

Antropología(s) de la vida y etnografías errabundas: desafíos poshumanistas y poscomunales para una ciencia móvil.

Anthropology(s) of life and wandering ethnographies: posthumanist and postcommunal challenges for a mobile science.

Leticia Katzer¹

Resumen

La Antropología ha constituido uno de los pilares de la construcción epistémica de las Ciencias Humanas. En esta construcción, los términos “comunidad” y “vida” así como la insistencia en un “método etnográfico” para abordarlos han vertebrado los relatos antropológicos desde sus inicios. En su sentido “moderno” y “humanista” fundante, la etnografía tuvo una fuerte impronta antropocéntrica, que definió lo humano de manera excluyente por oposición al mundo natural/animal. Esta impronta se ve irrupida por lo que vino a denominarse “posthumanismo”; una episteme que repiensa los binarismos humanistas naturaleza/cultura, vida/norma por líneas deconstructivas.

En clave de dicha disrupción poshumanista proponemos una reflexión epistemológica y metodológica que nos acerca a explorar conexiones entre antropología, etnografía, comunidad y vida desde una perspectiva no antropocéntrica. Aquí la apuesta poshumana versa sobre el errabundeo y la poscomunabilidad, proponiendo una antropología de la vida, la cual, entendemos, propicia pensar otras formas de subjetividad, comunidad y ciencia más hospitalarias, libres, móviles y creativas.

Abstract

Anthropology has been one of the pillars in the epistemic construction of Human Sciences. In this construction, the terms “community” and “life,” as well as the emphasis on an “ethnographic method” to address them, have structured anthropological narratives since their early days. In its founding “modern” and “humanist” sense, ethnography had a strong anthropocentric imprint, defining what is human in an exclusionary way, in opposition to the natural/animal world. This imprint has been disrupted by what came to be known as “posthumanism”; an episteme that redefines the humanist binaries of nature/culture and life/rule through deconstructive lines.

In light of this posthuman disruption, we propose an epistemological and methodological reflection that brings us closer to exploring the connections between anthropology, ethnography, community, and life from a non-anthropocentric perspective. This posthuman approach focuses on wandering habits and post-communalism, advocating for an anthropology of life, which we believe enables the consideration of new forms of subjectivity, community, and science that are more hospitable, free, mobile, and creative.

Palabras clave: Antropología, Etnografía Errabunda, Posthumanismo, Vida, Comunidad.

Keywords: Anthropology, wandering ethnography, posthumanism, life, communalism.

¹Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2022), Doctora en Ciencias Naturales con orientación en Antropología (2012), Licenciada en Antropología (2005), por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (ingreso al CONICET en el año 2007). Profesora titular de la cátedra “Antropología Aplicada” de la Carrera de Turismo de la Universidad del Aconcagua. Docente de posgrado en la Maestría en Análisis Institucional, Universidad Nacional de Cuyo. Correo electrónico : lkatz@ Mendoza-conicet.gob.ar

1. Introducción

La Antropología no sólo ha constituido uno de los pilares angulares de la construcción epistémica de las Ciencias Humanas sino que ha conformado su marco. En esta construcción, los términos “comunidad” y “vida” así como la insistencia en un “método etnográfico” para abordarlos han vertebrado los relatos antropológicos y etnográficos desde sus inicios. La cuestión es dilucidar cómo han sido tratados y concebidos cada uno de estos conceptos y su articulación para definir la especificidad de “lo humano” en tanto que “animal político” y cómo dicha matriz conceptual se ha proyectado a la definición del propio campo de la etnografía. El punto es cómo aparece la “vida” en la discusión científica en el marco de las Humanidades y en la formulación del concepto de hombre. Como señaló Michel Foucault, “vida” no es un concepto sino un indicador epistemológico que posibilita la clasificación y la diferenciación. Tal como hemos analizado en otros trabajos (Katzer, 2016, 2021) la Antropología ha estado atravesada por la biopolítica, o más precisamente, por distintas biopolíticas, distintas políticas de vida y formas de concebir y vivir “lo común”.

En su sentido “moderno” y “humanista” fundante, la etnografía tuvo una fuerte impronta antropocéntrica, que definió lo humano de manera excluyente por oposición al mundo natural/animal, a partir del recorte de “instituciones”, entendiendo que éstas, a través de normas, regulan/controlan la materialidad viviente, los instintos animales, y en conjunto, la vida de los pueblos. Es decir, tratábase más de una antropología sobre la vida vertebrada desde una biopolítica negativa.

En un sentido contrario, lo que vino a definirse como “poshumanismo” colocó en arena de discusión un interrogante disruptivo ¿qué pasa con las Ciencias Sociales y Humanas si sus conceptos fundacionales se expanden e incluyen a animales y al mundo no humano, repensando los binarismos humanistas naturaleza/cultura, vida/norma por líneas deconstructivas?. En clave de dicha ruptura poshumanista de interpelación de lo no humano y de cuestionamiento crítico a las Humanidades, proponemos una reflexión epistemológica y metodológica que nos acerca a explorar conexiones entre antropología, etnografía, comunidad y vida desde una perspectiva no antropocéntrica y vertebrada por una biopolítica positiva. Es decir, más que preguntarnos cómo etnografiar a los animales no humanos (cuestión pregnante en los abordajes poshumanistas), nos preguntamos cómo etnografiar el vivir-en-común humano en campo reconociendo nuestra animalidad constitutiva y nuestro devenir entre seres no humanos. Es decir que este enfoque pone en relevancia un particular campo de estudios en términos de desafíos de deconstrucción de parámetros epistemológicos antropocéntricos para repensar lo humano, y en ello, para repensar la propia Antropología, la Etnografía y las “Humanidades” en general, buscando abrir posibilidades a un “mundo-más-que-humano” (Calarco, 2021 2013).



En sintonía hemos preferido hablar de una Antropología de la vida (Katzer, 2016, 2021, Maldonado, 2016) y no de una "Antropología de la Naturaleza", porque "naturaleza" es una manera de ontologizar, diferenciar, nombrar y organizar el devenir viviente y, por tanto, ya es compartimentalización y regulación biopolítica. Una antropología de la naturaleza termina siendo una antropología sobre la vida, que la objetiva, la diferencia, la ontologiza, la controla, la manipula, la jerarquiza, la convierte en laboratorio de conocimiento. Así, se asume la condición posthumana como una oportunidad para incentivar la búsqueda de esquemas de pensamiento, de saber y de autorrepresentación alternativos respecto de aquellos dominantes (Braidotti(2013 2015: 23). Aquí la apuesta posthumana versa sobre el errabundeo y la poscomunalidad, es decir es un salir al afuera, abrirnxs a la exterioridad, salir de los hábitats disciplinarios y metodológicos, errabundear comunes más allá de las "comunidades-como-instituciones"; lejos de encasillarnos/comunalizarnos en un método, disciplina y/o linaje académico de manera corporativa.

A la luz de estas reflexiones proponemos una antropología de la vida, la cual, entendemos, propicia hacer visible lo vivo en toda su intensidad, potenciación, extensión y espesor a la vez que pensar otras formas de la subjetividad y del ser/saber-entre-otrxs más hospitalaria, libre, móvil y creativa. Antropologías para afirmar la vida de la mano de etnografías que llamamos "todo terreno", etnografías errabundas, etnografías posthumanas; una perspectiva no antropocéntrica de la etnografía tanto en el modo de trabajar, en el modo de relacionarxs en campo como en el modo de objetivar problemáticas antropológicas y abordarlas.

Aquí "post" no significa etapa ni anticipación de un garantizado después superador sino más bien un horizonte como posibilidad de repensar lo que el humanismo y el comunalismo moderno produjeron (e inhabilitaron) así como las posibilidades de su deconstrucción. Es decir, y siguiendo a Braidotti (2013 "2015), la teoría posthumana es tanto un instrumento genealógico como una brújula para la navegación.

2. Líneas de navegación/horizontes teórico-metodológicos

(...)En esa nueva visión de la etnografía, la metodología fundamental, el principio básico, como lo conceptualizo ahora, pero como se dio primero en la realidad de Guambía antes de ser conceptualizado, es el de recoger los conceptos en la vida; para poder hacerlo así, para poder recogerlos en la vida, fue preciso vivir ésta, vivir con los guambianos y participar de su vida, y parte clave de esa vida eran sus luchas; en un momento determinado en la vida de los guambianos, ése fue el eje fundamental de sus vidas, hasta el punto en que por entonces se definieron a sí mismos diciendo: un guambiano es un luchador" (Vasco, 2007: 37, resaltado nuestro).

"[Los antropólogos] fuimos los primeros en insistir en que vemos la vida de los otros a través de lentes contruidos por nosotros, y que los otros ven nuestras vidas a través de sus propios lentes contruidos por ellos mismos" (Clifford Geertz, citado en Bartolomé, 2002:15, resaltado nuestro).

¿Qué significa “en la vida”? ¿Vivir con y participar de una vida? ¿Cómo dimensionamos la vida y el vivir? ¿Qué vivir en común deviene y construimos en el proceso etnográfico? ¿Qué prácticas etnográficas, qué prácticas de colaboración y participación habilitan distintas biopolíticas?. Preguntas de este tipo se inscriben en el reconocimiento de la intensidad y espesor de lo vivo como arena sobre la cual se producen los antagonismos y diferenciaciones. Las biopolíticas regulan los procesos de producción de saber y las formas de interacción; son fuerzas en tensión que autorizan, habilitan, disponen a hacer o no hacer. Así, distintas biopolíticas configuran diversas formas de teorización y práctica etnográfica las que a su vez expresan y regulan diversos modos de producción de saber y de subjetivación. La co-teorización en la investigación etnográfica puede entenderse a través de tres registros que reflejan diferentes enfoques epistemológicos y metodológicos: “saber-ser-hacer sobre”, “saber-ser-hacer con” y “saber-ser-hacer entre”. De ahí que surja la pregunta acerca de qué prácticas etnográficas de colaboración, co-teorización y participación habilitan/autorizan distintas biopolíticas. En el nudo de esta pregunta problematizamos las implicancias epistémicas, teóricas y ético-políticas de los conectores sobre, con y entre.

Es decir que en tanto horizonte teórico la co-teorización o colaboración etnográfica constituye un problema epistemológico y metafísico en tres sentidos: 1) expone tensiones entre pensamiento ontológico y pensamiento no-ontológico, entre “habitar” y “merodear” procesos constructivos; 2) en términos de producción de un sujeto de saber tensiona tres formas de subjetivación: saber/ser- sobre , saber/ser-con y saber/ser-entre; y 3) la colaboración constituye una política de vida, una forma de vida-en-común. Siguiendo el recorrido de la antropología humanista y poshumanista podemos identificar 3 expresiones y ejercicios epistemológicos: 1) co-teorización como objetivación/invencción/cosificación del otrx (esto es lógicas de saber-poder “sobre” el otrx, que implican el control del otrx); 2) co-teorización como saber/ser-con (si bien aquí hay una búsqueda por la horizontalización de la relación, ésta se termina demarcando desde la ontologización de la alteridad, sobredimensionalizando el aspecto racional, discursivo, cognitivo; 3) co-teorización como saber/ser-dentro/entre los otrxs (esto es, desde una exposición radical de la alteridad en el proceso etnográfico, donde se dimensiona el deseo, la sensibilidad, la libertad). Estos ejercicios revelan una transición de la “metododicidad” al “errabundeo” etnográfico. Proyectamos la idea de errabundeo inspirándonos en los planteos de Jacques Derrida y Rosi Braidotti, para quienes el nomadismo es una propuesta política.

Siguiendo la genealogía teórica de la crítica biopolítica, la bio-política negativa es, en definitiva, una semántica y una tecnología que regula las relaciones entre los movimientos de la vida y los comportamientos humanos. Parte de esta regulación consiste en fijar pautas de radicación así como restringir la movilidad como principio de garantía de comunidad orgánica y estática. Las epistemes sedentarias pujan por inmovilizar al nomadismo, apelan a “ciencias inmóviles”.

En un carril contrario, la biopolítica que se define como afirmativa es aquella que pone el saber al servicio de la vida, de su diversificación y potenciación; siguiendo la extensión, intensidad y flujo de lo viviente. Cuando Michel Foucault define el término “bio-historia”, explicita su conceptualización de “vida” como “movimiento”. Aquí focalizamos centralmente en el nomadismo como lugar de enunciación; es darle lugar de enunciación a cierta manera de pensar y hacer etnografía. Así, entendemos el nomadismo como “movimientos de vida”; formas de vida que reconocemos como no-ontologías, como figuras de devenir-sin-ser. Pensar en términos de devenir nómada es una crítica a las ontologías.

Si bien los abordajes posthumanistas de la biopolítica tienen diferentes expresiones y focos de atención, todos confluyen en deslocalizar la materialidad viviente como blanco de imputación jurídica, regulación política y explotación económica por un soberano: el “ser humano”. Con todo, no hay posibilidad de “recoger conceptos en la vida”, recorrer, vivir la vida de los otros, participar en ella, sin una actitud de errabudeo. Vivir, transitar el devenir-en-común es errabundear y es la actitud de las etnografías errabundas.

Pensar la antropología poshumana desde el errabundeo y la poscomunalidad significa por un lado revisar categorías analíticas y dispositivos metodológicos consagrados y normativos, por fuera de toda sentenciabilidad disciplinaria (y disciplinadora) del trabajo etnográfico, por fuera de cualquier sometimiento técnico. Por otro, implica la deconstrucción de lo comunal, deconstruir lo común y las comunidades en los procesos etnográficos. En sintonía, esta perspectiva sostiene que la etnografía no es un método ni un aparato sistémico (puesto que todo método implica reglas que un sujeto debe aplicar a un objeto), sino que atraviesa estilos y formas de arte distintos (Katzer, 2019, Arribas Lozano, 2020).

Reafirmando la idea de etnografía como oficio (Restrepo, 2018), entendemos que éste implica un doble ejercicio creativo: el defilosofar en campo, y el de campear/errabundear los textos filosóficos. Porque la antropología, la etnografía en tanto crítica cultural tiene una doble expresión filosófica: 1) es una crítica epistemológica de la razón analítica universal y 2) es una crítica ontológica a una ontología de la diferencia/ de la presencia/de la propiedad que se ve actualizada en figuras comunales del pluralismo cultural y en ciertas antropologías-filosofías de la naturaleza. Este doble ejercicio creativo implica una doble reflexividad, al empujarnos a movernos en dos dimensiones diferentes y ambiguas: por un lado el universo de la gubernamentalidad, que nos coloca en relación a criterios biopolíticos determinados por la lógica moderna de las “comunidades orgánicas” (disciplinas, comunidades científicas, comunidades de interpretación, comunidades dialógicas, “colectivos naturalezas-culturas”) y las “ciencias inmóviles” (autoclusura disciplinaria y metodológica); por otro, y muy diferente de aquél, el universo a-orgánico, vivido, pensado y sentido desde su materialidad fluctuante.

La etnografía constituye una experiencia comunitaria. Y en tanto “experiencia”, la etnografía implica pensarse como una forma específica de estar-en-común. Por ello, también, la etnografía es, en términos teóricos, indisociable de la cuestión de la comunidad, cuya conceptualización moderna deconstruida, la sitúa no como una organicidad, una “individualidad más vasta”, un “estar juntxs cara a cara”, sino más bien como una red de huellas. Se trata entonces de apuntar a otros vocabularios, semánticas y prácticas que abran la comunidad humana a nuevas vinculaciones con fuerzas, extensiones e intensidades de lo viviente; una epistemología alternativa sobre lo común y sobre la relación con lo viviente, que es otra forma de sensibilidad y de política: la epistemología nómada y el pensamiento de la huella.

Cualquier atisbo a un potencial mundo posthumano –o mejor dicho a múltiples mundos posthumanos– requiere, en primer lugar, replantear la pregunta por el significado de “lo humano”, comprender algunos de los sentidos del mundo humano que se pretende deconstruir. Comúnmente se escucha: ¿qué animal!, es un animal o qué in-humano cuando quiere describirse una conducta agresiva, violenta. Parece aquí que animal/in-humano se referencia como “lo puramente salvaje”, lo puramente natural y esto, como hostilidad: las fuerzas de la naturaleza se definen como hostiles, bestiales. Y en el sentido contrario, cuando se apela a una mayor “humanidad”, cuando se promueve que “seamos más humanos” se lo hace en el sentido de la empatía, el compromiso, la solidaridad, la hospitalidad. Aquí aparece lo humano en tanto no salvaje del lado de la hospitalidad. Ahora bien, nos preguntamos ¿no será lo inverso? ¿Acaso no son los humanos los que han cometido las mayores atrocidades con la propia especie y el mundo no-humano? ¿No será que en realidad una dimensión de lo humano es esa que violenta, agrede, somete, limita, impide hacer, controla, mata, y hace todo ello porque justamente es humano? ¿Acaso no se ve en el mundo animal, mayor hospitalidad, armonía, ternura, amor, colaboracionismo sensato?.

A lo largo de toda su obra, Derrida ha sugerido que las humanidades deberán dar un giro a sus lentes críticos sobre sus propios fundamentos, sobre el propio concepto de “lo humano”. Entendemos que estos fundamentos –sobre los cuales tomamos distancia crítica– se nuclean en torno a: a) el antropocentrismo; b) la predicación del origen; c) el “síndrome sedentario”; d) la metodocidad; e) el pensamiento ontológico; f) el comunalismo moderno; g) las biopolíticas negativas; h) el colonialismo/extractivismo/positivismo/colaboracionismos disfrazados; cuestión que veremos en el apartado siguiente.

3. Antropología sobre la vida

El humanismo antropocéntrico ha constituido la matriz desde la cual se ha diferenciado, cualificado y jerarquizado el mundo viviente así como el eje argumentativo de distribución política de los cuerpos y de clasificación y normalización sobre las expresiones vivientes o formas de vida. La herencia humanista sobre el lugar del hombre en el cosmos se corresponde con una visión que hace del mundo natural un paisaje mudo, quieto e inerte y de lo no-humano un objeto a disposición de lo humano.

Este corpus epistémico atraviesa por completo a la producción etnográfica y la teoría cultural clásica. Éstas constituyen un dominio histórico/de saber específico que demarca un nudo analítico central en el cual la modernidad, en tanto “episteme”, se consolida en el campo de las ciencias humanas. En esta semántica, cultura en tanto «patrón normativo/de personalidad» se define como «todo lo que no-es naturaleza». Todo lo que no-es naturaleza es norma (personalidad) y todo lo que es norma no es naturaleza (no es animalidad). Así, en la teoría moderna de la cultura, ésta queda definida como formas de soberanía sobre el ser viviente, como orden normativo que prescribe-regula y valora el comportamiento animal. Esta lógica delimita la comunidad viviente humana por oposición y negación de la vida, de la animalidad (es decir, de la vida-en-común, del vivir en común como vivientes).

Para Clifford Geertz “cultura” refiere a mecanismos de control extra-genéticos que controlan y gobiernan la conducta. En esta interpretación hay un implícito de una masa biológica que viene a ser dominada y construida como una “individualidad” desde afuera por estos mecanismos y una mirada teleológica implícita en la idea de que si no hubiera cultura el comportamiento del hombre sería ingobernable, “actos inútiles” y “estallido de emociones” (Geertz, 1973: 46):

“Becoming human is becoming individual, and we become individual under the guidance of cultural patterns, historically created systems of meaning in terms of which we give form, order, point, and direction to our lives (idem: 52).

Es la filosofía que entiende que la materialidad viviente es objeto de gobierno, control y regulación propia de una humanidad que se autodefine como soberana sobre sí misma y sobre lo viviente en general: es decir, es el ejercicio soberano de “los humanos” sobre la materialidad viviente y sobre su propia animalidad, que, aunque la niegue, le es constitutiva.

De la mano de estos postulados epistemológicos y teóricos y bajo órbita positivista, este humanismo exige un método etnográfico; legitima el estatus de disciplina científica a partir de una metodocidad, es decir, el grado de estandarización de los procedimientos etnográficos; cuánto se ajustan al “método”; un método y un aparato sistémico puesto que todo método implica reglas que un sujeto debe aplicar a un objeto, sobre un objeto; es decir que define una relación dialógica “con” y “sobre” como base de comunalización. El conector “sobre” se relaciona con la observación y la cosificación, como lo reflejan referentes emblemáticos de la etnografía tales como Malinowski (1922) y Mead (1935), donde el investigador inventa y define al “otrx” desde una posición externa, produciendo un saber ser-sobre. Este enfoque cosifica a los participantes, reduciendo/anulando su agentividad y convirtiéndolos en objetos de estudio. Se caracteriza por su rigidez y su tendencia a extraer información sin considerar el contexto o la agencia de las comunidades. La co-teorización presupuesta desde el conector “con” polariza dos entidades como “socios epistémicos” y presupone en ello una relación (una comunidad) basada en la simetría, la horizontalidad y la armonía. Este enfoque dicotomiza dos logos, sobredimensiona lo estratégico-discursivo y naturaliza/invisibiliza las jerarquías, conflictos y relaciones de poder que constituyen los procesos de producción de conocimiento bajo reglas científicas. En este sentido, lo llamamos “colaboracionismo disfrazado”.

Es decir que la *antropología sobre la vida* se funda en dos formas de extractivismo: un extractivismo filosófico y un extractivismo de campo. En el extractivismo filosófico se revela que para definir lo humano, se le extrae, se le extirpa su dimensión animal-viviente. El extractivismo de campo genera un compromiso meramente instrumental/cognitivo al servicio del interés y soberanía académica.

Las biopolíticas negativas ponen la vida al servicio del saber y de la política; regulan/habilitan/autorizan o no formas de devenir viviente. En este marco se revela un colonialismo del lenguaje jurídico, político y científico que restringe las formas en que lo común/comunitario puede manifestarse; la gubernamentalidad limita las formas de reconocimiento y visibilización de la vida en común, incluidas las formas de producir conocimiento. La lógica colonial se impone a través de tres operaciones: 1) la universalización, oclusión y clausura de las formas diversas en que lo común puede expresarse; esto es, la creación de la "diferencia-como-colonia" (Katzer, 2016); 2) la jerarquización de formas de representación en el espacio público y legitimidad desigualdad de posibilidades respecto a institucionalización, recursos, visibilidad y representatividad en el espacio público y 3) en las formas de relación con el otro (de indiferencia y extractivismo epistémico), donde el otro queda reducido a objeto disponible para extraer información.

Esta episteme predica el sedentarismo y el origen como lugar de organización del mundo viviente humano y de enunciación epistémica. Se sentencia como ley universal que el mundo humano evoluciona de formas nómades a formas sedentarias y se pregona la construcción de un sujeto de saber inmovilizado, configurado como lo más próximo, sustancializado y mancomunado en un "sí mismo" radicado, fijo, estático, atado a lazos y filiaciones. De este "síndrome sedentario" resulta un nomadismo inmovilizado como convención y norma de subjetivación científica, como norma de acceso a ciudadanía institucional y disciplinaria.

La modernidad humanista ha hecho proliferar las biopolíticas negativas, segmentando el mundo viviente entre vidas reconocidas/valoradas y vidas no reconocidas/valoradas. Aquí es donde se crea el dispositivo de lo humano con un sentido soberano, productivista, racista, comunalista y sedentario. En esta perspectiva se impone una división de tipo cualitativo en donde el hombre no simplemente "tiene" mundo, sino que lo configura, atribuyéndosele una posición privilegiada respecto de la pasividad atribuida a las vastas figuras de lo no-humano (Lo Feudo, 2022). La posibilidad de agencia es para esta mirada un atributo exclusivo de los humanos; hay una negación de la agentividad del mundo no humano.

Esta Antropología sobre la vida se funda también en un pensamiento ontológico. Ontologizar significa forzar una manera específica de entender la vida e implica diferenciar, demarcar individualidades, fijarle propiedades a las cosas, atribuirles un ser. Y en esta ontologización la presencia/propiedad y la ausencia/propiedad de sí juega un rol preponderante en la determinación del Ser de lo humano. La lógica de lo propio para trazar la división entre lo humano y lo no humano hace que lo humano tome sentido por exclusión de identidades, principalmente la naturaleza y la animalidad. Humano es lo que no es natural ni animal.

En lugar de reconocer la diversidad híbrida y móvil intrínseca al mundo viviente, la biopolítica negativa localiza, individualiza y clausura cuerpos en comunidades entendidas como cerradas, orgánicas y puras. Un cuerpo orgánico implica la presencia de un principio trascendente capaz de unificar funcionalmente miembros diversos. Desde este diseño funcional, si el pueblo, la etnia, la población indígena, el colectivo que sea, tiene la forma y el diseño de un cuerpo, así lo puede cuidar, proteger y potenciar con instrumentos y finalidades biológicas. En este sentido es el principio de la diferencia ontológica, es la configuración y naturalización del criterio de la diferencia (en cualquier forma de subjetivación, sea biológica, social, étnica, sexual, científica, etc.) como criterio de estructuración de la vida (en común) lo que hace posible que se constituyan "comunidades" como criterios de diferenciación, de clasificación social y de jerarquización de la materialidad viviente.

El proceso de ontologización de lo viviente constituye la comunalización de la vida en común. El comunalismo moderno define a la comunidad como un estado originario, como una entidad a realizarse histórica-empíricamente, como una propiedad colectiva o individualidad más vasta, como una totalidad orgánica, idéntica a sí, cerrada y auto-regulada. Aquí es donde "comunidad humana" en el sentido de forma de diferenciación de lo viviente, y como institución, organización y forma jurídico-política contrasta con "comunes" diversos concebidos como redes de trayectorias y devenires a-orgánicos, irregulares, contra-institucionales. Entonces, si lo que deviene son mundos irregulares, de huellas, que se mueven, se transforman y reconfiguran: ¿cómo imponerles un estatus de ser, como atribuirles una propiedad? Individualizarlos, imponerles una esencia, asignarles un lugar de origen, una herencia/propiedad colectiva y/o idea de bien común, es anularles/atrofiarles su vitalidad. Por ello, una antropología de la vida, para afirmar la vida toma distancia crítica del pensamiento ontológico y construye sus fundamentos desde una episteme nómada.

4. Apuesta epistemológica: antropología de la vida, para afirmar la vida

Sheller y Urry (2006) han señalado críticamente el sesgo sedentario que ha conducido a "ciencias sociales inmóviles" las cuales tratan como norma la estabilidad y como anormal o anómica la movilidad, el cambio o carencia de un lugar fijo. Por lo contrario, la perspectiva de las "ciencias ambulantes" (término de Deleuze y Guattari, 1980) o ciencias móviles sostiene que la estabilidad y la fijación anulan la vitalidad creativa.

Nietzsche ha sido el primero en calificar críticamente a la cultura moderna como "no viviente" definiéndola como una acumulación de saber "sin hambre y contra la necesidad" que sobre-produce un saber encerrado en su interioridad, que aglutina individualidades "llenas de cosas", costumbres, artes, conocimientos, religiones, enciclopedias, estatus y jerarquías, donde hay una "sobresaturación de historia"; una forma de producción de conocimiento que atrofia la vida. Seguido de esta crítica convocó a poner el saber al servicio de la vida, para potenciarla y hacerla más justa. En sintonía y siguiendo a Braidotti (2018) las posibilidades de afirmar la vida residen precisamente en la capacidad de movimiento y acción. Afirmar la vida significa entonces descentrarse, lo cual requiere de una perspectiva no antropocéntrica. Ello implica pasar de las biopolíticas negativas, a las biopolíticas afirmativas. La propuesta de una antropología de la vida se alimenta del pensamiento animal, del pensamiento no ontológico, de la crítica a los predicadores del origen, del pensamiento nómada y de lo que llamamos pensamiento pos-comunal.

Descentralización del antropocentrismo/pensamiento animal

La impugnación de las dimensiones antropocéntricas del humanismo ontoteológico (Derrida, 2006) comienza en el esfuerzo por reunir lo que esencialmente y ontológicamente fue desligado y dicotomizado por oposición y mutua exclusión: vida y cultura, vida y norma, vida y política. Se plantea aquí la idea de que no hay una animalidad, una naturaleza a la que luego como parte del proceso evolutivo, se le «agrega» la cultura. Más bien hay una articulación, una coincidencia, pero no como cultura que recubre o reviste como manto la base biológica. Cultura no es lo que no es naturaleza, y sólo lo que es norma, sino el punto de sutura de ambos, su anudamiento. Cultura es la forma también en que lo pasional, lo gozoso, lo háptico y la huellas mnémicas se vehiculizan en la acción y la producción creativa, porque, como señaló Geertz (197: 47) la cultura más que agregarse a un animal terminado es un elemento constitutivo de su producción. Los humanos somos animales políticos, somos “animales de la cultura” (Giorgi, 2014).

La deconstrucción entiende que toda subjetividad es humana y no humana y devenir en-común, esto es, atravesamiento de lo diverso, ser-entre-otrxs defendiendo como resorte básico las ideas de co-dependencia y supervivencia colaborativa no asimilacionista, es decir un colaboracionismo que apela a la simetría, el goce, el movimiento, la hibridez, la creatividad y la libertad y que asume el vértigo de la incertidumbre.

Otras líneas animalistas exploran sobre la potencia de la noción “alianza multiespecies” (Gonzales, 2019). La deconstrucción del paradigma antropocéntrico para pensar la materialidad viviente y la singularidad de lo humano va de la mano de la deconstrucción del dispositivo de la especie, de una des-especialización, entendiendo que lo que une como seres pervivientes no es ni el hábitat, ni el origen, ni la sangre, ni la herencia, ni la raza, ni la especie, sino la cooperación, la co-dependencia. Esta línea de exploración permite pensarnos en tanto “comunidades etnográficas” como comunidades multiespecies.

Lo humano y no humano conforman un continuum viviente. Para los pensadores poshumanistas este continuum cósmico es el punto de partida. Una antropología de la vida implica repensar y reubicar la relación de lo humano entre-la-animalidad enmarcando los procesos de subjetivación con la exterioridad social-animal-vegetal-geológica-cósmica. Esta dimensión animal es la que nos conecta mucho más con la sensibilidad, con la pasión, con nuestros sentidos -el tacto, el olfato, el oído- y mucho menos con la racionalidad calculadora, interesada y dominadora.

Apelar e interpelar a lo no humano como constitutivo de la humanidad no implica ni idealizar ni romantizar el mundo no-humano. En el campo, por ejemplo, la gente se enoja con los zorros y los mata porque se comen los huevos de las gallinas y los chivos; los gorriones desplazan a los jilgueros, de quienes se disfruta su canto; las víboras y pumas acechan como seres peligrosos. Interpelar a lo no humano significa simplemente reconocerlo y aceptarlo como constituyente de nuestro vivir/devenir-en-común como vivientes.

Pensamiento no ontológico

El trabajo etnográfico es irreductible a espacios, actores y relaciones homogenizados. Por tanto, la idea de “diálogo”, es decir, la existencia de dos logos, en tanto dos lógicas autorreguladas, carece de realidad. Las formas en que coyunturalmente se articulan las relaciones con otros condicionan y van los métodos de códigos y la variabilidad de significados culturales; estos son irreductibles en conjunto a un logos/ontología puesto que las empatías, las afinidades ideológicas y cosmológicas se dan con racionalidades de lo más dispares.

Así es como esta perspectiva se pregunta cómo co-teorizar sin ontologizar, sin fagocitar ni asimilar al otro, sin asignarle un atributo de ser; se pregunta cómo territorializar la co-teorización en su irreductible alteridad. Se trata del tercer registro de co-teorización, inspirado en la espectrología, es decir, la crítica no ontológica y la epistemología del “resto”. Este enfoque aboga por un saber/ser-entre, prestando atención a la dimensión política y la conflictividad inherente en las relaciones sociales. Aquí se valora la etnografía como “no-método”, como forma de arte, donde los participantes son vistos como socios-políticos. Se valora su deseo, sensibilidad y los efectos de las huellas, promoviendo la idea de un pluriverso donde múltiples voces y realidades fluyen, coexisten y se influyen mutuamente a modo de huella. El errabundeo propone una forma de conocimiento que es fluida, creativa y conectada con las realidades de las personas.

El pensamiento no ontológico es un pensamiento de la huella. Los mundos son flujos; se mueven, se transforman. Es decir, carecen de cualidad, propiedad o atributo de ser y presencia. Los mundos son irregulares, atravesados por huellas que hay que aprender a rastrear. Y las huellas son ausencias presentes, como los espectros, es decir, no-ontologías. Aquí es donde siguiendo a Derrida, los “restos” y huellas toman cualidad de vivientes circulantes; es decir, los restos no son pensados como pedazos de cosas muertas (es decir de cuerpos orgánicos que ya no tienen presencia como tales, como cuerpos enteros) destinados a desaparecer, como lo supondría el darwinismo, sino realmente expresiones vivientes (Katzer, 2021). En esto recuperamos también la noción de “supervivencia” no en el sentido darwiniano sino en el sentido derridiano, el cual le da otro estatus a lo perviviente. Para Darwin “supervivencia” refiere a la reproductibilidad de individuos en un medio específico seleccionados naturalmente por su adaptabilidad, fuerza y aptitud; proceso que a su vez supone la muerte de otros individuos. Para Derrida, es todo lo contrario: lejos de vincularse a una “porción restante”, a “lo que queda” de otro resultado de un proceso selectivo, la pervivencia, como la denomina, es una condición estructural de lo viviente que conecta la vida y la muerte no como entidades puras y opuestas sino como un ensamblaje. Lo que vive siempre sobrevive no en el sentido de una pura vida, sino de una vida que lleva algo de muerte, y de una muerte que lleva vida al modo de huella. Como perviviente se entiende la huella que deviene por fuera de cualquier ontologización y reducción a puro cuerpo o pura presencia. La pervivencia se da a través de los signos, las huellas, las imágenes, los recuerdos, el cadáver o las cenizas (Derrida, J. 2010 [2002-2003]: 159).

Nomadismo/errabundeo: crítica a los predicadores del origen.

No somos según una pertenencia originaria sino que devenimos espacialmente de acuerdo a pertenencias múltiples, a referencias identitarias distintas irreductibles a un ser o un origen puro. La actitud de las ciencias ambulantes es transitar y circular por esa multiplicidad; implica seguir el flujo de la materia, la energía de la materia. Más que buscar y reproducir un supuesto origen las ciencias móviles insisten en que para crear hay que romper, desatar lazos y filiaciones, entre ellas las propias disciplinarias.

El nomadismo es un lugar de enunciación; es darle lugar de enunciación a cierta manera de pensar y hacer etnografía. Aquí también se revela una distancia respecto de la noción de "itinerario" porque "itinerante" significa movimiento sistemático, calculado, metódico, pactado, prefijado y con un fin preestablecido. Pensar en términos de "itinerarios" no es actitud nómada; tampoco es sinónimo de trayectoria. Los itinerarios están pautados, hay puntos prefijados de paso y andar; justamente se fijan y se anticipan los puntos a recorrer. El errabundeo en cambio, no fija itinerarios; los trayectos se van diseñando en el mismo andar. Errabundear constituye un merodeo, una circulación por fuera de todo sometimiento técnico/normativo, abierta al azar, a la imprevisibilidad y también a la sensibilidad. La movilidad es experiencia de lo sensible.

La antropología de la vida predica salirnos del origen, de cualquier forma de predicación del origen. Por ello se inscribe en la episteme nómada, llamando a las mudanzas epistémicas así como al nomadismo disciplinar e institucional; llamando al errabundeo entre "hogares" disciplinarios e institucionales así como a la deconstrucción de sus atomizaciones/corporalizaciones.

Pensamiento poscomunal

El pensamiento poscomunal deconstruye el concepto moderno de comunidad, entendiendo que la comunidad ni es un estado originario ni tampoco una entidad a realizarse histórica-empíricamente. Más bien reconoce que existen trayectorias diferenciadas que marcan distintas formas de comportamiento y participación, distintos devenires, pudiendo neutralizar «comunes» debido a estilos y códigos institucionales incompatibles. Aquí comunidad es pensada desde la multiplicidad de comunes, desde la movilidad en el sentido de comunes entendidos como flujos móviles, híbridos y fluctuantes. Entre estos flujos híbridos se encuentra la vida-en-común no reconocida en la normatividad académica, no articulada a las formas convencionales de subjetivación científica y que son irreductibles a la comunalización, a la corporalización pública.

La poscomunalidad posibilita descentrar la dimensión representativa de las formas de vida-en-común, apuntando al registro de lo que "no hace texto", de lo que "no hace representación" y de lo que "no hace cuerpo", "no hace institución" y motiva el registro etnográfico de distintas trayectorias de subjetivación de la vida-en-común en el ámbito de práctica etnográfica (y no sólo el de la comunalización).

Entendemos la etnografía como modo-de-devenir-en-común y pensamos ese vivir-devenir en común etnográfico como un errabundeo, donde se intercalan hospitalidades y hostilidades a la vez. En “lo común” también juegan las “incomodidades” y las disputas de poder por lo cual resulta irreductible a una relación de “socios amigos”. Los enemigos, los adversarios nos constituyen, forman parte de la construcción de lo que somos y hacemos como común. Por ello el devenir etnográfico es irreducible a una forma de comunalización unívoca o idéntica a sí misma. Más bien una trayectoria comunitaria de investigación-intervención deviene en un proceso de deconstrucción de comunalidades donde se tensionan comunalizaciones, descomunalizaciones y trayectorias a-comunales. De lo que se trata es de construir nuevas formas de existir, estar, pensar juntxs, diseñando nuevas prácticas y narrativas desde los intersticios, a través o entre los espacios estructurados o monolíticos que violentan, encasillan o aíslan (Deloria, 2004). En este sentido apelamos a una pos-comunalidad lo cual implica deslocalizar y diseminar el concepto mismo de comunidad.

Sostenemos que una antropología de la vida, para afirmar la vida requiere de una etnografía errabunda, una etnografía “todo terreno”. Porque el errabundeo es potenciar movimiento, acciones y articulaciones. Afirmer la vida en devenir de la etnografía significa potenciar pasión y afecto, potenciar movimiento, acciones y articulaciones interinstitucionales, propiciar un colaboracionismo virtuoso y amoroso. La potencia de la etnografía es capacidad de movimiento y acción. Aquí reside el valor caminante de la etnografía. Devenir en común entre otrxs es caminar entre (ni en, ni sobre ni con, sino entre).

5. Apuesta metodológica: etnografías errabundas, etnografías posthumanas, etnografías “todo terreno”

*« Cuando uno es todo terreno, lo que sobra son caminos, y si no hay, los hacemos »
(Ángel Díaz Ojeda, hombre kumiay, citado en Caccavari, 2024)*

Etnografía es una forma de cierta unanimidad entre vivir, sentir, pensar, querer y poder. Mientras que la ciencia moderna ha sido calificada de “no viviente” (por cuanto atrofia la vida) las etnografías errabundas se perfilan como etnografías vivientes. Son etnografías al servicio de la vida aprendida, aquellas que producen saber para potenciar la vida. Estas etnografías ponderan la dimensión política/animal del devenir en campo y se preguntan: ¿cómo deviene nuestra animalidad, y nuestra animalidad política en el devenir etnográfico? Esta es la arena donde la etnografía como método científico deviene en etnografía como forma de arte y política: hacer etnografía “todo terreno” significa tener la capacidad, potencia, fuerza, sensibilidad para acomodarse a situaciones cambiantes, conflictivas y desafiantes a lo largo del proceso etnográfico. Aquí es necesario distinguir el campo de lo político y el campo de la política: la colaboración como forma de vinculación del devenir en común y la colaboración como práctica sujeta a una dinámica política institucionalizada, respectivamente.

Retomamos reflexiones de Skewes (2004) y nos preguntamos, en línea con él, cómo puede generarse colaboración en cuestiones sustantivas de la vida de un espacio académico y de una región/espacio comunitario y de lo que en conjunto deviene como un nuevo común. En este sentido, en primer lugar es necesario distinguir cuáles son esas cuestiones que se reconocen como sustantivas de la vida puestas en juego en la práctica etnográfica. Lo que reconocemos como cuestiones sustantivas de la vida en la práctica etnográfica son: lo común, la fuerza, la tensión acontecimiento/advenimiento/ imprevisibilidad, la sensibilidad, la reconfiguración de roles, la agentividad múltiple, la coteorización, los dispositivos narrativos en juego y el errabundeo.

Etnografía como forma de vida-en-común, como devenir-en-común

Frente a la asidua pregunta ¿quién define el problema de conocimiento? Nos preguntamos ¿existe realmente un “quién” definible como sujeto de saber unívoco? Aquí pensamos no en “un quien” sino en “quienes” en plural. Los “quienes”- que son comunes- varían a lo largo del proceso etnográfico. Entonces ¿cómo construimos conocimiento junto-a, entre otrxs? Lo común ¿se construye? ¿Se vivencia? ¿deviene? ¿cómo se construye, se vivencia, deviene y se proyecta lo común? ¿cómo se abre, se diversifica y disemina nuestro devenir espacialmente? ¿Cómo devienen y como se producen las tramas comunitarias? ¿Cómo territorializamos los comunes? En todo ello hay un aspecto racional y un aspecto sensible. Uno (lo racional/estratégico/calculado) u otro (lo sensible, apasionado, lo no determinado) tienen mayor o menor presencia según la propia historicidad del proceso etnográfico.

Los sentimientos, las relaciones de colaboración, los compromisos, los intereses van más allá de nuestra subjetividad, la trascienden. El campo nos atraviesa desde múltiples subjetividades. Los otrxs nos atraviesan y nos hacen devenir de otro-modo. La etnografía es una entrega, es dación, es darse al otro/a y conjuga co-dependencia, supervivencia y contaminación colaborativa; deviene en laberintos donde hay, en palabras de Segovia (2021), “una entrega de vida radical”. Esta entrega no implica armonía o estabilidad, sino todo un juego que combina identificaciones y diferencias, hospitalidad y hostilidad, definiendo un “devenir-estar juntxs” no tanto desde la coincidencia y la asimilación, sino más bien desde aprender a reelaborar tensiones y jerarquías así como a reconocer que las rupturas y distanciamientos –a veces coyunturales, a veces definitivos– son los que muchas veces propician nuevos proyectos comunitarios así como nuevas acciones públicas comunes, ampliando y fortaleciendo la práctica etnográfica.

Etnografía como “fuerza”. Biopolíticas

“Y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo” (Malinowski, 1922: 26).

Las biopolíticas regulan los procesos de producción de saber y las formas de relacionarse; son fuerzas en tensión que habilitan, disponen a hacer o no hacer. Como fuerza la etnografía se entrecruza con formas de gobierno que autorizan (o no) a navegar. Devenir en común, como fuerza, implica establecer acuerdos, lo cuales son inestables y provisorios, marcados más por el dinamismo que por la construcción de consensos como instancias acabadas y definidas (Katzer y Sampron, 2011). También, por momentos lo que se entiende por “consentimiento” se vuelve mucho más un espacio de burocracia y de disputas de poder que un espacio de construcción.

Como fuerza artesanal aquí se combinan distintas dimensiones de la subjetividad: contextos sociales y personales, la racionalidad, las emociones, los afectos, la pasión, el goce, el instrumentalismo, el interés, las preocupaciones y expectativas comunes, experiencias previas de todos los que formamos parte del proceso etnográfico. En este sentido Segovia (2023) habla de “fuerza metódica y epistemológica de la etnografía”.

De a momentos los procesos etnográficos nos exponen a “incomodidades” o a negociaciones mediadas por fracasos (Katzer, 2022; Lange, 2023). Así como hay fuerza, pueden generarse contra-fuerzas, contra-colaboraciones, porque el poder es hacer e impedir hacer. En este sentido se han planteado la existencia de “etnografías fallidas” (Prioli Cordeiro, 2024) haciendo referencia a que la etnografía tiene muchos momentos fallidos, a que hay formas de gobierno que sentencian “etnografía aquí no”. Los “no” forman parte de los procesos colaborativos; hay que aprender a leerlos e interpretarlos.

Con todo, hacer etnografía involucra relaciones con otros y otras; requiere por tanto de aprendizajes y de una maduración lo cual no se logra desde la racionalidad inmediata. Así como hay aprendizajes, logros y aciertos, también hay errores y desaciertos. Avanzar implica reconocer y asumir las limitaciones, entre ellas que no podemos cumplir con las expectativas de todos y que con frecuencia pueden producirse contra-poderes.

Estrategia vs sensibilidad

En producciones sobre la reflexión metodológica sobre el trabajo etnográfico hay una sobredimensionalización del orden racional, de la predicación del “saber hacer”, de la “estrategia” (se habla mucho de “estrategias textuales/discursivas”). Poco aparece la palabra “deseo” o “impulsos instintivos”: siempre interés, preocupación, saber hacer tal cosa u otra, cálculo, interés. Lo “racional” es uno de los aspectos, y es justamente el de la estrategia, de la racionalidad, del cálculo, de la especulación. La experiencia etnográfica siempre implica delinear algún tipo de estrategia de relación respecto de determinados actores en función de cada situación de negociación. Pero no es sólo estrategia. Hay otros órdenes vinculados al aspecto de la sensibilidad y las emociones: el del “desear hacer” y el del “sentir hacer”, que nos conecta con nuestro devenir animal.

Las etnografías combinan iniciativas, impulsos creativos, sensibilidades y estrategias a la vez. Reconocer la dimensión estratégica solo como una dimensión, implica no reducir la experiencia etnográfica a “estrategia textual”, al “saber hacer” en un sentido instrumental. Si omitimos otras dimensiones, reducimos, limitamos los alcances de la etnografía respecto a positivities, a registros y a su potencialidad teórica-metodológica en general.

En el trabajo de campo comprometemos nuestras sensibilidades así como las sensibilidades locales. Poner en valor las sensibilidades es poner en valor el “pensamiento en estado salvaje”, es decir, el pensamiento no domesticado por la razón moderna, por la razón lógica/analítica. Dimensionar lo sensible implica reconocer la agentividad de los sentidos y su transformación a lo largo del proceso etnográfico; implica valorar los sentidos como el olfato, los aromas, los sonidos en la producción teórica, como dice Almaraz (2021) “la crítica baja del cerro”. Esto involucra en simultáneo la interpelación del mundo no humano; implica pensar la co-teorización más allá de la espacialidad humana y pensar la espacialidad humana desde su dimensión animal.

Co-teorización pos-humana

Como lo hemos venido desarrollando a lo largo del trabajo, entendemos que la co-teorización no es una conexión de dos onto-lógicas sino un continuum cósmico. Esto aparece revelado por numerosos registros etnográficos. Entre estos registros podemos citar los siguientes:

“La tierra es como el vientre de la madre, uno hace un pocito y está calentito, y a uno lo protege” (nota de campo, en Katzer, L. y Samprón, A., documental audiovisual “Nómadas. La búsqueda compartida”, 2016).

“Yo vivo gracias al Manchao porque de él baja el agua que llega por las acequias a las fincas que nosotros cuidamos; lo que aprendo lo aprendo del Manchao” (Nota de campo, Almaraz, C., 2021).

“La vagina de la ogro se convierte en un erizo, sus senos en piñones y bellotas, su panza, en otros granos” (citado por Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962:170).

En toda co-teorización hay agentividad humana y no humana entendidas en conjunto como atravesamiento de lo diverso (los animales no humanos, la tierra, la vegetación, el cerro/médano/la montaña que se campea, el uso de linterna para ello, el conocimiento de cada planta, arbusto, árbol para orientarse, el reconocimiento de los linderos de los puestos). Pensar la co-teorización más allá de lo humano significa reflexionar también sobre cómo se imbrica todo lo viviente humano y no humano presente/ausente, carente de cuerpo y representación fija (por ejemplo la aparición de las brujas, de los antiguos, de las expresiones “del diablo”, todas ellas son repentinas, imprevistas y cambian de forma de manera constante).

Con este sentido, no hay co-teorización posible sin deconstrucción, sin errabundear: caminar, escuchar, contemplar, conversar, sentir aromas e interpretar. Abrirnos a esta posibilidad, es abrirnos a nuestra materialidad viviente, desde nuestra animalidad; a la experiencia de vivir e interpretar cómo lo otros nos atraviesan y nos hacen devenir de otro-modo.

De la eventualidad/del advenimiento/de la imprevisibilidad

“Eventualizar” la etnografía significaría dar cuenta de lo que hace cuerpo y representación soberana, tanto en la espacialidad de los textos como en la del propio trabajo de campo. Entonces más que eventualizar, nuestro camino epistemológico es el de deconstruir dicha eventualización. Ello implica reflexionar sobre lo que eventualiza pero fundamentalmente sobre lo que no eventualiza y deja huellas que marcan las trayectorias que siguen. Hay agentividad no eventual, no representacional, no orgánica: por ejemplo seguir el rastro, las huellas como pisadas y aromas. En este sentido, lxs etnógrafxs errabundxs devenimos en “recolectores de harapos” porque no hay cuerpos orgánicos ni representaciones unitarias por descubrir y recoger. Hay energías, rastros, huellas, retazos que transitamos y combinamos en colaboración y que son difícilmente asimilables y apropiables; van y vienen, devienen de manera imprevisible y se reconfiguran. Esto nos vuelve también frágiles herederos. En coincidencia con Derrida, siguiendo a De Peretti (2003: 33) la herencia no es un bien que se recibe pasivamente sino una afirmación activa y selectiva de los herederos.

La etnografía tiene temporalidad (Katzer, 2019). No hay un ser o una ontología del trabajo etnográfico sino un devenir. El campo nos surca desde múltiples subjetividades, cada una con su propia historicidad. Así, no interrogamos a la etnografía como esencia, desde la pregunta del ser, sino como acontecimiento, no como ser sino como movimiento. Entonces en lugar de preguntar ¿qué es la etnografía? nos preguntamos ¿cómo se mueve la etnografía?. Esto quiere decir que no somos sino que devenimos espacialmente de acuerdo a pertenencias múltiples que son irreductibles a un ser; devenimos espacialmente de acuerdo a referencias identitarias distintas, académicas, no-académicas, personales, familiares, con una historia que nos marca nuestra manera de vivir cada posición social. Cuando decimos “nosotros”, los/las etnógrafxs no nos referimos a un sujeto uniforme, a una unidad: somos muchos “otros”, pertenecemos a distintas instituciones y tenemos distintas pertenencias, cada una de las cuales nos marca, nos hacer ser-devenir lo que somos: un devenir-sin-ser. Estas pertenencias múltiples nos exponen a múltiples desafíos puesto que debemos aprender de distintos sistemas de reglas, patrones de trabajo y lógicas de poder propias de cada una de esas referencias institucionales y de sus formatos de articulación, por lo cual se vuelven “desafíos de vida”. Porque “campeando se aprende”. Y la etnografía se aprende y se recrea “campeando” de manera serena, es decir, desde el goce de no esperar nada, de andar y dejarse sorprender. En este sentido, este devenir es un invenir etnográfico: devenir/advenimiento, innovar e inventar.

No es que se impugne la pertinencia de su dimensión como método sino que en todo caso se trata de entender el método de otra manera, no como un conjunto de técnicas neutrales y pasivas cuando en realidad las técnicas son construcciones culturales activas. Las técnicas tienen una dimensión simbólica/artesanal, están ligadas a representaciones, valores y prácticas sociales (Konstantinos Vryzas, Melpomeni Tsitouridou, 2011). El trabajo etnográfico se orienta mucho menos de acuerdo a formatos técnicos y mucho más de acuerdo a contingencias de las propias dinámicas de las rutinas: compartir actividades, almuerzos, cenas, cumpleaños, eventos significativos para los espacios donde trabajamos.

*Etnografía/ horizontes de campo:
Trabajo de campo*

Suele asimilarse etnografía con trabajo de campo, trabajo en terreno, observación pero etnografía no es sinónimo de trabajo de campo. Hay muchas formas de trabajo de campo sin que ello signifique que se está haciendo etnografía. Etnografía es hacer trabajo de campo de una determinada manera y tiene su macrohistoricidad y su propia microhistoricidad. Los procesos etnográficos pueden ser de corta, de mediana y de larga duración. Los recursos del trabajo de campo varían a lo largo del proceso. También hay especificidades donde hay que distinguir si el proceso etnográfico se inicia desde “cero”, es decir, cuando no se tenía ningún contacto previo con el espacio social o si se inicia siendo parte del espacio social, por ejemplo, cuando se trata de participación militante en alguna organización. Según sea el caso, será muy disímil lo que se construye como “común” así como las posibilidades de analizar las condiciones de producción, circulación y recepción de resultados etnográficos en su totalidad.

El trabajo de campo etnográfico implica reflexiones y escrituras compartidas, diversificación de lenguajes y soportes narrativos (mapeos y genealogías colectivas, historias de vida, documentación audiovisual, documentación fotográfica); estrategias de campo, transformación de roles asumidos; diversidad de formas de involucramiento del sector público y del sector privado, aportes de recursos económicos; evaluación/seguimiento de los efectos/impactos concretos de “resultados”.

Cuando reflexionamos sobre la etnografía hay cuatro espacialidades a tener en cuenta: el “proceso”, los “productos”, “la circulación de los productos” y la “recepción de los productos”. Cada uno de estos aspectos merecen una atención particular. Una vez acabado el “producto” se inicia la circulación, y luego la “recepción”, momento en que debe evaluarse el impacto real de lo producido, en que se da la “valoración” diferenciada de lo producido de manera colaborativa. La circulación del producto puede generar un nuevo proceso etnográfico.

Con todo, el co-diseño de un proyecto de investigación etnográfica contiene una “reunión de trabajo inaugural” e implica renegociar el lugar/rol en el campo establecido por la gente del lugar, y fijar las coordenadas de un compromiso para pensar en términos de una preocupación pública común.

Reconfiguración de roles

Durante el proceso etnográfico se producen profundas transformaciones respecto a roles asignados, compromisos asumidos, técnicas incorporadas, búsquedas compartidas entre las que se incluyen el acceso a financiamientos sin los cuales no puede concretarse el proyecto colectivo colaborativo; también se dan profundas modificaciones del comportamiento y participación. La gente con la que trabajamos nos asigna roles y nos exige capacidades. Así, además de “científics” podemos asumir roles de articuladores, vinculadores, mediadores, asesores, productores de saberes no académicos. Uno de los roles muy común es el de “técnico” (sobre todo de parte de las agencias gubernamentales); con este rótulo con frecuencia nos despolitizan, no se nos reconoce nuestra agentividad política en tanto tal hasta que no devenimos por ejemplo en candidatos en una campaña electoral. En búsqueda de “oportunidades” pueden interpelarnos desde iniciativas o desde demandas, llegando incluso a ocupar el lugar de “asistentes”. En cualquier caso es necesario plantear reglas claras desde el principio y no generar expectativas.

Agentividad múltiple

La perspectiva que asumimos deslocaliza el lugar de “experto” como lugar de enunciación y locus de conocimiento. Reconocer el agenciamiento de los y las ciudadanas implica reconocer sus capacidades, competencia y potencial en la producción de conocimiento científico, entendiendo a la ciudadanía como potencia y devenir. En los procesos etnográficos se articulan contextos, competencias, conocimientos y actitudes de una manera específica en función de las particularidades e historicidades de las agencias participantes y sus lógicas de poder. Por ello, su agentividad no está exenta de conflictos que se enmarcan en las propias lógicas de regulación de lo común, tanto en las formas de concebir a la “comunidad humana”, en los modos de producción de saber como en los modos de sociabilidad establecidos en las propias dinámicas de trabajo de campo.

Con todo la agentividad política del etnógrafo/a es innegable, porque realmente de lo que se trata es de la vida, del registro de modos de vida, de modos de vida-en-común, es decir, de la construcción de lo comunitario que hace a nuestra condición de vivientes diversos entre sí y que nos politiza en consecuencia” (Katzer, 2018:120). Aún así, en el juego de relaciones de campo puede generarse invisibilización de nuestra agentividad; hay algunas agencias que pueden invisibilizar nuestra participación, nuestra colaboración, nuestro involucramiento por las mismas disputas de poder y de protagonismo propias del trabajo territorial.

Dispositivos narrativos

El poder afirmativo es hacer. Precisamente el dispositivo es algo que dispone a hacer algo (Lange Valdés y Morón Tadic, 2023). Así, activamos dispositivos y redes de diversa índole para hacer más visible la vida, para hacer expresables saberes no reconocidos. Además de que es un deseo común de producir un saber compartido, la diversificación de dispositivos narrativos garantiza la materialización de la coteorización en la medida en que instrumentaliza lenguajes legibles para todxs, logrando que el producto realmente sea colectivo, compartido y accesible a todos y todas. En ello se torna relevante dimensionar la oralidad y la imagen puesto que tienen mayor alcance.

Entre estos dispositivos, los podcast y la producción audiovisual documental audiovisual constituyen instrumentos de registro que potencian la producción sonora y visual así como la sistematización de procesos políticos y recursos para ampliar horizontes políticos (Katzer, 2019, Villagra y Milana, 2023, 2024). Haciendo referencia al “Kit colaborar”, Lange Valdés y Morón Tadic (2023) han sostenido que son dispositivos de visibilidad, dispositivos para visibilizar la capacidad de agencia de los habitantes, que son una red de artefactos que permiten hacer ver. Da Silva Ferreira (2023) ha presentado los “mapas afectivos” como instrumentos de militancia, afecto y empatía. Valenzuela, (2023) ha enfatizado sobre el potencial de las cartografías sociales participativas para georeferenciación.

Con todo, lo que se produce conjuntamente es un producto colectivo que tiene aportes de distintos referentes así como fotografías diversas, como por ejemplo una colección editorial comunitaria, la cual no lleva autoría personal. En este sentido coincidimos con Vasco (2002), en que no hay nada que devolver, sino que es una tarea colectiva, que unifica saberes dispersos:

“el problema de la investigación-acción participativa para devolver el conocimiento “nunca nos preocupó, jamás tuvimos un conocimiento que devolver, y allí estábamos produciendo conocimiento. Los distintos planteamientos y resultados que aparecen en ese libro nunca habían sido expresados en esa forma en Guambía, nadie los sabía así y, tomados en su conjunto, menos aún, porque en las sociedades indígenas el conocimiento está distribuido entre sus distintos miembros y nosotros unificamos, globalizamos, redondeamos ese conocimiento, es decir, lo presentamos en su conjunto y lo trabajamos en global” (Vasco, 2007: 41, resaltado nuestro).

De la metododicidad al “errabundeo” en antropología

Sostenemos que el etnógrafo errabundo es un artesano del porvenir. Porque no se deja imponer proyectos viniendo del centro si no les corresponde. Deja que se exprese su propio deseo, sus propios afectos, su imaginación, su propuesta colectiva. Errabundear no significa carecer de raíces; todo lo contrario, porque para errabundear etnográficamente se requiere estar muy fuerte y muy seguro en campo, pudiendo también demostrar una sensibilidad y una disponibilidad especial para los cambios, porque los puede soportar sin quebrarse. Estar en devenir es, siguiendo a Braidotti (2013 2015) aceptar el vértigo de los espacios liminares, es caminar arriesgando, y para arriesgarse al devenir, hay que tener la fuerza de las raíces y la confianza en el otro, como cualquier nómada. En este sentido, el errabundeo es cultura de la empatía, de la alianza, de la afirmación de la fuerza vital. El “andar” o “merodear” busca en la conexión sensible abrir el campo de lo viviente y despojarlo de las ataduras a las que lo somete la razón técnica moderna.

Errabundear es también resignificar espacios comunitarios: realizamos talleres en un club, una escuela, en comedores, en ramadas de viviendas particulares, en ramadas colectivas, en capillas. También es merodear entre huellas, vestigios y taperas, entre ausencias-presentes. Errabundear significa aprender a seguir las huellas, a identificar puntos de referencia, por ejemplo, la flora que hay alrededor, su forma; las formas de los médanos y los linderos de los puestos. Las etnografías errabundas son etnografías “chapinas”: se anda en las arenas, en contextos difíciles, y uno debe endurecer el cuerpo, los pies y las manos para soportar momentos “calientes”.

Así, colaboración etnográfica es movimiento: a la vez reciprocidad y dinámica de hospitalidad y hostilidad que imbrica malabarismos y acrobacias reflexivas y políticas. La diversidad de trayectorias hace que nos movamos en espacialidades contrastantes: por un lado, las dinámicas propias de la lógica comunalista moderna; por otro, y muy diferente de aquél, los devenires a-comunales; un contraste ambiguo que es el que en definitiva pone a prueba la flexibilidad de nuestras potencialidades creativas y del propio proceso reflexivo.

6. A modo de cierre

Proponemos una antropología de la vida, no sobre la vida. Apostamos por antropologías y etnografías para afirmar la vida, en su potencialidad, extensión e intensidad, simetría, goce y libertad. Entendemos estas formas de etnografías errabundas, “todo terreno”, poshumanas como biopolíticas afirmativas. Desde este lugar de enunciación apelamos a una actitud “errabundeante” y no “metódica”, en el sentido de transitar por disciplinas, espacios institucionales y espacialidades abiertas diversas. En el sentido también de instrumentar distintos dispositivos creativos, para poder superar obstáculos y desafíos a los que nos exponen las mismas interacciones sociales del proceso etnográfico, cargadas de politicidad y de sensibilidad a la vez que de cálculo racional. Podemos resumir nuestro análisis con el siguiente cuadro:

Posthumanismo	Humanismo/antropocentrismo
Lo no ontológico	Lo ontológico
Lo abierto –campo abierto y libre; campo común	Lo cerrado/limitado/clasificado/organizado
Lo no orgánico/ in-orgánico/a-orgánico	Lo orgánico
a-institucionalidad	Institucionalidad/territorio jurídico-político
Redes abiertas	Corporativismo
Disperso	Concentrado
Nomadismo	Sedentarismo
Biopolítica afirmativa	Biopolítica negativa
Huellas	Cuerpos/órganos/organismos
Común	Comunidad/comunalización/corporativismo
Impropiedad	Propiedad (lógica moderna de la propiedad)
Errabundeo	Itinerario calculado
Sensibilidad	Racionalidad /cálculo del interés
Transitar	Operar
Etnografía errabundeante todo terreno	Etnografía como método
No normativo/no convencional	Normativo/convencional

Metodicidad	Errabundeo
Pautas prefijadas	No hay pautas prefijadas
Itinerarios prefijados- las trayectorias se someten a las metas	Las metas se redefinen según las trayectorias
Predominio de la razón/cálculo del interés	Predominio de la sensibilidad
Unilateralidad/razón dialógica	Pluriverso
Estática-radicación	Dinámica-movilidad-circulación
Saber-ser-hacer "sobre"	Saber-ser-hacer "entre"

La actitud errabunda es contraria a todo corporativismo; se aleja de los predicadores del origen. El corporativismo (disciplinario, epistémico, comunalista) es ipseidad que busca la seguridad cerrándose/replegándose sobre sí mismo, con la obsesión de fijar y dominar una supuesta "identidad propia", sea como disciplina, sea como dominio de saber o como comunidad/institución. La identidad ipse no es más que el afán por reconocerse permanentes a lo largo del tiempo, con características y rutinas estables y fijas, con rasgos de carácter inmutable; en ello se cree encontrar la identidad y seguridad disciplinaria.

Un posicionamiento errabundo nos compromete a promover nuevos y creativos devenires comunes desde formas subalternas de comunalidad científica (respecto a preguntas, categorías conceptuales, apuestas metodológicas, interdisciplinariedad, interinstitucionalidad) buscando irrumpir y superar el estatus quo disciplinario, su atomización así como sus conceptualizaciones estandarizadas y estatizadas, entre ellas el mismo concepto de humano, de comunidad, de vida y de método etnográfico.

También nos compromete a reflexionar sobre la intuición, las situaciones de azar, las ingenuidades y astucias, el rol que nos toca desempeñar en las estrategias y/o iniciativas locales, la amistad que nos vincula o la enemistad que nos desvincula, las reacciones de entusiasmo o de disgusto, todo el mosaico complejo de sentimientos, cualidades, tensiones, oportunidades, desafíos y proyecciones que hacen de la etnografía una etnografía sensata, sincera y no una etnografía ingrata.

Por último, nos compromete al desafío de aprender a salir de la zona de confort, a transitar las incertidumbres, las incomodidades, la flexibilidad, la imprevisibilidad, las hospitalidades así como las hostilidades, indagando también cómo incide e interviene lo no humano en los procesos colaborativos. En todo ello nos identificamos con los guambianos, con los kumiai, con los huarpes, para quienes vivir la vida es ser luchadxr, es ser el "campero" que "duerme donde lo pilla la noche", es ser todo terreno hacedxr de caminos donde no los hay.

Bibliografía

ALMARAZ, C. (2021). Hospitalidades ético-políticas geo-matriciales del habitar. La crítica baja del Manchao. Tejiendo la Pirka – Documentos de Trabajo, 18/19, 25-40. En <https://www.fundacionciudadabierta.org/tejiendo-la-pirka>.

ARRIBAS LOZANO, A. (2020). ¿Qué significa colaborar en investigación? Reflexiones desde la práctica. En A. Álvarez Veinguer, A. Arribas Lozano y G. Dietz (Eds.), Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales (pp. 237-261). Buenos Aires: CLACSO.

BRAIDOTTI, R. (2013 2015) Lo Poshumano. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale, 2015. Barcelona: Gedisa.

BRAIDOTTI, R. (2018) Por una política afirmativa. Itinerarios Éticos. México: Gedisa.

CACCAVARI GARZA, E. (2024) Seguir la huella: indigeneidades nómades entre familias de La Huerta, Baja California. Del ejido a la Nación kumiay-Kumeyaay. Tesis de doctorado. Colegio de Michoacán, México.

CALARCO, M. (2021 2013) Derrida, los animales y el futuro de las humanidades, *Disertaciones*, 10 (2), 7-20.

DA SILVA PEREIRA, J. (2023) Cartografía afectiva como producto de una etnografía colaborativa a partir de la experiencia de la huerta comunitaria Arapy en Foz do Iguaçu (Brasil)", III Encuentro Internacional de Etnografías Colaborativas y Comprometidas, Mendoza, octubre.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1980) *Mille plateaux (capitalismey schizophrénie)*. Paris: Mille nuit.

DE PERETTI, C. (2003) *Espectrografías*. Madrid: Trotta.

DELORIA, P. (2004), *Indians in Unexpected Places*, Kansas: Kansas University Press, 8-54.

DERRIDA, J. (2006) *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée, [Trad. Cast El animal que luego estoy si(gui)endo, Trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodriguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008].

(2002-2003) *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. II. Paris : Galilée, 2010. Seminario La bestia y el soberano, Buenos Aires, Manantial, 2011, Trad. de Cristina De Peretti y Delmiro Rocha ----- (1994) *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.

DERRIDA J. & CAPUTO, J. D. (1997) *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press [La deconstrucción en una cáscara de nuez, trad. De Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2009].

ESPOSITO, R. (2011 [2004]) *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (1998) *Communitas. Origine e destino dellacomunità*. Turin: Giulio Einaudi editore.

FASSIN, D. (2004) *Biopolitique*, en D. Lecourt (dir), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004, 176-179.

FOUCAULT, M. (1976) "Bio-histoire et bio-politique ». *Le Monde*, n° 9869, Dits et Ecrits, tomo II, texto n° 179.

----- (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Galilée

GEERTZ, C. (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

GIORGI, G. (2014) *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

GIORGI, G. y RODRIGUEZ, F. (2009) (comp). Prólogo. En: Ensayos sobre biopolítica. Buenos Aires: Paidós.

GONZALEZ, A. G. (2019) Des-hacer la especie: lecturas animales en torno a las vidas precarias"; II Congreso Internacional de Debate en torno a los Demás Animales: "Hacia la construcción de mundos no especistas; Córdoba; Argentina; 2019, 121-123.

KATZER, L. (2016) "Diferencia-como-colonia", gubernamentalidad/biopolítica y Vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial. Tabula Rasa nº 25:317-362.

----- (2017) Colonialidad/modernidad como matriz de subjetivación étnica: lecturas desde la crítica biopolítica, el pensamiento de la comunidad y la deconstrucción. Intersticios de la política y la cultura. VI(11), 143-184.

----- (2018a) Bio-poéticas y bio-políticas coloniales. Una Arqueología del saber etnológico/etnográfico. Mutatis Mutandis: Revista Internacional De Filosofía, 1(8), 85-137.

----- (2018b) Etnografías desérticas. Reflexiones desde una antropología del nomadismo. Temas Sociológicos, 23, 115-145.

----- (2019) Etnografías Nómades. Teoría y práctica antropológica (pos) colonial. Buenos Aires: Biblos

----- (2021) Epistemología y política de la vida en los márgenes de la etnicidad. Lecturas desde la «espectropoética» [Tesis de doctorado de filosofía]. En http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/16090/uba_ffyl_t_2021_se_Katzerpdfsequence=1&isAllowed=.

----- (2022) "Más allá de la co-teorización. Formas comunes de las etnografías colaborativas". En: Katzer y Manzanelli (2022) Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas. Bahía Blanca: Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.

KATZER, L. y SAMPRON, A (2011) El trabajo de campo como proceso. La "etnografía colaborativa" como perspectiva analítica. Polis, 2(1), <http://www.relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/59>

KATZER, L; DIETZ, G., ALVAREZ FERNANDEZ, A., SEGOVIA, Y. (2022) Puntos de partida. Introducción al dossier Etnografías colaborativas y comprometidas en Iberoamérica. Tabula Rasa, 43, 11-28.

KECK, F. (2009) "L' affaire du lait contaminé", Perspectives chinoises, 2009/1.

KONSTANTINOS VRYZAS y MELPOMENITSITOURIDOU (2011) Technologie, culture et éducation Synergies Sud-Esteuropéen 3, 15-34.

LANGE VALDÉS, C. (2023). Relevancia de la producción colaborativa de conocimiento en el mejoramiento de espacios barriales, III Encuentro Internacional de Etnografías Colaborativas y Comprometidas, Mendoza, octubre.

LANGE VALDÉS, C. y MORÓN TADIC, K. (2023) Kit Colaborar: relevancia del fanzine para visibilizar las prácticas colaborativas de mejoramiento barrial III Encuentro Internacional de Etnografías Colaborativas y Comprometidas, Mendoza, octubre.

LATOUR, B (2007 [1991]) Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI.

Levi-Strauss, C. (1962) *La pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.

LO FEUDO, Y. M (2022) Mundos y agencias posthumanos. Cuadernos Filosóficos, 19.

MALDONADO, C. E. (2016). Hacia una antropología de la vida: elementos para una comprensión de la complejidad de los sistemas vivos. En: Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 31(52), 285-301. DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a18>.

MALINOWSKI, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Geo.

MANZANELLI, M. (2022) Del chica, andás con los ojos cerrados al no te olvides, espero que vuelvas. Reflexiones teórico/prácticas de experiencias de trabajo de campo. *Tabula Rasa*, 43, 269-294. <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.12>

MAUSS, M. (1926). *Manuel d'ethnographie*. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

MEAD, M. (1935) *Sex and temperament en three primitive societies*. New York: Morrow.

LATOUR, B (2007 [1991]) Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. (2010) *La comunidad de los espectros*. Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávila.

PALAI, M-A. (2018). Saberes nómades. El sujeto nómade como contraespacio epistemológico. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 60, 57-73.

PRIOLI CORDEIRO, M. (2024) Reflexões ético-metodológicas sobre pesquisas com grupos em situação de violação de direitos, ponencia presentada en el simposio "Tensionar "lo común" en etnografías colaborativas situadas: reflexiones desde la crítica biopolítica y poscolonial", Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, marzo 2024.

RESTREPO, E. (2018) *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SEGOVIA, Y. (2021) *Etnografías, epistemes y compromisos. El antropólogo en el espacio de la experiencia*. En Y. Segovia et al. (Org.), *Etnografías irreverentes y Comprometidas. Pensando otras formas de investigación y escritura antropológica*, pp. 51- 69. Maringá, Brasil: Uniedusul.

----- (2023) *Fuerza metódica y epistemológica de la etnografía: diálogo y escritura*. Ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Etnografías Colaborativas y Comprometidas, octubre 2023.

SHELLER, M. Y URRY, J. (2006), *The new mobilities paradigm*, en *Environment and Planning*, 38, 207-226.

SKEWES, J. C. (2004) *Conocimiento científico y conocimiento local*. *Cinta moebio* 19, 22-37.

SVAMPA, M (2019). *Antropoceno: Lecturas globales desde el Sur*. EN: M. Svampa. *Antropoceno. Lecturas globales desde el Sur*. Ciudad de Córdoba: La Sofía cartonera. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, 5-44. (Costureras). En *Memoria Académica*. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5176/pm.5176.pdf>

VALENZUELA, A. (2023) Etnografía colaborativa de las experiencias y los procesos de rearticulación étnica en las costas de Antofagasta: El caso del pueblo chango (Chile). Ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Etnografías Colaborativas y Comprometidas, octubre 2023.

VASCO, U. L. G. (2002). Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

----- (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, 6, 19-52.

VILLAGRA, E. y MILANA, M.P. (2023) La potencia de las producciones sonoras en la investigación colaborativa: reflexiones en torno a una serie de podcast sobre mujeres indígenas (Salta, Argentina). Ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Etnografías Colaborativas y Comprometidas, Mendoza, octubre.

_____ (2024) Contando historias en primer plano: narrativas de mujeres indígenas en la producción de podcasts (Salta, Argentina), Chasqui. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, 155 - 170.