

## FORO SOBRE EL LIBRO *THREE WAYS TO FAIL: JOURNEYS THROUGH MAPUCHE CHILE*

ANTONELA DOS SANTOS\*, ENRIQUE ANTILEO\*\*, NATALIA CANIGUAN\*\*\*, WLADIMIR MARTÍNEZ\*\*\*\* & MAGNUS COURSE\*\*\*\*\*

Aprovechando la publicación reciente del libro *Three ways to fail: Journeys through Mapuche Chile*, de Magnus Course (University of Pennsylvania Press), y con el objetivo de difundir este importante trabajo en espera de su traducción, hemos invitado a un grupo de especialistas a entregarnos su parecer sobre la obra y al mismo autor a responder a estos comentarios. En su conjunto, estas observaciones nos muestran la relevancia de esta publicación para repensar formas de colaboración con comunidades indígenas y otros varios supuestos epistemológicos de la antropología.

### Una antropología en las orillas

Antonela dos Santos

En el fascículo titulado “Genjōkōan” del *Shōbō-genzō*, una colección de ensayos de Budismo Zen escritos en el siglo XIII, el maestro budista Sōtō Zen Eihei Dōgen (2002) sostiene que, al mirar hacia la orilla mientras se está navegando, es posible imaginar erróneamente que es la orilla la que se está moviendo, pero que, si se mantienen los ojos en el bote, se comprende que en realidad

es la embarcación la que se mueve. Esta metáfora le permite a Dōgen explicar los problemas a los que nos conduce nuestra percepción confusa, con un cuerpo y una mente perturbadas. Sin adentrarme en los pormenores de un desarrollo filosófico-religioso que, por lo demás, me excede, elijo comenzar mi comentario a la nueva obra de Magnus Course pensando en orillas, movimientos y percepciones cambiantes.

*Three ways to fail: Journeys through Mapuche Chile* (2024) nos ubica desde el comienzo en las orillas. Por un lado, nos sitúa en los márgenes del lago Budi, en el sur chileno, donde Course realizó su trabajo de campo etnográfico y donde transcurren la mayoría de las aventuras y desventuras reunidas en el libro. Pero, por otro lado, nos adentra también en otras orillas: en los bordes de la socialidad mapuche, en aquellas situaciones y personajes que, a la vez que fallan en ajustarse al modelo moral de lo que para los mapuche significa vivir bien y ser una persona de verdad, refuerzan, por la negativa, este mismo modelo. En la propuesta del autor, brujos, payasos o burladores y usurpadores personifican arquetípicamente tipos de relaciones moralmente desviadas, en los límites de lo social, pero no por ello antisociales. Son

\* Dra. en Antropología. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Buenos Aires, Argentina. ORCID: 0000-0001-5820-1014. Correo-e: antodos@gmail.com

\*\* Dr. en Estudios Latinoamericanos. Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado. ORCID: 0000-0003-1130-4715. Correo-e: eantileo@uahurtado.cl

\*\*\* Mg. en Desarrollo Humano, Local y Regional. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR). ORCID: 0000-0002-6218-3370. Correo-e: nataliakaniwan@gmail.com

\*\*\*\* Mg. en Antropología. University of Edinburgh / Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: 0000-0001-9206-7285. Correo-e: hwmartinez@uc.cl

\*\*\*\*\* Dr. en Antropología. University of Edinburgh. ORCID: 0000-0001-9206-7285. Correo-e: magnus.course@ed.ac.uk

encarnaciones posibles de otras formas de estar en el mundo caracterizadas, en cada caso, por la intención de destruir, por las ansias por satisfacer los deseos propios a instancias del respeto y el amor hacia el otro, o por el afán de poseer.

Hay, finalmente, un tercer movimiento hacia las orillas: uno que nos lleva hacia los bordes o márgenes del proyecto antropológico clásico. Lejos de constituir una monografía o un texto antropológico habitual, *Three ways to fail* propone un estilo narrativo que la página de la editorial cataloga como “autobiográfico” y que el mismo Course vincula con una larga tradición de memorias antropológicas y autoetnografías. Ahora bien, los alcances de ese prefijo griego “auto” —que denota lo propio o de sí mismo— resultan, cuanto menos, debatibles en casos como este, puesto que, como diría Sophie Caratini (2012), “en antropología, jamás se trata de uno” (p. 56), el *Otro* está irremediablemente incluido. Lo que varía es el grado y la forma de dicha inclusión.

“A terceira margem do rio” (1962) es un cuento de João Guimarães Rosa que narra la historia de un padre que, sin mediar explicaciones, construye una canoa y se instala a vivir en medio del río, cerca de la casa familiar. Haciéndolo, no termina de irse, pero tampoco está del todo presente. Su ubicación y su persona toda es ambigua, está y no está, su mujer y sus hijos lo ven a lo lejos y lo recuerdan constantemente, pero no pueden contar con él, ni entender su accionar. A lo largo del relato, conocemos la pulsión de uno de sus hijos por acercarse a la canoa y relevar al padre de su puesto, y también somos testigos de los miedos y dudas que genera en él la posibilidad de finalmente reducir esa distancia y volverse, él también, un hombre en una canoa en medio del río.

La obra de Course habita esa incómoda y desafiante tercera orilla del río, esa que no es ni de los otros, ni tampoco plenamente de nosotros, que ni reduce completamente la distancia que lo separa de los mapuche para devenir uno de ellos, ni permanece imperturbable ante las pulsiones y movimientos que el encuentro etnográfico produce. A través de las múltiples y variadas historias que el autor nos comparte asistimos a la generación y el mantenimiento de “compromisos mutuos” (Pina-Cabral, 2013) y “encuentros intersubjetivos” (Toren, 2009) que no solo modelaron sus afectos y sus prácticas, sino que también están en la base de una discusión —que, entrelíneas, atraviesa todo el libro— sobre los límites y posibilidades de la empresa antropológica.

En el capítulo dedicado a la figura del usurpador, Course (2024) nos cuenta sobre su interés por el cielo nocturno sudamericano (p. 99 y ss.) y, al reflexionar sobre sus problemas para entender las actitudes y respuestas de sus interlocutores frente a sus preguntas sobre astronomía, nos introduce en las particularidades del *kimun* (o conocimiento) mapuche. Nos dice que este no es “un simple conjunto alternativo de etiquetas” (p. 99) para referir a las mismas cosas del mundo, sino que tiene otras características distintivas: incluye tanto el saber como el no saber, e involucra una sensibilidad o apertura hacia las siempre cambiantes y en movimiento fuerzas del mundo. ¿Qué posibilidades tiene el pensamiento antropológico de abrazar estas otras epistemologías? ¿Pueden las teorías indígenas realmente interferir y alterar las premisas metafísicas que clásicamente se han utilizado para ver y hablar sobre los modos de existencia de dichos pueblos? ¿Hay lugar para una tercera orilla?

Abierto a los mundos mapuche y dispuesto (o condenado) a fallar en —y fuera de— ellos, Course

narra en *Three ways to fail* vivencias etnográficas que, a la vez que dejan traslucir el grado de apertura del autor a su experiencia de campo, también nos muestran que esa apertura tiene siempre un “riesgo de traumatismo” y que puede producir “huecos” (Caratini, 2012) en el sistema de referencias del investigador, en su cuerpo y en sus emociones. Desde esos huecos, su antropología en las orillas aparece como un ejercicio sensible, permeable y afectado por los sinsabores de la alteridad. Un ejercicio que, quizás –a pesar de la cautela expresada por el autor–, pueda sumarse a la lista de esas otras iniciativas antropológicas que, en pos de mitigar los efectos adversos de una disciplina que está, desde el comienzo, atada a su herencia colonial, repiensen no solo sus fines, sino también sus modos.

### **Divagaciones sobre el fracaso, las vidas mapuche y la antropología: una breve nota apurada sobre el libro de Magnus Course**

Enrique Antileo Baeza

Termino de leer el libro de Magnus Course en una neblinosa noche este 14 marzo de 2025 en Valparaíso. La verdad es que por ahora solo tengo sentimientos encontrados, reflexiones yuxtapuestas.

Ha sido de esos textos que te dejan respirando y pensando, recobrando imágenes del pasado propio y ajeno. Su lectura me ha llevado a preguntarme, por cierto, sobre los fracasos, los múltiples fracasos de la vida personal y de la disciplina que nos convoca. Agradezco a Marcelo González su invitación a escribir estas palabras, ha sido muy amable al considerarme.

Me pone un poco incómodo este texto. Siento que debo escribir cosas inteligentes, porque de alguna u otra manera, agito mis palabras en un

contexto de personas que han estudiado muchísimo y que han tenido experiencias con el mundo mapuche. Me siento interpelado –como antropólogo o aquella mezcla de *antropólogo-historiador*, como me conocen mis amigos– a responder sobre un trabajo que, desde un comienzo, pienso como una investigación imposible para mí. Intentaré decir algo sobre esto, pero no creo que alcance para mucho más que divagaciones situadas y momentáneas de una lectura.

Quisiera responder eso primero. Más allá de la obviedad de que la escritura de Magnus es profundamente personal, pero impregnada del quehacer antropológico en un vasto sentido, para mí se trata de aproximaciones que tienen su respuesta en la sección *Postscript/Posdata*. Nunca he podido yo mismo hablar de las singularidades del mundo mapuche a modo de un extrañamiento, es decir, hacer entender a un otro lo que no sabe y explicar (interpretar/traducir) hacia el exterior de qué se tratan ciertas cosas. No quiere decir que para mí todo lo mapuche sea inmediatamente comprensible, porque sería faltar a la verdad sobre mi capacidad de asombro y aprendizaje sobre mundos mapuche donde lo que más me sorprende siempre es su diversidad.

Leer sobre el mundo mapuche rural y urbano evoca, en un principio, más recuerdos que impresiones antropológicas. El texto actúa como una suerte de espejo. Veo en el escrito a familiares del campo y la ciudad, amigos, parientes, *peñi* y *lamngen* de diferentes partes; recuerdo experiencias y miles de conversaciones; rememoro cosas. Cosas que simplemente suceden. No sé si en algún momento podría hablar o escribir sobre ello. A esto me refiero con imposibilidad. Sería extraño operar como un sujeto desdoblado que observa lo vivido como ajeno. Habita una especie de sinsentido para mí aquel ejercicio.

Esto me lleva a una pregunta que no logro responder adecuadamente: ¿qué tipo de antropología puede hacer una persona mapuche? Lo más común sería —como me comentó alguna vez un *peñi* historiador— hacer etnografía sobre los *wingka*, cambiar de prismático para alterar la dirección en la que se orienta el extractivismo. No sé si esto es posible, tampoco sé si lo entendí cuando lo escuché. No lo he experimentado. Solo sé que formo parte de una corriente donde la cuestión disciplinar no parece ser tan relevante como la de tratar de comprendernos como pueblo, saber qué nos ha pasado y entender cómo hoy nuestra gente vive/habita/concibe/está en el mundo de diferentes modos. Mis pretensiones —si es que alguna vez las tuve— filosófico-epistémicas fueron quedando de lado para ser parte de un conjunto de personas del pueblo mapuche que ha logrado estudiar y quiere hacer algo con ello, en medio de una relación colonial con el Estado y la sociedad chilena que no termina de resolverse y que continúa perjudicando a miles de familias mapuche.

Por eso considero imposible lograr escribir algo como lo que se ha desplegado en este libro; imposible porque hay un enorme abismo que se halla en la pregunta de qué etnografía podría hacer yo sobre mi vida mapuche, sobre las vidas de mis amigos, de mis parientes. Simplemente no la puedo hacer. He ahí el abismo. ¿Es la antropología una disciplina *de/para* los *wingka*? Y acá extendiendo aún más la figura del *usurpador* que utiliza Magnus Course en su tercer capítulo. Si no lo es, entonces, ¿es plausible una antropología mapuche? ¿Cómo se entendería entonces el fracaso en aquella antropología?

Como sostuve, son diatribas que me permite una lectura poco reposada del texto y la premura de enviar luego este escrito. En el espacio de mi corta vida profesional, no he encontrado la res-

puesta a nada de esto. Simplemente me refugié en un camino o pretensión de *ser útil*. Durante largos años he buscado dignificar las vidas migrantes mapuche como otras formas de ser, otras historias que se bifurcan y amplifican de lo mapuche. Algunos pasajes del libro me emocionaron mucho, cuando se comienza a entender el vínculo profundo entre *Fütra Waria* y *Ielfün*. Últimamente he incursionado en el campo político y de las ideas de generaciones anteriores mapuche para comprender cómo el ciclo de los pensamientos políticos se renueva y, a la vez, se recicla configurando singularidades distantes con la política chilena, incluso con la de los sectores más empobrecidos y oprimidos. Todo ha sido en la búsqueda de un quehacer personal, por cierto, pero también como parte de una generación que pretende contribuir a entendernos más en los vaivenes del fracaso y el devenir posible en la realidad de Chile.

Más allá de las interrogantes que me surgen luego de la lectura, admiro la forma de narrar de Magnus. Guiado por estas tres figuras (*witch/kalku*, *clown/koyong*, *usurper/wingka*), entrelaza la experiencia personal con la perspectiva antropológica. Excluyendo esta sensación de silenciamiento momentáneamente autoimpuesto que tengo sobre lo escrito, valoro muchísimo el rol autoral que pone en la mesa precisamente la noción de fracaso. No obstante, si tuviera que ponderar lo que más me ha hecho sopesar la importancia del texto son las vidas de los no-autores, de todas las personas que fue conociendo Magnus, las dichas y desdichas de quienes aquí aparecen con sus apodos y nombres. Sus muertes también son estremecedoras. No dejo de sentir que sus pasares y pesares resultan inconmensurables para cualquier lector.

Agradezco a Magnus la reflexión al cierre, una especie de antídoto también ante posibles cosifi-

caciones ontológicas. Las cosas han cambiado, dice Magnus. Esto es claro en el relato y creo que todos somos muy conscientes de aquello en los permanentes viajes que hacemos. Agradezco su reflexión sobre episodios que cuestionan el quehacer antropológico. Sus respuestas son genuinas y sentidas, pero también son respuestas que han madurado con el tiempo, que en el pasado no se vislumbraron y que, por supuesto, solo me invitan a pensar que en el futuro habrá más reflexiones sobre cosas que hoy no vemos, no entendemos y no sentimos.

Me quedo pensando, sin ánimo de terminar el diálogo. Ojalá podamos conversar más, hacer *ngütram* como dicen por ahí.

### **Reflexiones en torno al trabajo de campo, límites, alcances y las responsabilidades del antropólogo**

Natalia Caniguan Velarde

La escritura de este texto no ha estado exenta de cuestionamientos y tensiones, lo que me llevó a demorar más de lo esperado y solicitado. De hecho, parte de los cuestionamientos que me frenaron fueron si debía escribirlo o no. Incomodidad, molestia, dudas, fueron parte de las sensaciones que la lectura de este nuevo libro de Magnus Course me generó. Fue necesario darme un respiro y un tiempo para descansar de lo leído y poder, a la vez, releerlo. Estas reflexiones que se presentan a continuación serán, entonces, el resultado de este proceso, quizás aún inconcluso y cargado todavía de las emociones que escribir vuelve a poner sobre el tapete.

Intentando comprender por qué me costó escribir, reviso elementos presentes en el libro de Magnus. Este se sitúa dentro del territorio mapuche,

en un espacio particular, del que ya hemos conocido en sus otros trabajos, pero que es también un lugar en el que viví por largo tiempo, por lo que existía en mí cierta curiosidad por ver qué se relataba sobre él en su nuevo trabajo. En lo personal, llegar hasta allí se debió, primero, a mi formación antropológica, luego, quedarme, fue por decisión personal. Así, de los tres meses que debía pasar en un inicio, finalmente, entre idas y venidas, me quedé cerca de 8 años, por lo que –a mis ojos– me convertí más en una habitante de la localidad que en la antropóloga que un principio llegó a etnografiar.

Pero antes de esta vivencia, ese lugar no me era ajeno: recuerdos de infancia y el origen familiar paterno me vinculan con él desde siempre y con el conocimiento de su presencia y sus historias a lo largo del tiempo. La mención de este saber como un punto de partida en este escrito es porque creo que es uno de los principales elementos que me llevó a tensionarme con la lectura del libro. El reconocimiento de lugares, personas, personajes y situaciones comunes me interpeló constantemente, a la vez que me cuestionó respecto de cómo se presentaban algunas de las situaciones y, en particular, el rol que en este caso asumía el antropólogo en la trama de las historias.

Personas cercanas y no tan cercanas aparecieron en el relato, algunos solo vistos en alguna ocasión, otros no reconocidos, pero con formas de vida e historias comunes que me permitían ponerles otros nombres e imaginarlas fácilmente en las vivencias narradas por el autor. Historias con fuertes cargas de dolores, mediadas por la lluvia y la humedad constante presente en este paisaje, muchas veces lúgubre por el cielo gris que lo acompaña gran parte del año.

En la medida que leía, me preguntaba si acaso era correcto reconocer a quienes se estaba describiendo. O, más bien, como sabía dónde se situaba la historia, ¿era yo quien buscaba constantemente poder reconocer a las personas, quitándole el anonimato a las historias, volviéndolas más reales de lo ya narrado, puesto que no me cabía duda alguna de que reflejaban la vida tal como es? Este sentir abierto a los diferentes protagonistas de las historias, con sus cosas buenas y malas, como suele ocurrir, a los dolores e inequidades de este territorio, me cuestiona como antropóloga, nos cuestiona, sobre límites, pero también sobre cómo nuestra presencia y vivencia reproducen, sostienen o, inclusive, pueden agudizar estos elementos que generan o perpetúan las desigualdades y dolores narrados en el libro.

Y aquí viene entonces unos de los cuestionamientos más clásicos de la antropología que tiene relación con nuestra presencia en el trabajo de campo, “el estar allí” que nos hace parte de vivencias ajenas que intervenimos, observamos, cuestionamos y analizamos y de las cuales intentamos, al mismo tiempo, ser parte, asimilarnos. Y es en esta presencia donde recae nuestra principal responsabilidad hacia estos otros que nos acogen y sobre la cual es necesaria una reflexión en torno a nuestras acciones y sus eventuales consecuencias en las vidas de estas personas, toda vez que cuando salimos del campo, de vuelta a nuestra cotidianidad, estas vidas que hemos intervenido vuelven a su realidad previa.

Estas realidades de las que nos hacemos parte, aunque sea en una breve estancia de terreno, la mayoría de las veces están cargadas de opresión y desigualdad, marcadas por devenires históricos y estructuras que las han forjado y sobre las cuales las personas construyen su forma de asumir su vida. Entonces, cabe cuestionarnos hasta

dónde nuestras “ingenuidades o inocencias” de observador externo, o nuestro desconocimiento de los códigos locales, puede permitirnos caer en actitudes o acciones transgresoras, asimiladoras o reproductoras de esas estructuras de poder, violencia y accionar sobre los pueblos. La reflexividad sobre la responsabilidad de nuestro quehacer debe estar presente en todo momento, no solo cuando observamos lo vivido desde lejos, o desde fuera, cuando estamos en la escritura o analizando la experiencia, sino que es en el vivir cotidiano con los otros cuando más debemos ser conscientes de nuestra presencia y rol.

Las discusiones en torno al papel de nuestra disciplina han estado presentes desde siempre y resurgen cada cierto tiempo, dando cuenta de que no es una problemática resuelta y el hecho de que la lectura de este texto las haga emerger nuevamente me advierte de la necesidad constante de reflexionar en torno a ella. Recetas respecto de cómo vivir el campo, qué hacer y qué no, sabemos que no existen. Las más de las veces fracasaremos, viviremos desaciertos, otras también logramos forjar confianzas y vínculos que perduran en el tiempo; lo importante es estar pensándonos siempre en esta interacción y en sus alcances, en que estamos en los lugares pero somos pasajeros y que hay vidas y personas que seguirán en su realidad.

La responsabilidad debe ser, entonces, un gatillante de nuestro actuar y es lo que le debemos a quienes nos reciben, muchas veces sin obtener nada a cambio, o esperando una retribución que quizás no será comprensible o la esperada por ellos. De ahí que nuestro deber es comprender que el trabajo de campo o el estar allí es más que el mero viaje y la estadía, es lo que generamos en el lugar, los vínculos que se crean y, sin duda, lo que ocurre luego cuando ya no estamos, cuando

volvemos a ser desconocidos, cuando cada uno sigue con su vida, sus prácticas y su desarrollo dentro de su grupo social.

### **Antropología y fracaso: un comentario a *Three ways to fail...* de Magnus Course**

Wladimir Martínez Cañoles

En los funerales de un joven que decidió acabar con su vida, uno de sus hermanos, visiblemente afectado, tomó la palabra ante una sobrecogida audiencia de no más de treinta o cuarenta personas para decir, en tono solemne, que así acaban los *weichafe* (guerreros): muertos o abandonados a su suerte en alguna cárcel del país. Según los comentarios de los deudos, la soledad, la desesperanza y el desinterés mapuche frente a la derrota constante a manos de los *winka* lo habrían empujado a su fatal destino. Para ellos, su muerte no era solo un drama individual, ni tampoco únicamente familiar, era, más bien, la condensación de la historia colonial de un pueblo entero. ¿Por qué, en eventos así de dolorosos, algunos prefieren compartir la responsabilidad y asumir que, aunque parezca una acción individual, su significado resuena en la conciencia de muchos como si se tratara de un fracaso colectivo?

En *Three ways to fail: Journeys through Mapuche Chile* (2024), la nueva obra que nos presenta Magnus Course, me parece encontrar una respuesta a episodios como el narrado vividos durante mi trabajo de campo. Y es que, ante el fracaso, no queda mucho más que sobreponerse, compartir los errores y aprender de ellos, pero no en una clave exitista, ni como simple superación individual. Como dice el autor, para el pensamiento mapuche los fracasos “ofrece[n] una forma positiva de avanzar hacia una mejor forma de vida [...] no son aberraciones individuales idiosincrásicas,

sino potenciales intrínsecos que residen dentro de todos nosotros” (p. xiii). Así, figuras valientes, aunque trágicas, como la de *weichafe*—que comparte destino con el arquetipo del *koyong/clown* presente en la obra de Course (2013, 2024)—, son comprendidas como el reverso de lo que es una buena vida y como una oportunidad para direccionar la moral y la acción política mapuche en el presente.

En muchos casos fracasar es algo tan personal que preferimos no referirnos a ello, sea por vergüenza u orgullo, o porque simplemente no sabemos lidiar con el fracaso, menos cuando la retórica del éxito y la sobreabundante positividad tóxica de la vida contemporánea, como señala Halberstam (2011), despierta nuestra aversión a los afectos que este tipo de sentimientos acompaña. Con Course, sin embargo, estamos frente a una obra que muestra de manera sincera y autoexploratoria la forma en que un antropólogo encarna y proyecta fracasos propios y ajenos. Su libro puede ser leído como el relato de un viajero que luego de años de haber vuelto a su hogar nos ofrece una reflexión profunda de sus vivencias y aprendizajes en tierras mapuche. Su relato va destilando evocaciones etnográficas de un paisaje sureño que, en sus descripciones, conserva la familiaridad que un lector nacido, criado y formado en el sur de Chile puede encontrar al navegar por sus páginas.

La posibilidad de ser perseguido por un *chonchon*, que una virgen convierta en cerdos a las personas, enredos deliberados producto del alcohol en celebraciones comunitarias, la compra y uso de una escopeta cuyo poder alimenta la adicción a la destrucción, saberse enamorado y soñar con renunciar a cualquier forma de vida que no sea la de sus interlocutores, ser sindicado como un agente encubierto de la CIA o, incluso, una carrera de caballos desastrosa, son ejemplos, en algunos casos trágicos y en otros bastante cómi-

cos, de una rica experiencia de campo y también de una manera de implicación sorprendente que excede el comentario teórico o la reflexión disciplinaria y que se abre a la posibilidad de leer e imaginar algo mucho más honesto e interesante: un gringo recorriendo los campos mapuche.

Para quienes recién están yendo o volviendo del “viaje” a través de los mundos etnográficos con los que hemos decidido comprometernos, el autor nos ayuda a desanudar, hasta cierto punto, las ansiedades sociales del trabajador de campo. A diferencia de *Confesiones de ignorancia y fracaso* de Malinowski (1977 [1935]), en la que los fracasos se inscriben en la incompetencia, la negligencia y la falta de rigor metodológico, para Course se trata de algo más íntimo, que es parte del curso natural del involucramiento afectivo con otros.

*Three ways to fail* es también un comentario a la antropología, profesión que hace de los fracasos su método, como sugiere el autor cuando la compara con la ecolocalización de los murciélagos. En mi opinión, su texto es una invitación a pensar el lugar en que situamos nuestros fracasos como antropólogos, las narrativas con las que nos autorrepresentamos y los arquetipos que nosotros mismos producimos. En mi experiencia, ya sea en los salones o en los pasillos de la antropología, es bastante común externalizar los problemas de la disciplina, ocultar o exorcizar nuestros errores echándole la culpa a una abstracta academia del Norte global, antes que aceptar la vergüenza que ello implica, que hacer antropología aquí o allí, entre ellos, aquellos o nosotros, trae consigo algo de la impostura del antropólogo cuando advertimos su legado colonial en las prácticas ajenas antes que en las propias. Me pregunto, siguiendo el relato de Course, si no es el “antropólogo colonial” (que a menudo también es hombre) el arquetipo de nuestro fracaso.

Por último, veo en la obra que aquí se comenta, un ejercicio de autoconocimiento de alguien que fue transformado por su experiencia de campo. Su estilo narrativo, que intencionalmente deja fuera las pesadas formas de la escritura antropológica, va despojando al autor del blindaje académico al que nos acostumbramos y acercándonos a un texto reflexivo, honesto y personal. En un breve ensayo publicado en 2023, la antropóloga Tanya Marie Luhmann ha argumentado que la etnografía no es solo una ciencia comparativa orientada a la descripción y la comprensión de otros mundos sociales. Es, antes que todo, una “práctica espiritual” con la que llegamos a conocernos mejor a nosotros mismos a través de la imaginación de lo que significa ser otro y de “ver en la posibilidad de la diferencia una potente semilla de esperanza” (p. 3). Me parece que el texto que ofrece Magnus Course es un notable ejemplo de esta forma de pensar la antropología y la práctica etnográfica.

### Respuesta a mis lectores

Magnus Course

Este no fue un libro fácil de escribir y, por las impresiones de mis lectores –malestar, sentimientos encontrados, tensión, duda– es claramente un libro que no es fácil de leer. Así que, por su paciencia, resistencia y palabras reflexivas, quisiera expresar mi profundo agradecimiento a Natalia, Wladimir, Antonela y Enrique, por tomarse el tiempo para leer y responder a *Three ways to fail*. Cuando a los autores se les da la oportunidad de responder a sus críticos, a menudo se asume que la usarán para “defenderse”, pero aquí no puedo ofrecer defensa alguna, sino solo levantar las manos y confesar que comparto muchas de sus dudas: develar el manto de la objetividad antropológica es hacer visibles las relaciones inevitablemente complejas, contradictorias y compro-

metidas de las personas reales, algo que no siempre resulta en una lectura placentera.

El comentario de Natalia enfatiza la responsabilidad del antropólogo hacia las personas con las que trabaja y se pregunta si nuestra presencia termina perpetuando las desigualdades descritas. Por supuesto, espero que no, pero, como exploro en el propio libro, siempre es fácil encontrar una coartada y apuntar a los demás –al sistema, a la disciplina– sin realmente incriminarse uno mismo. Uno de los puntos clave en el pensamiento mapuche sobre el fracaso es que el brujo, el payaso y el *winka* no son simplemente “otras” personas, “allá afuera”, sino que existen igualmente como posibilidades dentro de todos nosotros.

Aquí vale la pena mencionar la sugerencia de Wladimir de imaginar una versión particular del antropólogo –el hombre blanco de la época colonial, con un bigote rizado y casco de explorador– como el arquetipo de todos los antropólogos. Por supuesto, hoy todos hacemos todo lo posible para distanciarnos de él y de su legado disciplinario, pero, ¿será acaso que él nos acecha aún, dentro de cada uno de nosotros, incrustado en la misma estructura del proyecto antropológico? A lo largo de los años, a menudo me he preguntado si es posible escribir sobre el otro sin ejercer algún tipo de violencia. Si la antropología es siempre un acto de traducción, entonces, como dicen los italianos, *tradurre tradire*, traducir es traicionar. Pero esta es quizás una perspectiva demasiado pesimista; uno podría también señalar el valor de aprender sobre los demás, de comunicarse entre culturas y de los beneficios reales que este tipo de entendimiento puede traer. Sospecho que la verdad está en algún lugar entre estos dos extremos.

Sin embargo, y de manera algo paradójica, el libro está destinado a ser una crítica de las mis-

mas condiciones que hicieron posible su existencia. El hecho de que pude viajar a través de medio mundo para vivir en una comunidad mapuche, para posteriormente tener una carrera enseñando antropología en una universidad, y luego publicar el libro, no puede separarse de una estructura global de opresión, una que se repite fractalmente entre naciones y dentro de las mismas naciones. Enrique tiene razón al afirmar que este libro no podría haber sido escrito por un antropólogo mapuche (o, al menos, sería un libro muy diferente). Esto no solo se debe a diferentes circunstancias materiales y políticas, sino a la “distancia” epistemológica que yo, como *winka*, puedo habitar y explotar, y que él, como mapuche, no puede. Pero eso no significa que una antropología mapuche no pueda explorar estos mismos temas desde una perspectiva diferente, o dirigir su mirada hacia los *winka*.

Considerando todas estas dudas, surge la pregunta obvia: ¿por qué publicar el libro entonces? ¿No hubiera sido mejor simplemente guardarlo en privado como un *mémoire* catártico? Honestamente, a veces todavía me pregunto si esa no hubiera sido una mejor opción. Pero habiendo decidido publicarlo, debo defender mi decisión y explicar mis razones.

Creo que la publicación de este libro surge de la ira; más específicamente, ira hacia la violencia política, epistemológica, económica y física a la que el Estado chileno sigue sometiendo a tantos mapuche, tanto en el campo como en la ciudad. Pero también ira hacia ciertas representaciones estereotípicas de su sociedad, como si estuviera poblada únicamente por el *lonko* y la *machi*, o consistiera en comunidades perfectamente homogéneas. Mucha de la escritura contemporánea parece estar muy cómoda, atascada en los mismos viejos temas, ofreciendo representaciones

de la sociedad mapuche en las que solo ciertas personas tienen voz. Gran parte de mi tiempo en el campo lo pasé con lo que podría llamarse una clase baja, menospreciada no solo por los *winka*, sino también por otros mapuche. Pero es de ellos que aprendí y recibí tanto, y espero que sus voces estén presentes a lo largo del libro.

También, por supuesto, siento rabia conmigo mismo por no haber visto, por no haber comprendido durante tantos años y por, inevitablemente, seguir sin ver del todo. Antonela describe las “percepciones cambiantes” de la mirada del yo sobre el otro, y quizás sea el tiempo, más que nada, lo que modifica esas percepciones. Me llevó treinta años de pensamiento y reflexión para siquiera acercarme a comprender cómo mis años viviendo con personas mapuche me han moldeado como persona.

También espero que el libro sea útil de algún modo, y aquí hago eco del deseo de Enrique, por encima de todo, de ser útil. Tal vez algún día sirva para describir las realidades de la vida mapuche rural—tanto en su sufrimiento como en su alegría, en su sabiduría, en su amable ternura— a nuevos públicos, tanto mapuche como *winka*. Soy muy consciente de que ese deseo puede no cumplirse, de que lo escrito puede ser malinterpretado y mal leído, y de que, por tanto, este libro sobre el fracaso bien podría él mismo fracasar. Sin embargo, los diálogos que abrieron mis interlocutores en este foro me dan optimismo al respecto, con cada lector formulando, a su manera, nuevas preguntas, tanto sobre la antropología como sobre sí mismos.

## Referencias bibliográficas

**Caratini, S.** (2012). *Les non-dits de l'antropologie*. Thierry Marchaisse.

**Course, M.** (2013). The clown within: Becoming white and Mapuche ritual clowns. *Comparative Studies in Society and History*, 55(4), 771-799. <https://doi.org/10.1017/S0010417513000341>

**Course, M.** (2024). *Three ways to fail: Journeys through Mapuche Chile*. University of Pennsylvania Press.

**Dōgen, E.** (2002). *The heart of Dogen's Shōbōgenzō*. N. Waddell y M. Abe (trad. y anot.). State University of New York.

**Halberstam, J.** (2011). *The queer art of failure*. Duke University Press.

**Luhrmann, T. M.** (2023). Anthropology as spiritual discipline. *American Ethnologist*, 50(1), 1-4. <https://doi.org/10.1111/amet.13244>

**Malinowski, B.** (1977). *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobiand: Los jardines de coral y su magia* (Parte 1). Labor Universitaria.

**Pina-Cabral, J.** (2012). The two faces of mutuality: Contemporary themes in anthropology. *Anthropological Quarterly* 86(1), 257-275.

**Rosa, J. G.** (1962). A terceira margem do rio. En *Primeiras estórias*. Nova Fronteira.

**Toren, Ch.** (2009). Intesubjectivity as epistemology. *Social Analysis* 53(2), 130-146.