE AGAINST SUBALTERNISATION?

Mariela Eva Rodríguez¹

RESUMEN

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

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

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

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

ABSTRACT

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

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

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

¿UN GIRO HACIA LA ETNOGRAFÍA?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DEBATES EN TORNO A LA ETNOGRAFÍA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TRABAJO DE CAMPO EN CASA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

POLITICAS PÚBLICAS, AUTOETNOGRAFÍA Y OTROS INAPROPIADOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Desde los discursos y prácticas hegemónicas santacruceñas, la categoría *otros inapropiados* puede incluir a una variedad de grupos. De este modo, los indígenas radicados en zonas urbanas serían inapropiados porque, desde tales posicionamientos, la indigeneidad o aboriginalidad sólo es posible en el campo, en aislamiento. Los tehuelches, porque no responden a la imagen esencialista del *indio hiperreal* tal como plantea Alcida Ramos (1994): no viven en toldos, no tienen una subsistencia basada en la caza de guanacos, no se cubren con quillangos, no responden a un cacique, no son extremadamente altos, no hablan la lengua ni practican ceremonias ancestrales; manejan autos, escuchan cumbia, utilizan celulares, algunas mujeres se maquillan y tiñen el cabello, y muchas personas trabajan como empleados estatales — de la provincia o de las municipalidades— generalmente con contratos precarios. Los mapuches suelen ser considerados inapropiados respecto a la hegemonía localista, que sólo reconoce legitimidad a los tehuelches —epítome del “indio argentino” y sobre todo santacruceño— y considera a los mapuches y a otros pueblos originarios como foráneos a los que no les corresponde reclamar derechos específicos. Los mapuche-tehuelches son considerados inapropiados porque los dispositivos en los que convergen racializaciones y etnicizaciones no aceptan categorías mixtas. Finalmente, cualquier persona que se autoadscriba como miembro de algún pueblo originario resulta inapropiada desde los dispositivos civilizatorios, concebidos como unidireccionales —tal

como sostuvo Claudia Briones (2002) en su análisis sobre las ideologías de blanqueamiento y mestizaje—, intolerantes ante los procesos de reemergencia indígena.

Tanto en el caso de Marcela como en el mío, el haber accedido a los estudios superiores no nos llevó a convertirnos en *intelectuales tradicionales* —que es lo que las inscripciones hegemónicas esperarían—, sino hacia lo que Antonio Gramsci (1971) refirió como *intelectuales orgánicos*¹⁸: comprometidas ética y políticamente con las luchas de los indígenas, pero desde trayectorias y enfoques diferentes. El carácter inapropiado de Marcela radica, por un lado, en la decisión de militar desde las estructuras estatales; espacio desde el que planifica y concreta políticas públicas, toma decisiones sobre los rumbos de la gestión o puede acceder a quienes tienen el poder de hacerlo. Por otro lado, algunos activistas le reclaman que se autoadscriba como indígena, interpelación sobre la que reflexiona continuamente. Al considerar las interrupciones en los procesos de transmisión intergeneracional y en particular la historia de su abuela, que

¹⁸ Retomando las categorías propuestas por Gramsci (1971), Rappaport (2005) considera a los actores que participan del complejo entramado de relaciones en el Cauca como *orgánicos* al movimiento indígena o en proceso de volverse *orgánicos*. En contraste con los *intelectuales tradicionales*, mediadores entre la sociedad civil burguesa y el Estado que actúan dentro de los sectores hegemónicos para mantener su primacía (profesores, curas, abogados que ignoran los derechos indígenas, etc.), los *intelectuales orgánicos* son aquellos que contribuyen a crear relaciones orgánicas al interior de los grupos subalternizados para desafiar los procesos de dominación hegemónica, lo cual implica a su vez asimilar a los intelectuales tradicionales mediante su transformación en *orgánicos*.

nunca se identificó como mapuche pero que durante la infancia le cantaba canciones de cuna en *mapudungun* —lengua a la que Marcela no asociaba con los pueblos originarios debido a su corta edad—, ella siente que identificarse como mapuche podría ser una “falta de respeto”. Si bien en el presente no lo considera viable en relación con su propia trayectoria, y tampoco lo descarta como posibilidad a futuro, Marcela defiende el derecho a transitar recorridos *sui generis*, no previstos por las categorías y clasificaciones hegemónicas.

En diversas ocasiones, quienes reconocen ancestros tehuelches me consideraron parte de un mismo *nosotros nyc*. Para algunos militantes mapuches soy una *winka* (no indígena) que apoya su lucha desde el conocimiento académico, también *winka*. En varias de las actas de una de las organizaciones de segundo grado figuré, en cambio, como *weneydomo* (amiga/colaboradora), aunque en reiteradas ocasiones el rol que me suelen asignar es el de técnica, más que el de científica. Algunas personas me han congelado en el lugar de un *otro* cuya alteridad resulta del clivaje de clase y del acceso a la educación, más que de la etnicidad; con otras hemos establecidos relaciones de confianza mutua, basadas en la amistad y en el cariño sincero. Por otro lado, debido a que nunca ejercí cargos como funcionaria del Estado suelo ser percibida como una persona sin poder; es decir, alguien que puede *colaborar* en cuestiones vinculadas con los papeles (tal como ocurrió con la tramitación de la personería jurídica de las

comunidades Camusu Aike y Limonao)¹⁹, realizar investigaciones útiles para sus objetivos, asesorar y acompañar causas judiciales (como en el caso de la comunidad tehuelche Camusu Aike o de la comunidad mapuche-tehuelche Fem Mapu), pero no puede tomar decisiones que resuelvan sus demandas.

Asimismo, en ocasiones también soy considerada por los santacruceños como un *otro inapropiado*, lo cual responde a dos cuestiones: al hecho de que no residio en la provincia, sino en la capital del país —lo cual es considerado negativamente en la contraposición entre porteños y provincianos— y a que en lugar de inscribirme en los valores y normas de conducta de mi propio grupo de pertenencia —que coincide con el sector hegemónico de los *pioneros*—, mi investigación no solo cuestiona dicha ideología, sino que expone su proceso de consolidación, lo cual es percibido ocasionalmente como una suerte de traición a la “patria chica”.

Aunque ni Marcela ni yo tenemos un rol protagónico en la estructura estatal ni en la academia local —dado que nuestro trabajo parece por momentos tan invisibilizado como los indígenas con los que nos vinculamos— nuestras intervenciones van dejando rastros en políticas de derechos humanos, educativas, patrimoniales y en relación con las restituciones territoriales. En diversas ocasiones nos encontramos enunciando desde un *nosotros* (que excede y cuestiona la categoría *nyc*), que incluye a quienes acompañamos en el proceso de fortalecimiento

¹⁹ La necesidad de ambas comunidades de obtener la personería jurídica estaba relacionada con el neoextractivismo; con petroleras en el caso de la comunidad tehuelche Camusu Aike y con una minera en el de la comunidad mapuche Limonao.

identitario-comunitario (investigadores, artistas, cineastas, ambientalistas, docentes y estudiantes, entre otros), así como también a los propios indígenas y/ o descendientes. Este nosotros no está territorializado en un lugar específico ni institucionalizado y —parafraseando a Doreen Massey (2005)— podríamos considerarlo como un *ser juntos*:

un *nosotros* al que hemos ido conformando a partir de sentir, hacer y pensar en conjunto, discutiendo y negociando acuerdos y desacuerdos; un colectivo cuya membrecía no requiere inscripción y que solo es perceptible a través de las huellas que va dejando: preguntas por aquí, acciones por allá, proyectos, asambleas, reuniones, charlas públicas, documentales, capacitaciones, materiales de difusión, reflexiones sobre la memoria colectiva y los procesos de transmisión, sobre el proceso de recuperación de las lenguas ancestrales y sobre los proceso de patrimonialización, restituciones de restos humanos, reconstrucciones de trayectorias parentales y de cartografías participativas, evaluaciones de las políticas indigenistas, y un largo etcétera (Rodríguez y Alaniz 2018).

En este proceso de ser juntos aprendimos de la experiencia, de las frustraciones y equivocaciones, y tomamos conciencia de que “para transformar las estructuras que producen las desigualdades no alcanza con el diagnóstico, sino que se requiere de intervenciones y acciones concretas” (pp. 86), además de estar alerta frente a la incorporación hegemónica; es decir, de instancias que posibiliten relaciones dialécticas entre praxis y reflexiones conceptuales. Si bien Marcela logró desarrollar una gestión participativa en el ámbito de la MEIB, considero que a pesar de haber colaborado en diversas instancias, mi investigación no ha

sido *colaborativa*, o al menos no lo ha sido de acuerdo a las definiciones discutidas anteriormente. No se han dado las condiciones debido a que el movimiento indígena en Santa Cruz se encuentra aún en proceso de consolidación y definición de sus agendas políticas. Aunque muchos continúan ocultando sus ancestros indígenas, cada día son más las personas que se preguntan por sus identidades y cuestionan los dispositivos que enmarcaron las interrupciones en la transmisión de conocimientos y memorias, que los llevaron a silenciar sus orígenes e incluso a negarse a sí mismos. A pesar de las limitaciones para un abordaje colaborativo, tanto en el caso de Marcela como en el mío sí pudimos instalarnos en el marco de la *antropología comprometida* (Hale 2006), a través de acciones que habilitaron instancias de consulta-participación. Dichas instancias favorecieron la posibilidad de compartir información y herramientas (conceptuales, metodológicas y jurídicas), que contribuyeron a que diversas personas pudieran reflexionar sobre los procesos de invisibilización, tomar conciencia sobre las trayectorias de sus respectivos pueblos, comunidades o familias, y desarrollar sus propias conceptualizaciones y dispositivos comunitarios. A pesar de compartir situaciones similares a las que atraviesa el movimiento indígena en Uruguay, también son notables las diferencias, tal como explicaré en el próximo apartado.

INVESTIGACIÓN COLABORATIVA CON COLECTIVOS CHARRÚAS EN URUGUAY

A pesar de que Uruguay es un país y Santa Cruz una provincia comencé a notar algunos paralelismos sobre las

formaciones de alteridad²⁰ cuando, en 2003, Gustavo Verdesio compartió un artículo de su autoría. Cuatro años después decidimos compartir nuestras vidas y, desde entonces, discutimos intensamente nuestras investigaciones que también se fueron entrelazando. Recientemente, en un artículo que escribimos con Mónica Michelena, miembro de la Comunidad Basquadé Inchalá de Montevideo y ex presidente del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA), tuve la oportunidad de reflexionar con ella sobre esta comparación²¹.

Nos conocimos a fines del 2013, a través de Gustavo, que se había contactado con ella poco tiempo antes al notar que en la página de internet del CONACHA ya no se autoadscribían como *descendientes* sino como charrúas. Estos encuentros lo llevaron a cuestionar sus propios puntos ciegos sobre la reemergencia indígena en Uruguay y, a partir de entonces, se comprometió a acompañarlos en sus demandas y proyectos políticos. Mónica y Martín Delgado Cultelli —que luego fue también presidente del CONACHA— le comentaron que estaban interesados en los proyectos de recuperación de las memorias y de la lengua de las comunidades tehuelches de la Patagonia austral, sobre los que se habían interiorizado a través de internet. Paradójicamente, antes

²⁰ La comparación entre distintas formaciones provinciales de alteridad ha sido el eje central de varios proyectos anclados en la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) dirigidos por Claudia Briones (2005) y luego por Morita Carrasco, en los que participé entre 2001 y 2018.

²¹ En 1989 se crea la Asociación de Descendientes de Charrúas (ADENCH) y, en el 2005, surge el CONACHA, organización de segundo grado que nuclea a distintas comunidades y organizaciones.

de conocernos personalmente, ya conocían el trabajo que habíamos comenzado a rodar unos años antes en un colectivo conformado por tehuelches, antropólogas y otros colaboradores, a los que referí en el apartado anterior como un *nosotros* no institucionalizado ni territorializado; un *ser juntos* en el que vamos anudando nuestras trayectorias.

A pesar de las distancias entre Uruguay y la Patagonia austral, en ambas regiones operó un tipo de colonialismo particular —el *colonialismo de colonos* (o de “pioneros”)— que apeló a dispositivos similares frente a la población indígena. A partir de comparar los casos de Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, Lorenzo Veracini (2010) sostuvo que este tipo de colonialismo se sustenta en el desplazamiento de los indígenas, en la apropiación de sus territorios como si fuera *res nullius* —más que en la apropiación de su trabajo— y en políticas que apuntan a eliminarlos o, en su defecto, a asimilarlos. Entre dichos casos, Verdesio (2014) introdujo el de Uruguay y lo comparó con algunas regiones de Argentina. Debido a que el colonialismo de colonos borra sus huellas, sostienen dichos autores, ni los gobernantes ni los ciudadanos suelen ser conscientes de las bases colonialistas sobre las que se fundaron sus sociedades, ni tampoco de sus consecuencias en el presente. Este tipo de colonialismo nutrió las narrativas fundacionales en Santa Cruz a las que —retomando a Foucault (2002 [1969])— referí como *formación discursiva de la extinción* (Rodríguez 2010), donde discurso y praxis se retroalimentan.

Hacia fines del siglo XIX, la premisa de la desaparición inevitable como consecuencia del supuesto “avance del progreso y la civilización” posibilitó que los tehuelches y los charrúas —

cristalizados como relictos del pasado— fueran apropiados como los “indios nacionales”. Mientras que los tehuelches fueron estereotipados como “buen salvaje”, “indios pacíficos” amigos de los blancos, los segundos fueron convertidos en símbolo de coraje y valentía, de una “garra charrúa” heredada por la nación uruguaya. Apelando a dispositivos de invisibilización similares sustentados en las ideologías de blanqueamiento y de mestizaje degenerativo, el colonialismo de colonos imprimió a las relaciones entre funcionarios estatales, empresarios capitalistas, terratenientes, científicos e indígenas características comparables entre ambas regiones. Sin embargo, las diferencias también son notables. En términos estructurales, las redes de poder local operaron —y operan— de acuerdo a diferentes idiosincrasias e intereses, marcos jurídicos-administrativos y procesos de desterritorialización y reterritorialización. Las diferencias remiten, además, a trayectorias e historicidades propias de cada pueblo indígena, distintas cosmologías y sistemas de conocimiento, formas de organización política y modos de producción que fueron mutando en el marco de relaciones interétnicas violentas. También difieren los procesos actuales de reemergencia y de organización comunitaria.

Ahora bien ¿por qué los charrúas de Uruguay se sentían identificados con los tehuelches? Mónica responde a esta pregunta en el artículo mencionado (Rodríguez y Michelena 2018) recurriendo a una explicación que remite al pasado:

Considerábamos que los charrúas estaban vinculados con los tehuelches de la Patagonia, ya que eso era lo que siempre se nos había dicho. Siguiendo los preceptos de la Escuela Histórico Cultural, la antropología uruguaya de

mediados del siglo XX clasificó a los charrúas como *pámpidos*, categoría que continúa vigente entre algunos docentes de la Universidad de la República (UdelaR). Pensábamos que estábamos emparentados debido a las semejanzas de algunas prácticas —como la cacería— y de la cultura material, como por ejemplo el uso de boleadoras y las capas de cuero. El quillango de los tehuelches y los quillapies de los charrúas y minuanos son similares; incluso las pinturas son parecidas. Es decir, habíamos internalizado las clasificaciones etnológicas racializadas y la idea de la existencia de una *macro etnia* charrúa. Incluso, una de las organizaciones eligió como nombre *Choñik*, una palabra en lengua tehuelche (189).

En el marco de proyectos y acciones que apuntaban a fortalecer procesos autoadscriptivos, los miembros de CONACHA decidieron investigar sistemáticamente el genocidio del pueblo charrúa, para lo cual comenzaron con un relevamiento exhaustivo de las producciones realizadas desde la historia y la antropología publicadas por amateurs, cronistas, periodistas y profesores de la universidad. A través de estas lecturas se informaron sobre el pasado de su pueblo y se interiorizaron, a su vez, sobre los modos en que fueron representados y sobre las categorías científicas que avalaron dichas representaciones. El consenso sobre la extinción total de los charrúas conjugó esencialismos culturalistas y racializaciones intolerantes a los procesos de cambio y mestizaje. A través de interpelaciones públicas que negaban su existencia como charrúas y los acusaban de “indios inventados” motivados por intereses instrumentalistas, e incluso de delirantes o locos, fueron tomando conciencia de que la antropología era responsable de esas concepciones; la voz autorizada que

deslegitimaba sus autoadscripciones. Mónica y Martín decidieron entonces inscribirse en la carrera con la intención de aprender, de equiparse con herramientas metodológicas para la investigación que ya habían comenzado y para conocer el andamiaje teórico en el que se sustentaba la etnología, lo cual los llevó a elaborar reflexiones etnográficas sobre la antropología uruguaya, según sintetizó Mónica en el artículo mencionado (Rodríguez y Michelena 2018).

En el proceso de búsqueda fuimos primero a los libros, a leer crónicas y documentos escritos por testigos que convivieron con los charrúas antes del genocidio. Así pudimos identificar que la antropología era una de las usinas productoras de la ideología de la extinción y también la voz autorizada que deslegitimaba nuestra lucha. Tal como comentamos en otro trabajo (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena 2018), cuando asumió el primer gobierno de izquierda, en el 2005, CONACHA planteó sus reivindicaciones ante la senadora Nora Castro —presidenta de las Cámaras del Parlamento— que nos respondió lo siguiente: “vayan con los antropólogos de la Facultad de Humanidades. Si ellos los reconocen, nosotros podemos empezar a trabajar con ustedes”. Tres años después, en el marco del Congreso de Educación donde se discutía la nueva ley, me tocó representar al CONACHA en la mesa de Patrimonio y Educación. Cuando hablé sobre las memorias charrúas, una antropóloga me interrumpió y me contradijo públicamente sosteniendo que no había ninguna memoria oral charrúa y que todo lo que decía era inventado. Poco después, Martín y yo decidimos inscribirnos en la carrera de antropología para conocer qué se decía de nosotros y equiparnos para revertir los argumentos. Hace poco, el

expresidente Julio María Sanguinetti, inspirándose en los antropólogos Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, nos calificó como “delirantes organizaciones *charruistas*, que han inventado una civilización inexistente” (Magalhães de Carvalho y Michelena 2017). La relación negativa con la antropología uruguaya comenzó a cambiar entre el 2012 y el 2013. (202).

Al año siguiente, en el 2014, durante la conmemoración del *Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena*, el CONACHA organizó en el Salón Dorado de la Intendencia de Montevideo el *Foro Convenio 169 de la OIT: Avances hacia su implementación en Uruguay*, en el que invitaron a académicos y funcionarios de derechos humanos de Uruguay, de Chile y de Argentina, entre los que participé²². Las repercusiones del evento en los medios de comunicación y en las redes sociales permitieron visibilizar su demanda al Estado uruguayo para que ratifique el Convenio 169 de la OIT, lo cual aún no ha ocurrido, dejando a Uruguay en una

²² Como resultado del lobby de las organizaciones charrúas, la Cámara de Diputados promulgó en el 2009 la Ley N° 18.589 (presentada por dos diputados del Frente Amplio) que reconoce al 11 de abril de 1831 —fecha en que el Estado perpetró la masacre de Salsipuedes— como el “Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena”. Los imaginarios locales sostienen que solo sobrevivieron los “últimos cuatro charrúas”, que fueron llevadas a Francia para ser expuestas en ferias, y asocian la fecha con la “desaparición” total. El monumento del Prado inaugurado en 1938 refuerza dicha idea. De acuerdo con Andrea Olivera (2016), esta ley constituye un logro jurídico. Aclara, sin embargo, que la eliminación de los términos *genocidio* y *memoria* del proyecto presentado en 1990 es funcional a la invisibilización del reconocimiento del genocidio sobre el que se fundó el Estado nación.

situación de *excepcionalidad* en relación a otros países de la región (Rodríguez 2017).

Luego de la exposición, en la que hablé sobre los alcances del término *territorio* y contextualicé las reflexiones en mi trabajo de campo con un pueblo que también fue considerado extinto por los dispositivos hegemónicos, se acercaron varios miembros del CONACHA y reiteraron la invitación que había hecho Mónica para que trabajara con ellos. Las palabras de Mónica fueron precisas: la invitación era para sumarme a un proyecto de *investigación colaborativa*; metodología que había conocido a través de la antropóloga suiza-uruguaya Andrea Olivera (2016), en el contexto de una etnografía pionera —colaborativa y decolonial—, que llevó adelante con colectivos charrúas de Uruguay entre 2008 y 2011, en el marco de su doctorado en la universidad de Lausanne. Andrea les había compartido un artículo de Joanne Rappaport (2007) sobre etnografía colaborativa, en el que la autora propone ir más allá de la etnografía como método de producción de datos y considerarla como una práctica propiciatoria para la coteorización. Este es el tipo de investigación que me solicitaron; una coincidencia que me sorprendió —y que se suma al interés de los charrúas en el proceso de reemergencia tehuelche—, dado que Rappaport dirigió mi investigación doctoral. Si bien nos encontramos varias veces, transcurrió más de un año hasta que pudimos comenzar a trabajar juntos, cuando elaboramos un proyecto para conseguir financiación para hacer trabajo de campo. A pesar de que no conseguimos los fondos, la planificación nos sirvió para organizar las tareas y nos motivó a viajar recurriendo a nuestros propios recursos.

Entre otros objetivos, el proyecto de CONACHA propone los siguientes: (a) construir un corpus conformado por memorias orales, documentos de archivo, crónicas, etc. que demuestre la continuidad entre los charrúas de antes y los de ahora, (b) realizar encuentros, talleres y performances públicas para motivar a quienes tienen ancestros indígenas a que indaguen en los silencios y secretos familiares y articulen esta búsqueda en una trama colectiva, y (c) sensibilizar a la sociedad, a los académicos y particularmente a los funcionarios públicos para que reconozcan que un porcentaje importante de la población es indígena y que —coherente con su perfil progresista— el Estado actualice su marco jurídico-normativo y ratifique el Convenio 169 OIT (Rodríguez y Michelena 2018). La iniciativa de visibilizar y evidenciar la *amnesia colectiva* llevó a los integrantes de CONACHA a crear la *Escuela Intercultural Charrúa Itinerante* (ESICHA), tema analizado por Ana María Magalhães de Carvalho (2018) en su tesis de maestría, que también realizó una etnografía colaborativa. La ESICHA apunta, por un lado, a recuperar memorias familiares a través de talleres en los que han ido diseñando una metodología y una pedagogía propias, en la que no solo circula la palabra, sino también los cuerpos; encuentros donde la memoria colectiva camina el territorio y lo inviste de sentimientos. Por otro lado, la ESICHA es una instancia de formación sobre los derechos de los pueblos indígenas, sobre la historia y el presente de charrúas y/o descendientes, y sobre los desafíos actuales²³.

²³ En un ensayo en el que reflexionamos sobre memoria, procesos de subjetivación política e investigación colaborativa, Martín y Mónica analizan el

En el transcurso de estos años, además de compartir experiencias etnográficas en el interior de Uruguay, mi aporte a la investigación colaborativa de CONACHA se centró en sensibilizar y generar interrogantes en el ámbito académico, dado que son los agentes a quienes el Estado les delegó el poder para legitimar o no las demandas indígenas. Con esta intención, organicé paneles y mesas en encuentros nacionales e internacionales, y publiqué algunos artículos —la mayoría en coautoría— con la intención de visibilizar procesos comparativos de reemergencia indígena, que permitieran comprender que Uruguay no es una excepción y que no es “la Suiza de América”; un “país sin indios”. Mi tarea se sumó, de este modo, al camino forjado por Andrea Olivera, Gustavo Verdesio y Nicolás Guigou (2014), director de la carrera de antropología de la Universidad de la República (UdelaR), que habilitó el espacio para el debate en la universidad y cuestionó la formación que recibió en Uruguay, a la que refirió como *antropología caucásica*.

Al comparar estas dos experiencias —la de Santa Cruz y la de Uruguay— y luego de la discusión planteada en el primer apartado, me pregunto si algunos trabajos publicados en Argentina —cuya autoría es compartida por investigadores indígenas y no indígenas— se ajustan al rótulo de investigación *colaborativa* o si, en su defecto, serían mejor descriptos por otros adjetivos. Entre ellos se encuentra una ponencia que Claudia Briones, Lorena Cañueco, Laura Kropff y Miguel Leuman presentaron en el 2004, en CLACSO y publicaron tres años más

trabajo que realizan desde el espacio de la ESICHAJ (Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelen y Delgado Cultelli en prensa).

tarde (Briones et al. 2007). Sus autores —con quienes compartí proyectos de investigación bajo la dirección de Briones— reflexionan sobre las trayectorias y la política del pueblo mapuche, las políticas indigenistas enmarcadas en el multiculturalismo neoliberal y sobre sus propias experiencias vinculadas al activismo, entre las que se incluye la elaboración del artículo. A pesar de que no hablan allí de colaboración explícitamente, sí hay un proceso de conceptualización compartida y muchas de las reflexiones planteadas dialogan con este campo.

El proceso de coteorización está presente asimismo en dos artículos coautorados por colegas con las que también comparto proyectos. En el artículo de Ana Ramos y Pablo Cañumil (2011) —quien se autodescribe como *mapunche*, para llamar la atención sobre el proceso de devenir mapuche—, los autores califican a su trabajo como colaborativo. En dicho artículo relatan el proceso de desarrollar dispositivos conceptuales a partir de la articulación entre interpretaciones mapuches y académicas, en el marco de un proyecto político de construcción de pensamiento acorde con las epistemologías y prioridades políticas de las luchas de los pueblos indígenas. Por otra parte, en el capítulo de Florencia Tola y Valentín Suárez (2013) para el libro *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad* hacen referencia a instancias de colaboración previa y, sobre el final, Tola inscribe las reflexiones de Valentín —de origen *qom*— en un recorrido que va desde la autoetnografía hacia una perspectiva que responde a los principios de otra ontología.

Mi primera experiencia en coautoría con una mujer indígena fue con Celia Rañil —autoridad (*werken*) de la comunidad *Willi Mapu* de Caleta Olivia— en una ponencia que presentamos en el *VIII Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*

en el 2008. Durante varios años, Celia me fue instruyendo sobre los conocimientos y cosmologías vinculadas al pueblo mapuche, y también sobre la historia de las relaciones entre política indígena y políticas indigenistas en Argentina. Así, fue señalándome posibles caminos de investigación, haciendo propuestas, explicitando desacuerdos, sugiriendo recorridos posibles y, en varios viajes por la Patagonia austral, fuimos reflexionando sobre conceptos cuyos sentidos se encuentran permanentemente en disputa, sobre las políticas de subalternización de los indígenas y sobre las responsabilidades de la ciencia en dichos procesos. A pesar de que muchas de estas charlas podrían ser calificadas como coteorización, y a pesar de que en la ponencia mencionada delineamos la voz de cada una como si fuera un diálogo, entiendo que ni este ni los demás trabajos citados se ajustarían al término *colaboración*, tal como lo definen los autores discutidos en el primer apartado. En otras palabras, independientemente de que las etnografías que dieron lugar a los artículos mencionados hayan incluido instancias colaborativas con colectivos indígenas, los textos resultantes serían *ficciones dialógicas* o, en su defecto, artículos que involucran autorías plurales a las que Clifford (1986) vincula con la *autoridad dispersa*.

A diferencia de los trabajos citados, en los que la coautoría involucra una contraparte indígena, en el artículo de Leticia Katzer y Agustín Samprón (2011) —cuyo título incluye el enunciado “etnografía colaborativa”— repasan definiciones y debates sobre la temática, reflexionan comparativamente sobre sus respectivas “performances de campo” y enfatizan en el proceso de la *acción colaborativa* (64), lo cual implica negociar problemáticas, definiciones, metodologías y análisis. La acción colaborativa se

suma a las instancias de lectura, edición y cointerpretación compartidas con sus interlocutores, que les habían demandado la realización de talleres para trabajar con las memorias colectivas. Dichos talleres operaron —según explican— como un espacio pedagógico y como un trabajo de memoria; conjunción que transformó el “trabajo de campo en una práctica consensuada, aceptada y apreciada por la gente del lugar” (65). Esta modalidad que conjuga investigación y acción va ganando cada vez más protagonismo en el ámbito académico local; algunas veces como práctica, otras como deseo.

Si bien no me atrevo a precisar un momento exacto en el que la etnografía colaborativa comienza a ser discutida y/ o implementada en Argentina, es evidente que los trabajos mencionados constituyen un antecedente²⁴. Me pregunto si las charlas y el taller que dio Joanne Rappaport en la Universidad de Buenos Aires a comienzos del 2006 habrán tenido alguna incidencia para abrir esta agenda en la antropología, y me

²⁴ No es la intención de este trabajo realizar un relevamiento exhaustivo sobre la etnografía colaborativa en Argentina, sino que solo he mencionado a algunos investigadores con los que he estado en contacto que trabajan con pueblos indígenas. Sumo también las investigaciones de María Inés Fernández Álvarez (2010) sobre fábricas recuperadas y de Sebastián Carengo (2019) sobre cooperativas de cartoneros, en los que reflexionan sobre la colaboración y se interrogan sobre el activismo, la política, la militancia y la academia.

pregunto asimismo si este es un tema debatido exclusivamente en el marco de la antropología social o si involucra a los demás subcampos (arqueología, antropología biológica, antropología histórica, etnolingüística, etc.) y a otras áreas del conocimiento. Para concluir este apartado comparto a continuación algunas reflexiones planteadas en mi tesis doctoral, que retomamos en el artículo con Mónica Michelena, en las que nos interrogamos sobre nuestra disciplina:

Cómo operan las herramientas de la antropología (conceptos, metodologías, información sobre el pasado y los derechos indígenas) en el marco de la investigación colaborativa, cuando continuamente quienes abogan por el esencialismo culturalista denostan a quienes asumen posiciones constructivistas y exigen a los charrúas la demostración de que son *los mismos* que sus ancestros. Adhiriendo a la antropología colaborativa con tribus de California que demandan reconocimiento ante el Estado federal, Les Field (1999) se posiciona como *soberanista* frente a los *culturalistas* y cuestiona la complicidad de la antropología con las agencias estatales que, al postular exclusivamente sistemas taxonómicos cerrados, excluyeron a ciertos grupos del sistema de distribución de la tierra (*rancherías*). Retomando la máxima de Audre Lorde —“las herramientas del amo nunca dismantalarán la casa del amo”— se planteó una doble pregunta: dado que la casa del amo hizo a la antropología posible ¿son sus herramientas las del amo? y ¿cuánto y cómo estas herramientas han cambiado? (Rodríguez y Michelena 2018: 204-205).

CONCLUSIONES

Retomando la pregunta de la introducción sobre si la *etnografía adjetivada* remite a cuestiones epistemológicas — enmarcadas como *diálogos de saberes*— u *ontológicas* —que plantean diferencias entre distintos mundos— considero que no es posible determinarlo de antemano, sino que es una respuesta que depende del contexto. Por ejemplo, en el caso de los pueblos reemergentes, entre los que incluí el de los tehuelches de Santa Cruz y el de los charrúas de Uruguay, las interrupciones en los procesos de transmisión intergeneracional y la socialización de la mayoría de las personas en contextos urbanos ha llevado a que les resulte más razonable instalarse en el marco de las epistemologías. Muchos de los miembros del pueblo mapuche o mapuche-tehuelche, en cambio, se posicionan en términos ontológicos. Este posicionamiento no depende del lugar de nacimiento, ni de residencia, ni de la transmisión de los mayores hacia las siguientes generaciones, sino de una práctica colectiva cuyo horizonte es el pueblo (más que la comunidad), en la que lo político se imbrica con lo cosmológico; una práctica que interpela particularmente a los jóvenes involucrados en lo que suelen referir como “la lucha”.

Considerando que la etnografía es una tarea artesanal, que varía contextualmente y según las particularidades de los sujetos involucrados, no es posible reducirla a recetas generales. Las *etnografías adjetivadas* no apuntan a “aplicar” teorías o metodologías a casos, sino a reflexionar y a conceptualizar colectivamente a partir de situaciones concretas —como ocurre con la investigación colaborativa— o a *ser-pensar-hacer-sentir juntos* —tal como he vivenciado desde el año 2007 con sujetos que

se autoadscriben como tehuelches, mapuches, mapuche-tehuelches, charrúas y descendientes. La intensidad de nuestros vínculos no depende de la proximidad física ni de la locación, sino de nuestras posiciones enunciativas y de la cercanía emocional; depende de una relacionalidad que se ha ido intensificando a medida que la tecnología digital se fue masificando y la mayoría de las personas accedieron a la telefonía celular, particularmente a la aplicación de Whatsapp y Facebook-Messenger.

Enmarcada como una práctica teórico-política de inflexión subalternista, la *etnografía adjetivada* posibilita —tal como planteamos en el artículo escrito con Marcela (Rodríguez y Alaniz 2018)— que las voces de los indígenas y/ o descendientes no sean mero “ruido” —siguiendo la metáfora de Jacques Rancière (1996)—, sino que nos interpelen en nuestro devenir como antropólogas, que nos atraviesen en la recreación de nuestras subjetividades y, también, en la construcción de nuestros dispositivos conceptuales y metodológicos. Mientras que un trabajo reciente Rappaport (2016-2017) restringió la posibilidad de las investigaciones colaborativas a circunstancias en las que los involucrados cuentan con entrenamiento o están familiarizados con la investigación académica, en sus reflexiones de la década del ochenta Clifford fue más drástico y sostuvo que la producción colaborativa con indígenas es una utopía.

A diferencia de la etnografía colaborativa, que no siempre es posible de concretar, la etnografía comprometida depende exclusivamente del modo en que decidamos posicionarnos frente a la ciencia, ante nuestros interlocutores y ante nosotras mismas. Desde que retomé mi trabajo de campo en la Patagonia austral, a fines del 2006, he vivido la colaboración como un deseo, como una

intención que se plasmó en la propuesta de una agenda abierta a los cuestionamientos y demandas —a veces explícitas, otras veces formuladas a través de gestos e insinuaciones. La apertura derivó en relaciones afectivas, cotidianas, en las que la tecnología habilita la función fáctica para constatar que el canal está funcionando, que estamos conectados. A pesar de las dificultades de concretar una etnografía colaborativa, este enfoque ha sido en mi experiencia una suerte de utopía, pero no en un sentido negativo o como imposibilidad. Es decir, ha sido una utopía que me ha permitido alinear pensamientos y acciones; una meta escurridiza que orienta el derrotero, donde lo fundamental no es un punto idealizado de llegada —que se aleja o se acerca según las circunstancias— sino el camino recorrido.

OBRAS CITADAS

- Bengoa, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Blaser, M. 2013. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54 (5): 547-568.
- Briones, C. 2002. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en Argentina. *Runa* 23: 61-88. <http://www.ramwan.net/restrepo/identidad/mestizaje%20y%20blanqueamiento-briones.pdf> (2 de mayo de 2018).
- Briones, C. 2005. Formaciones de alteridad. Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*: 9-36. Buenos Aires, Antropofagia.
- Briones, C. Cañuqueo, L. Kropff y M. Leuman. 2007. Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur. En A. Grimson (ed.), *Cultura y Neoliberalismo*: 265-299. Ciudad de Buenos Aires, CLACSO.
- Cañumil, P. y A. M. Ramos. 2011. "Knowledge Transmission through de Renü". *Collaborative Anthropologies* 4: 67-89.

- Carenzo, S. 2019. El lado b de la innovación social: etnografía de prácticas de experimentación cartonera en torno al reciclado de residuos. En Katzer L. y H. Chiavazza (eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina: XX-XX*. Mendoza, Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Chow, R. 1995. Film and Ethnography. En *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*: 175-202. New York, Columbia University Press.
- Clifford, J. 1986a. Introduction: Partial Truth. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 1-26. Berkeley, University of California Press.
- Clifford, J. 1986b. On Ethnographic Allegory. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 98-122. Berkeley, University of California Press.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture. Twenty-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Harvard University Press.
- Cojtí Cuxil, D. 1997. *Ri maya' moloj pa iximulew. El movimiento Maya (en Guatemala)*. Guatemala, Cholsamaj.
- Colectivo Situaciones. 2003. Sobre el militante investigador. <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> (15 de marzo de 2016).
- Comaroff, J. y J. Comaroff. 1992. Theory, Ethnography, Historiography. En *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf (3 de septiembre de 2018)
- Cornell, S. 1988. *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- Crapanzano, V. 1986. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 51-76. Berkeley, University of California Press.
- Descola, P. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Ciudad de Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Descola, P. 2016. *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Ciudad de Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Du Bois, W. E. B. 1989 [1903]. *The Souls of the Black Folk*. New York, Bantam.
- Ellis, C. 1997. Evocative autoethnography: Writing emotionally about our lives. En W. Tierney y Y. Lincoln, *Representation and the Text: Re-framing the Narrative Voice*: 116-139. Albany, State University of New York.
- Fairclough, N. 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge, Polity Press.
- Fals Borda, O. 1979. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Colombia, Tercer Mundo.

- Fernández Álvarez, M. I. 2010. Desafíos de la investigación etnográfica sobre procesos políticos “calientes”. *(Con)textos. revista d’antropologia i investigació social* 4: 80-89.
- Field, L. 1999. Complicities and Collaborations: Anthropologists and the “Unacknowledged Tribes” of California. *Current Anthropology* 40: 193-209.
- Foucault, M. 2002 [1969]. *La Arqueología del Saber*. México, Siglo XXI.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- Gerrard, A. C. En prensa. “Las piedritas hablan por nosotros”. Hacia una deconstrucción subalternista de los mitos de la antropología fueguina. En M. E. Rodríguez, A. C. Gerrard y M. Vidal (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán J. Vidal (1957-1998)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.
- Guigou, N. 2014. Antropologías caucásicas y relatos de la nación uruguaya. *Revista Lento* 16 (julio): 24-25.
- Gramsci A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. New York, International Publishers.
- Guber, R. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. 1991. *El salvaje metropolitano*. Ciudad de Buenos Aires, Legasa.
- Hale, C. 2006. Activist Research V. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology* 21 (1): 96-120.
- Hayano, D. 1979. Auto-ethnography: Paradigms, Problems and Prospects. *Human Organization* 38 (1): 99-103.
- Hill Collins, P. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, Unwin Hyman.
- Hintzen, P. y J. M. Rahier. 2003. From Structural Politics of Deconstruction: Self-Ethnographies Problematizing Blackness. Introduction. En *Problematizing Blackness. Self-ethnographies by Black Immigrants to the United States*, 1-20. New York, Routledge.
- Imbelloni, J. 1949. Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa, Archivo para las ciencias del hombre* 2 (partes 1-2): 5-58.
- Jameson, F. 1981. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, Cornell University Press.
- Katzer, L. y A. Samprón 2011. El trabajo de campo como proceso. La “etnografía colaborativa” como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* 2 (1): 59-70.
- Kropff, L. 2007. Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche. Tesis doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Lassiter, L. E. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, Chicago University Press.
- Lazzari, A, M. E. Rodríguez y A. Papazian. 2015. Juegos de visibilización. Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia. Papeles de trabajo 9 (16): 56-109. Dossier A. Lazzari y L. Quarleri (eds.), Pueblos indígenas y antropología en Argentina. Balances y perspectivas (1983-2015). <http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/n16/3.%20Lazzari,%20Axel;%20Rodr%C3%ADguez,%20Mariela%20Eva%20y%20Papazian,%20Alexis.pdf> (8 de septiembre de 2018).
- Magalhães de Carvalho A. M. y M. Michelena. 2017. *Conversaciones del Cono Sur. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA* 3 (1), Dossier M.E. Rodríguez (ed.), Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. [https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf_\(3 de abril de 2018\)](https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf_(3%20de%20abril%20de%202018)).
- Magalhães de Carvalho, A. M. 2018. Procesos de reemergencia indígena en Uruguay: Reflexiones sobre las estrategias del pueblo charrúa frente a los discursos de invisibilización. Tesis de maestría inédita, Antropología Social y Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the western Pacific*. London, G. Routledge & Sons.
- Marcus, G. y D. Cushman. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Marcus, G. 1986. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 165-193. Berkeley, University of California Press.
- Marcus, G. 1995. Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Massey, D. 2005. *For Space*. London, SAGE Publications.
- Mignolo, W. 2009. El lado más oscuro del renacimiento. *Universitas humanística* 67: 165-203.
- Min-ha, Trinh T. 1991. *When the Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural politics*. New York, Routledge.
- Olivera, A. 2016. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo, Lucida editores y Fondation pour l' Université de Laussane.
- Peleteiro, M. En prensa. Sembrando sueños a través de sus cenizas. En M. E. Rodríguez, A. C. Gerrard y M. Vidal (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán J. Vidal (1957-1998)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.

- Pratt, M. L. 1997. *Ojos imperials. Literatura de viajes y transculturación*. Ciudad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E-Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO.
- Ramos, A. 1994. The Hypereal Indian. *Critique of Anthropology* 14 (2): 153-171.
- Rappaport, J. 2016-2017. Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships. *Collaborative Anthropologies* 9 (1-2): 1-3.
- Rappaport, J. 1994. *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago, University of Chicago Press.
- Rappaport, J. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, Duke University Press.
- Rappaport, J. 2007. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.
- Reed-Danahay, D. 1997. *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*. Oxford, Berg.
- Rodríguez, M. E. 1999. *Fantasmas Tehuelches en el imaginario santacruceño*. Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Rodríguez, M. E. 2010. De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis doctoral, Georgetown University, Washington DC. Publicada en <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>.
- Rodríguez, M. E. 2016. "Invisible Indians", "Degenerate Descendants": Idiosyncrasies of *Mestizaje* in Southern Patagonia. En P. Alberto y E. Elena (eds.), *Shades of the Nation: Rethinking Race in Modern Argentina*: 127-154. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rodríguez, M. E. 2017. *Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa. Conversaciones del Cono Sur. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA* 3 (1), Dossier M.E. Rodríguez (ed.), Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. <https://conosur.conversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1.pdf> (3 de abril de 2018).
- Rodríguez, M. E. En prensa. Introducción. Desde la arqueologización a la autoetnografía. En M. E. Rodríguez, A. C. Gerrard y M. Vidal (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán J. Vidal (1957-1998)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.
- Rodríguez M. E. et al. 2017. *Conversaciones del Cono Sur. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA* 3 (1), Dossier M.E. Rodríguez (ed.),

- Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. <https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/> (3 de abril de 2018).
- Rodríguez M. E. y M. Alaniz. 2018. Política indígena, gestión participativa y etnografía colaborativa en la provincia de Santa Cruz. En M. Carrasco (ed.), *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*: 67-86. Ciudad de Buenos Aires, Antropofagia.
- Rodríguez M. E., A. M. Magalhães de Carvalho, M. Michelena. 2018. Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay. En P. Canales Tapia (ed.). *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*: 41-62. Santiago de Chile, Ariadna.
- Rodríguez, M. E. y M. Michelena. 2018. El gran quillapí de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación colaborativa. *Revista Abya Yala*. Dossier R. Verdum y A. M. Ramos (eds.), *Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça*. . Abya Yala – revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas 2 (2): 179-210. <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/13075/20333>
- Rodríguez M. E., A. M. Magalhães de Carvalho, M. Michelena, M. Delgado Cultelli en prensa. Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia charrúa en Uruguay. En R. Verdum y A. M. Ramos (eds.). *Memórias, Violências e Povos Originários em América Latina. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas ao trabalho com memórias*. Río de Janeiro, Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Rosaldo, R. 1999. Identidades y movimientos sociales en Norteamérica. Auto-etnografía desde el punto de vista de uno de sus participantes. *Política y Sociedad* 30: 53-59.
- San Martín, C. 2018. Los papeles del archivo salesiano como memoria material. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 12 (54): 1296-1323.
- Segato, R. 2013. *La crítica de la colonialidad en siete ensayos*. Buenos Aires, Prometeo.
- Stepan, N. L. 1991. *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca, Cornell University Press.
- Tola, F. y V. Suarez. 2013. Diálogo sobre los existentes de un contorno superpoblado en el contexto de la *marisca* y la reivindicación política del territorio. En F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (eds.), *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*: 45-76. Ciudad de Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur.

- Tyler, S. 1986. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 122-140. Berkeley, University of California Press.
- Veracini, L. 2010. *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*. Londres, Palgrave.
- Verdesio, G. 2014. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura* 18 (36): 86-107, 2014. <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927> (26 de junio de 2018).
- Vidal, H. J. En prensa [1993]. *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. Tesis de Maestría en Antropología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador. En M. Rodríguez, A. A. C. Gerrard y M. Vidal (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Julio Vidal (1957-1998)*. Ciudad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.
- White, R. 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press.