



ETNOGRAFÍAS COLABORATIVAS ERRABUNDAS, POSCOMUNALES Y POSHUMANAS POR-VENIR. NOTAS EPISTEMOLÓGICAS¹

ERRANT, POST-COMMUNAL, AND POSTHUMAN COLLABORATIVE ETHNOGRAPHIES TO COME: EPISTEMOLOGICAL NOTES

Leticia Katzer²

Las reflexiones que aquí presento se fundan y han sido elaboradas a la luz de mi propia experiencia etnográfica puesta en diálogo con filosofías y epistemologías deconstructivas, las cuales, entiendo, brindan recursos teóricos para repensar con espíritu crítico las formas de construir conocimiento antropológico. Analizo la etnografía no como método sino, más bien, como una forma de arte y de política errabunda. Desde este ángulo, la dimensiono en tres ejes: como devenir, como emprendimiento y como sujeto impersonal.

Palabras claves: etnografía colaborativa, deconstrucción, errabundeo, poscomunalidad, poshumanismo.

The reflections presented here draw on by my own ethnographic experience and have been developed in dialogue with deconstructive philosophies and epistemologies, which, I argue, offer theoretical tools to critically rethink how anthropological knowledge is produced. I approach ethnography not as a method but rather as a form of errant art and politics. From this perspective, I conceptualize it along three axes: as becoming, as an endeavor, and as an impersonal subject.

Key words: Collaborative ethnography, deconstruction, errantry, post-communality, posthumanism.

Las reflexiones que aquí presento se fundan y han sido elaboradas a la luz de mi propia experiencia etnográfica puesta en diálogo con filosofías y epistemologías deconstructivas, las cuales, entiendo, brindan recursos teóricos para repensar con espíritu crítico las formas de construir conocimiento antropológico¹. Asumo que no es preciso elaborar una reseña histórica de mis experiencias etnográficas y no quiero detenerme demasiado en ellas en esta oportunidad. De todos modos, se pueden visitar varios textos en los que desarrollo extensamente procesos, vivencias y proyectos etnográficos colaborativos (Katzer 2011, 2019, 2022; Katzer 2024).

Inspirada en ciertas filosofías, nuestra etnografía se ha conformado al mismo tiempo como un espacio de reflexión filosófica en sí mismo. Es decir, sostenemos

de manera afirmativa y enfática que la etnografía es productora de filosofía, es filosofante: plantea problemas filosóficos cuando se pregunta sobre la especificidad de lo humano, sobre los sistemas de clasificación de la materialidad viviente y sobre cómo imponemos la categoría de “vivo” y “no vivo”.

Lo transitado en nuestra práctica etnográfica (y aquí tomo distancia crítica respecto de ciertas posiciones que sobreponen la palabra “estar” a la palabra “transitar”²) nos condujo a reflexionar sobre las tensiones entre común y comunidad, y a partir de ello, se abrió la posibilidad de repensar la práctica etnográfica desde una antropología de la vida y una perspectiva poscomunal (Katzer 2024). Las antropologías poshumanas *por venir*, como las denomino, requieren repensar el estatus de método

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el IV Encuentro Internacional de Etnografías Colaborativas y Comprometidas (EIDECC) llevado a cabo los días 21, 22, 24 y 25 de octubre de 2024. Este encuentro fue organizado por el Grupo Interdisciplinario de Investigaciones y Prácticas de Etnografía Colaborativa (GIIPEC), línea de investigación del ICES, Universidad Nacional de Cuyo, y por el GT de la Asociación Latinoamericana de Antropología “Antropología de la Biopolítica y Etnografías Colaborativas”, así como coorganizado por la carrera de Antropología de la Universidad de Concepción. La invitación a participar en este *dossier* fue realizada por Leticia Katzer, como organizadora del EIDECC y como editora invitada, y Nanette Liberona, editora de línea de *Chungara*. El manuscrito fue evaluado por pares externos y editado por el Comité Editorial de *Chungara. Revista de Antropología Chilena*.

² Grupo Interdisciplinario de Investigaciones y Prácticas de Etnografía Colaborativas/ICES-UnCuyo/CONICET, Mendoza, Argentina. lkatz@mendoza-conicet.gov.ar, ORCID: 0000-0003-3233-7559

Recibido: julio 2025. Aceptado: febrero 2026.

DOI: 10.4067/s0717-73562026000100507. Publicado en línea: 23-abril-2026.



como principio de producción de conocimiento. Cuestionar el estatus de método como “camino a seguir” y como forma de comunalización epistémica nos hizo pensar en un estilo de producción de saber que pondera el valor caminante y errabundo de la etnografía y con él la poscomunalidad como horizonte para repensar los comunes (en plural) de la propia práctica científica. En sintonía, y como ya he postulado en trabajos anteriores (Katzer 2019, 2024), no entendemos la etnografía como método sino más bien como una forma de arte y de política errabunda. Desde este ángulo, retomamos las líneas de exploración del errabundo y la poscomunalidad y desde allí dimensionamos la etnografía en tres ejes:

(1) *etnografía como devenir*, esto es, todo lo que la “calle” y la historicidad hacen, mueven, conmueven, rompen, construyen, liberándonos de bloqueos disciplinares/institucionales.

(2) *etnografía como emprendimiento*, esto es, diseñar y poner en marcha un plan de acción colectiva sobre la base de la definición de una preocupación pública común y atendiendo a actitudes, aptitudes, competencias y oportunidades.

(3) *etnografía como sujeto impersonal*, esto es, entendida como devenir-entre-otros/otras; es irreductible a un sujeto personal, a representación soberana (la etnografía no representa totalidades orgánicas, no representa a nadie; más bien disemina restos/huellas).

Esta triple dimensionalización responde y es expresión de una triple disrupción filosófica, epistémica y metodológica:

(1) *errabundeo* como base de la producción creativa y afirmativa de conocimiento (implica transitar, circular o acechar distintos sistemas de referencia, sistemas de representación, sistemas de clasificación, disciplinas e instituciones). Hacen huella aquí las reflexiones de Derrida (1994), Deleuze y Guattari (1980), Braidotti (1994) y Gros (2014).

(2) *poscomunalismo* como matriz de análisis de lo común/comunitario en tanto dimensión central de la práctica etnográfica errabunda, a partir del concepto de huella y resto (deconstrucción del concepto moderno/universalista de comunidad inspirada principalmente en las obras de Derrida (1994, 1996) y de Roberto Esposito (2002, 2009, 2011)).

(3) *poshumanismo* (o más bien poshumanismos, en plural) como marco conceptual para pensar las relaciones entre vida, comunidad y conocimiento desde una perspectiva no antropocéntrica ni ontológica/ontologizante. Aquí confluyen genealogías teóricas y

autores contrastantes, entre los que podemos mencionar a Abram (2017 [1996]), Sloterdijk (2001 [1999]), Haraway (2008), Braidotti (2015 [2013]), Calarco (2021), Coccia (2021), Kohn (2021).

Cada una de estas tres disrupciones tiene anclaje en el pensamiento del resto, en el pensamiento de la huella. El pensamiento del resto reconoce que los mundos son flujos y que como tales carecen de cualidad, propiedad o atributo de ser y presencia. Los mundos son materialidades en movimiento, materialidades móviles; son comunes irregulares; se mueven, se transforman y estos movimientos dejan marcas/huellas que hay que aprender a rastrear. Las huellas son ausencias presentes, como los espectros, es decir, no-ontologías.

Esta perspectiva expresa y es expresión a la vez de una manera específica de entender la subjetividad: la subjetividad como “ser-entre”. Este enfoque aboga por un saber-*ser-hacer-entre y dentro*, prestando atención a la dimensión política y la conflictividad inherente a la vida social. Donde hay “entre”, donde hay vinculación e interinstitucionalidad hay contaminación, hay entrecruzamiento de marcas/huellas de distintas referencias; por ende, hay conflicto. Esto también tiene implicancias epistémicas, como veremos, en el modo en que aquí se entiende “co-teorización”. Tal como lo he señalado en otro trabajo (Katzer 2024), la co-teorización en la investigación etnográfica puede entenderse a través de tres registros, dos de ellos ontológicos y uno no ontológico, que es el que aquí retomamos. Este tercer registro es el que se inspira en la espectrología y la epistemología desértica del “resto”. Co-teorizar desde el errabundeo no se define como puesta en diálogo de ontologías, sino más bien como articulación de huellas que son, justamente, no ontologías y que a la vez trascienden lo específicamente humano. Se trata entonces de coteorizar de una manera más que humana, más que presente y más que vida.

De este modo, a los retos epistémicos y metodológicos de lo que se define como antropología comunitaria (Valladares 2021) se solapan los retos filosóficos vinculados a la deconstrucción del concepto de humano, de vida y de comunidad. Para situar la antropología comunitaria, hay un desafío epistémico primordial que es deconstruir el comunalismo moderno. Leer lo común en clave de políticas poshumanas del ser-entre- otros/otras a la luz de las condiciones actuales geopolíticas y territoriales impide dar una única respuesta (universalista) al problema de lo comunitario.

Repensar la Etnografía: Disrupciones Filosóficas, Epistémicas y Metodológicas

Es rutina de ciertos intelectuales subir a redes una foto de perfil mostrando de fondo una voluminosa biblioteca ostentadora de acumulación de saber. Porque la normatividad y las formas de individualización de la subjetivación científica es la de mostrarse como “brillante y erudito/a, comprometido/a, antes que nada, con la reproducción de la propia disciplina: Emiliano Zapata montado en el caballo de Napoleón”, en palabras de Martins Moraes y Feronatto Mesomo (2017:488), lo cual incluye también apelar a cierto vocabulario anglosajón como credencial de carrera académica en el norte global (de lo que resulta un norte incrustado en el sur global). Así, cuando en las posiciones subjetivas que se ocupan, se reproducen prácticas coloniales y lógicas de poder; cuando se refuerzan genealogías y prácticas institucionales establecidas, prometer una supuesta descolonización del saber se convierte en una mera enunciación retórica decorativa.

A pesar de que se prediquen supuestas derivas filosóficas y “vuelos teóricos” bajo las banderas de la interdisciplina y la transdisciplina, parece que continúa cierto apego a la disciplina antropológica y al sentido común que la sostiene, tal como se registra, por ejemplo, en posturas recurrentes que insisten en definir la etnografía como texto descriptivo y representacional. El síndrome disciplinar de la búsqueda del “nicho del salvaje” sigue latente. Recientemente me interpearon: ¿Cómo definen los sujetos de Argentina “sus” esferas de lo común? Una vez más aparece la demanda de representar a la alteridad, mostrar/demostrar las características del “nicho de salvaje”. A ello respondimos que nuestra preocupación no se centraba en cómo tal o cual grupo dimensiona lo común, sino en *cómo deviene lo común en la práctica etnográfica*, cómo construimos comunes quienes participamos del proceso etnográfico, qué comunes articula y tensiona la propia práctica etnográfica en toda su diversidad de agencias. La unidad de análisis es la misma etnografía, y no “los sujetos” con quienes trabajamos de manera aislada y objetivada como una otredad exterior. De lecturas como esta tomamos distancia crítica; en primer lugar, porque no venimos a representar a nadie, a ninguna supuesta alteridad objetivada como tal, sino que devenimos entre- otros/otras y, en segundo lugar, porque cuestionamos la misma lógica de representación/ontologización.

Hay una sobrevaluación de recolectar y coleccionar “pensamientos” que hagan de muestrario de ontologías no modernas -ontologías otras, ontologías alternativas-, y mantener esos pensamientos en condiciones laborales que hagan cómodas y fácilmente manipulables y clasificables (seguro oposicionalmente) categorías de clasificación de la vida.

Frente a esta sobrevaluación acerca de cómo representar la alteridad, recolectando y coleccionando “pensamientos” asimilables a ontologías, asumimos el posicionamiento que cuestiona la lógica misma de la representación, la lógica misma de la ontologización. Porque, aunque se hable de ontologías otras u ontologías alternativas para afirmar que hay otros modos de interpretar la naturaleza (o las naturalezas), estas posiciones terminan por naturalizar la ontologización como proceso humano universal. Hay un supuesto indiscutible de que los humanos producen ontologías, sean las que sean. Así, además de ser totalizadoras y de reinscribir una monocultura del otro, se presentan también como estáticas y ahistóricas. En consecuencia, se marca una ontología de la vida excluyente de su propia condición estructural: el movimiento (Katzer 2022).

En esta línea de reflexión hemos problematizado la “colaboración” en tres aspectos: (a) “colaboración” como problema epistemológico y metafísico (pensar la co-teorización por fuera de las ontologías); (b) “colaboración” como proceso de subjetivación (tensionando las formas “saber-ser-hacer-sobre”, “saber-ser-hacer-con” y “saber-ser-hacer entre”) y (c) “colaboración” como política de vida/forma de vida-en-común (Katzer 2024). Así, entre los principios epistemológicos centrales de las etnografías colaborativas³ se encuentran los siguientes: (a) el reconocimiento de la agentividad epistémica y política de quienes participamos en la práctica etnográfica; (b) el co-diseño, la co-teorización y la escritura compartida como principio de investigación; (c) entender la etnografía como definición de una preocupación pública común y un plan de acción colectiva sobre la base de una planificación comunitaria y gestión asociada (aquí, siguiendo a Skewes (2004), “la naturaleza de la ‘asociatividad’ entre universidad y comunidad debe ser explícita desde un comienzo”); (d) la preocupación sobre cómo opera la interinstitucionalidad tanto en lo que respecta a la definición de preocupaciones públicas y la diversificación de “dispositivos”⁴ narrativos para materializar las co-teorizaciones, como a las valoraciones de los productos de los procesos colaborativos; (e) propiciar los instrumentos técnicos

que hagan viable la concreción de co-teorizaciones, tanto en sus formulaciones como en sus resultados/productos.

En este marco se entiende por “colaboración”: (1) reciprocidad, ayuda mutua/beneficio mutuo y corresponsabilidad; (2) agenciamientos, que implica reconocerle potencia de agencia y un rol activo a los/las ciudadanos/as en el proceso de producción de conocimiento, definiendo a la ciudadanía como potencia y devenir; (3) conjunto de dispositivos, es decir, instrumentos que “disponen a hacer” (aquí se entiende políticas públicas como máquina de gobierno)⁵. En consecuencia, la propuesta metodológica de la etnografía colaborativa incluye: (a) promover el intercambio de ideas y debate en el espacio etnográfico de trabajo definiendo un plan de acción conjunto acorde al diseño del proyecto de investigación; (b) hacer acompañamiento en los territorios junto a los diversos sujetos sociales implicados, para que la comprensión se transforme en compromiso social activo tanto en lo que respecta a la producción de conocimiento científico como en lo que respecta a sus iniciativas no-académicas; (c) reflexionar sobre dificultades, tensiones, negociaciones, acuerdos y desacuerdos con los sujetos sociales; en términos de Skewes (2004), atender a las “lecciones de conflicto”; (d) elaborar publicaciones comunitarias y proyectar un nuevo proyecto colectivo a partir de las conclusiones de la investigación.

Las investigaciones colaborativas implican aprendizajes conjuntos que refuerzan la agentividad de los espacios comunitarios. Por ello este enfoque asume la importancia de reflexionar sobre los procesos de producción de conocimiento pero también, y con igual peso, la importancia de reflexionar sobre los productos colaborativos. En este sentido, una de las preocupaciones centrales de las etnografías colaborativas es cómo territorializar la co-teorización y el plan de acción colectiva, así como analizar qué resultados concretos se materializan, se concretan y cómo son diferencialmente recepcionados/valorados los productos de la investigación. Siguiendo a Ziman, hay una pluralidad de actitudes públicas, no solo porque se producen en circunstancias muy diferentes, sino también porque atienden a distintas apuestas políticas (Ziman 2003:9), lo que Jimeno (2004) problematizó como “co-ciudadanía” en tanto experiencia e intimidad. Así, no hay etnografías colaborativas sin “vinculación”. Aquí defino “vinculación” como una relación que optimiza la planificación y como un espacio necesariamente interinstitucional e interdisciplinario que conforma

asociaciones estratégicas al conectar y comunalizar instituciones (organismos públicos, organismos privados, organizaciones sociales, organizaciones no gubernamentales) y disciplinas de lo más diversas. Entendidas como vinculación interinstitucional, las etnografías colaborativas promueven dispositivos/tecnologías de producción comunitaria de conocimiento. Vincular implica no solo abrir y conectar marcos de referencia simbólicos, sino también establecer asociaciones estratégicas que posibiliten y canalicen la materialización e instrumentalización efectiva de tecnologías de diversa índole. En nuestro caso, las asociaciones estratégicas han trascendido los ámbitos estrictamente académicos, convirtiendo la articulación interinstitucional en una dimensión ineludible de la etnografía colaborativa⁶.

Así, apostamos a una agenda reflexiva, que combina sistemas referenciales e institucionales diversos y que, por ello mismo, en ocasiones nos tensiona con prácticas académicas; en palabras de Martins Moraes y Feronatto Mesomo (2017), “comprometidas con la militancia corporativa disciplinar”. Si predicamos un indisciplinamiento, es en el doble sentido de pensar libremente, sin someterse al *establishment* disciplinar, a los formatos disciplinarios clausurantes y también en el sentido de romper con lógicas normalizadoras de práctica científica. Así, siguiendo a los autores:

Cuestionar las disciplinas y *sus modus operandi* es un paso fundamental para construir espacios otros de emergencia epistémica, horizontales y pluriversales. Por lo tanto, la crítica a las instituciones académicas se hace imprescindible. La descolonización del saber va de la mano de la descolonización del poder. No alcanza, por consiguiente, apenas con radicalizar conceptos si seguimos reivindicando todas las solemnidades disciplinares con sus cánones y santas trinidads (Martins Moraes y Feronatto Mesomo 2017:488).

Frente al encierro de algunos antropólogos en los corredores de la academia (se hace necesario) “desenvolver compromisos y debates cuya emergencia casi siempre es obturada por los establecimientos antropológicos más conservadores” (Martins Moraes y Feronatto Mesomo 2017:496).

Esta crítica incluye también la crítica a los regímenes convencionales de visibilidad/invisibilidad

académica, a los sistemas de visibilidad/invisibilidad que sustentan la disciplina. Más aún, la visibilización de prácticas científicas no convencionales realmente es una batalla cotidiana, donde más que racionalidad crítica hay que poner los cuerpos. Entonces, de lo que se trata es de dar cuenta de cómo vivimos la vida en la práctica etnográfica, y cómo este vivirla, así, de manera abierta, nos expone a situaciones de conflicto/poder frente a los parámetros coloniales (modernidad-colonialidad-gubernamentalidad) de producción de conocimiento. Por ello, nos corremos de estos modus operandi consagrados y predicamos el “llano”. Nuestro lugar de reflexión es el errabundeo, la etnografía del barro, la etnografía en alpargata; nuestro lugar de escritura no se cierra al escritorio; muchas veces es la calle, el cordón de una vereda, una rama o tronco en la arena o barro, una mesa en una cantina/comedor/bodegón⁷. Ahí transitamos la etnografía y ahí la etnografía nos atraviesa. En tal sentido, no comparto la idea tan generalizada de que “las teorías aterricen en situaciones reales”. Más bien, las etnografías nos hacen vivir de una manera, producen experiencias específicas y como analistas retomamos discusiones teóricas (que no están “arriba” para “aterrizar”) que nos brindan recursos para analizarlas y hacer una propuesta epistemológica disruptiva de parámetros coloniales de producción de conocimiento, de subjetividad, de comunidad y de vida. Las teorías están en la tierra, desde allí emergen.

De este modo, inspirada en la deconstrucción, nuestra propuesta epistemológica se vertebra en tres ejes principales: el errabundeo, la poscomunalidad y el poshumanismo. La deconstrucción es una filosofía y una epistemología que ha denunciado el colonialismo de las ciencias modernas, llamando a deconstruir el lenguaje de la representación, de la presencia y de la propiedad como matriz de análisis acerca de las relaciones entre vida, comunidad y conocimiento. En sintonía, Biehl (2016) ha llamado a desarrollar una capacidad perceptual distinta a partir de lo que está en cambio continuo, a ser parte no de “La Vida”, sino de “formas vivas”. De manera similar, Preciado (2019) ha sostenido que “es urgente inventar una nueva gramática que permita imaginar otra organización social de las formas de vida, más abierta y menos jerárquica”⁸ (Preciado 2019:38, 108). Y la diversidad de “formas vivas” también tiene su expresión en la propia experiencia etnográfica. Aquí, desde una “metafísica del flujo” (Deleuze y Guattari 1980) no se está pensando en una comunidad viviente, como

una totalidad soberana, orgánica y con propiedades preestablecidas, sino como una materialidad viviente que deviene como red de huellas, como un sistema de diferenciaciones y como flujos móviles (que no es lo mismo que un sistema de diferencias). Este es el sentido en que entendemos a la etnografía, como flujos vivos móviles.

Errabundeo

En el Seminario *La bestia y el soberano* (2011 [2002-2003], volumen II) Derrida pone en cuestión y pregunta cuánta apertura real tienen los filósofos para errabundear la propia filosofía, cuando lo que se manifiesta es más una preocupación por la búsqueda de la seguridad del “salvoconducto”, del camino que hay que tomar (o las desviaciones que habría que evitar) para encontrarse con la “identidad propia” de la filosofía. Esta reflexión crítica puede proyectarse a cualquier dominio de saber, más allá de la filosofía, y en ello nos preguntamos de igual manera: ¿Cuánta apertura real demostramos para errabundear los horizontes de la investigación etnográfica? (Katzer 2024). Inspirada en las ideas de asedio espectral de Derrida (1994, 1996), de ciencias ambulantes/epistemes nómades de Deleuze y Guattari (1980), de sujeto nómade de Braidotti (1994) y de la filosofía del andar de Gros (2014), he enfatizado sobre el valor caminante de la etnografía y propuse la noción de *etnografía errabunda* (Katzer 2015, 2018, 2019, 2024), puesto que implica un andar diseñado por las trayectorias y contingencias de quienes transitan y comparten el recorrido etnográfico. Las colaboraciones errabundas se fundan en etnografías no entendidas como “método” sino como fuerza, como devenir errabundo. Así, he definido al etnógrafo/a como un artesano/a del porvenir (Katzer 2024). Braidotti define al nómade como un artesano del porvenir (Palaisi 2018:70). El nómade es tan fuerte y seguro de sus raíces, de su origen, que tiene una sensibilidad y una disponibilidad especiales para los cambios, porque los puede soportar sin quebrarse (Palaisi 2018:69).

Andar es para Gros (2014) caminar por fuera de cualquier sometimiento técnico. Más recientemente, O’Mara (2020) se ha referido a andar como experiencia en marcha, mente en movimiento. En palabras del autor, andar es un “elemento necesario para comprender nuestros mundos físico y social y participar plenamente en ellos”, ya que la experiencia de la marcha “es la experiencia de una mente que

se mueve” (O’Mara 2020:76). El *errabundeo* abre a una forma de conocimiento que es fluida, creativa y conectada con las realidades cambiantes del mundo viviente. Errabundear implica resistir a la fagocitación dentro de un sistema de propiedad o sistema de apropiación; significa serpentear “entre” restos. Errabundear también es lo contrario a habitar que es residir, colonizar, buscar apropiarse de los lugares para delimitar un sentido de propiedad, de identidad o casa “propia”, de seguridad de caminos dados y establecidos, salvoconductos cerrados sobre sí mismos. En este sentido, los/las etnógrafos/as errabundos/as devenimos en “recolectores de harapos”⁹ porque no hay cuerpos orgánicos ni representaciones unitarias por descubrir ni recoger.

El andar o merodear busca en la conexión sensible abrir el campo de lo viviente y despojarlo de las ataduras logocéntricas, calculadas y analíticas a las que lo somete la razón moderna. Como lo han señalado Deleuze y Guattari (1980), el trayecto nómade distribuye la vida en un espacio abierto, un espacio liso, sin cálculo analítico que solo está marcado por “trazos”, por huellas. “Errancia” no es el objetivo, el fin, sino la raíz misma de la subjetividad (Katzer 2019). El pensamiento nómade confluye en el valor y la valentía caminante, del naufragio, de la circulación háptica. Por ello mismo, quienes reconocemos ese valor no somos predicadores del origen. Reconocemos que 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. Errabundemos y transitamos por distintas referencias, instituciones; construimos en los “entre” de las referencias establecidas. 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 -como lo hacen las ciencias sedentarias/inmóviles-, las ciencias nómades insisten en que para crear hay que romper, desatar lazos y filiaciones, entre ellas las propias disciplinarias (Katzer 2024). Es este errabundeo el que nos permite desnaturalizar y discutir tanto categorías y prácticas académicas como categorías y prácticas “nativas” no entendidas en términos absolutos, sino en las diversidades/adversidades que las atraviesan. Por ello las etnografías errabundas son etnografías “chapinas”¹⁰: se anda en las arenas, en contextos difíciles, y uno debe endurecer el cuerpo, los pies y las manos para soportar momentos “calientes”.

Poscomunismo

Poscomunismo no significa no común, no comunitario, sino más bien pensar y hacer lo comunitario de otra manera, desde una revisión crítica de la lógica moderna/colonial de producción de lo común, del comunismo moderno, el cual, bajo un concepto sedentario de lo común, lo define como un estado originario, como una entidad a realizarse histórica-empíricamente, como una propiedad colectiva o individualidad más vasta, como una totalidad orgánica, estática, idéntica a sí misma, cerrada y autorregulada. Esta idea de poscomunalidad se inspira y nutre del “pensamiento de la comunidad” en la línea francesa (Bataille, Blanchot, Derrida, Nancy) e italiana (Cacciari, Agamben, Esposito) (reseñado en Katzer 2016, 2021). Si bien con diferentes estilos y léxicos, todos estos autores confluyen en definir lo común no como propiedad de un pretendido sujeto colectivo o de un agregado de sujetos, no como un agrupamiento conjunto de individuos unidos por una “propiedad común” bajo una “representación soberana”. Más bien, desobjetivan la comunidad y la definen por fuera de la lógica de la propiedad, la presencia, la pertenencia y la soberanía. La “comunidad” es esa que se inaugura no en la disponibilidad del otro, en el radicarse y pertenecer a un “conjunto”, sino por el amor espectral, en la lejanía, en la extrañeza, en la no-apropiación del otro, en la huella; es esa que combate contra toda comunidad de la propiedad y del rebaño. Es lo perfectamente diverso e impropio.

La comunalización es un sistema de valorización, distribución y atribución de saberes específicos; es decir, un sistema convencional de institucionalización del devenir-comunitario en tres esferas: la esfera de la individualización (acto jurídico por medio del cual se conforma una organización o un plan orgánico), la esfera de la esencialización (propiedades atribuidas a ese órgano o convenio constituido) y la esfera de la veridicción (estatus de verdad -y por ende de legitimidad- asignado a dichas propiedades); lo que Foucault (1970, 1975-1976, 1982) ha entendido como “dominio de saber” y “subjetivación” y Derrida (1994, 2002-2003) como “omnipotencia de la autodeterminación” e “imperativo de la domicialización y la consignación”. En cambio, lo común constituye la materialidad a-orgánica, heterogénea y móvil a la que se le aplica dicho sistema.

Las instituciones modernas instrumentalizan lo que yo denomino “dispositivos de comunalización”, que terminan siendo dispositivos de corporalización/

apropiación/radicación/autorregulación. En las ediciones del Encuentro Internacional de Etnografías Colaborativas y Comprometidas ha aparecido más de una vez el planteo de “traer” a las personas con las que trabajamos a las “mesas académicas” como “credencial” de etnografía colaborativa. Nada más alejado de ello, puesto que en la medida en que implica una introyección de la otredad al “hogar propio”, puede tornarse otra forma de colonialismo.

De lo contrario, co-laborar y coteorizar en clave poscomunal implica resistir a ser fagocitados(as) por los dispositivos de comunalización. Por ello construir comunes implica deconstruir comunalidades. Interinstitucionalidad y co-teorización remiten a movilidad. *Inter* y *co* remiten a “entre”, es decir, a tránsito. Transitar por distintas disciplinas, genealogías teóricas, grupos de investigación, instituciones va en contra de cualquier forma de comunalismo/corporativismo académico, jurídico, político, comunitario.

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”. Reconoce que 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. Esta idea se inspira en el concepto de amistad planteado por Derrida en la obra *Politiques de l'amitié* (1994), el cual apela a una distancia, a una no-asociación, a una no-ligazón. También en la idea de “desobediencia” de Gros (2010), quien sostiene que la “obediencia crea comunidades, la desobediencia divide” (y aquí me permito una reinterpretación por cuanto considero que más que dividir, la desobediencia disemina, abre, diversifica comunes y posibilidades de vida).

Así, construimos comunes, pero siempre desde la disimetría

Es decir, si entendemos colaboración como comunalización, no lo es en su sentido moderno (como corporalización bajo un régimen institucional de obediencia y de propiedad), sino como red de comunes heterogéneos inapropiables entre sí, lo que denomino “comunes desérticos”, es decir, comunes a-comunales e impersonales, a-orgánicos, pluriversos, que carecen de representación unívoca.

El espacio común del desierto carece de ordenamiento planificado, de centro y de origen. No configura un espacio individualizado, organizado analíticamente. La vía que recorre el desierto es la huella, no es un camino calculado y previamente diseñado. Desde esta perspectiva, se enfatiza en su carácter de huella (y no de cosa), en su cualidad de “circulante” y, fundamentalmente, su carácter “vital”, “vivo”, “perviviente”, reconociéndole, por tanto, un potencial teórico-político.

Una postura tal nos distancia de la discusión sobre el tema de las autorías, de las autorías compartidas y/o coautorías (las cuales responden a un régimen de propiedad). Cuando nos preguntamos acerca de cómo territorializar la co-teorización, es eso justamente, no caer en un sistema de propiedad/comunidad, sino desplegar dispositivos de co-labor diversos que impliquen escrituras compartidas (que no es lo mismo que autorías compartidas, porque son impersonales) y acciones comunes que materialicen esas construcciones conjuntas en resultados concretos.

Poshumanismo

Una disrupción poshumanista primordial es la deconstrucción de lo humano como totalidad/individualidad orgánica presente, como una individualidad viviente presente (aquí se inscribe la discusión sobre el “resto” planteada al inicio del ensayo). La deconstrucción empuja a pensar la humanidad y derivados no como esencia, desde la pregunta del ser, sino como acontecimiento; no como ser, sino como movimiento. La exploración como huella-resto circulante y no como órgano/cuerpo orgánico es el primer principio poshumano planteado por Derrida: reconocer todo lo que hay de huellas no humanas en la configuración de lo humano, toda la red de marcas de una materialidad viviente que nos trasciende, pero que nos es constitutiva (esto incluye a la misma muerte). Lo que vive siempre sobrevive, no 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. Somos huellas de otros/otras, ausencias-presentes, ausencias que se hacen presentes y marcan nuestro devenir. Aquí entendemos entonces la huella como categoría epistémica y forma de registro de campo: huella como forma de pensar y huella registrable en campo, que tiene materialidad. Las huellas siempre están en movimiento. Pensarlas en movimiento es pensarlas en su carácter circulante;

implica no esencializarlas, no cosificarlas, no someterlas a un régimen de representación/propiedad/radicación: la huella no es ontologizable. La carne es resto; está en permanente cambio porque deviene como incorporación del cuerpo de otros (Coccia 2021); cuerpo que, a su vez, es red de restos.

Aquí se incluye la marca de lo que no está presente, de lo que murió pero sigue vivo como huella; de lo que se transformó y de lo que se anuncia como proyección por-venir (Derrida 1994, 2006), como “metamorfosis” (Coccia 2021). Esta idea de devenir es, en palabras de De Munter (2016), un “estando-vivo” que, desde una lectura deconstructiva, no se caracterizaría por dinámicas que “ponen en relación” seres, cosas y ambientes, sino más bien por las huellas de flujos vivientes indiferenciables. Involucra, entonces, la interpelación del mundo no humano, o mejor dicho, más que humano/otro que humano, “motivo” popularizado e inspirado en las obras de David Abram y Donna Haraway para no definirlo por oposición y negación de lo humano. Implica pensar la co-teorización como red de huellas -más allá de la espacialidad específicamente humana- y pensar la espacialidad humana desde su dimensión animal. Un aspecto vinculado a esto es el de la “desobediencia” en contraposición a la obediencia como condición de acceso a la plataforma de la humanidad “normal” (Gros 2010). Siguiendo al autor, la desobediencia se ha relacionado con la rusticidad salvaje, con los impulsos primarios, con la bestialidad incontrolable, con el no acatamiento de la ley; en definitiva, con lo animal. Para el autor, desobedecer es sacar a relucir nuestra animalidad. Gros llama a construir una humanidad desobediente.

Etnografía como Devenir-Emprender Colaborativo Impersonal

Etnografía como devenir

Propongo la idea de etnografía caminante, errabunda, nómada para dar cuenta fundamentalmente de tres cosas: (1) la resistencia a cualquier forma de colonialismo y de sometimiento técnico, institucional, disciplinario, jurídico-político; a cualquier régimen de propiedad, en un sentido metafísico, epistémico y económico (resistir no significa consumir, puesto que es una batalla cotidiana); (2) la resistencia al sedentario como lugar de enunciación; (3) la motivación por diversificar los dispositivos creativos de producción de saber, por construir comunes con libertad.

No hay ni un método ni una ontología de la etnografía. Método significa camino a seguir. Seguir un camino o salvoconducto es ajustarse, someterse a un método. “Método” significa someter el trayecto a la meta. Y cierta pretensión del “método” exige que la información precipite. Pero todo lleva tiempo. Hay que aprender los ritmos propios. El tiempo nos va transformando. Cambian los sujetos, las formas de relacionarse con el Estado, entre sí (también las personas con las que hemos trabajado por años se van muriendo, se van transformando) y por ende también cambia nuestra manera de posicionarnos, cambia nuestro posicionamiento en campo y cambian las relaciones. Cambia la etnografía, por ende. En coincidencia con Ignold (2015), el aprendizaje es transformativo. En este sentido defino la etnografía como devenir, como movimiento, lo cual significa que no hay un ser o una ontología de la etnografía. Por ello mismo, no nos identificamos con la perspectiva que entiende que la etnografía como ser tiene fases, y que el texto es la fase final. Más aún, el texto puede constituir el inicio de un nuevo proceso etnográfico. Este devenir implica transformaciones de estilos y profundidad en la comunicación, transformaciones de roles, transformaciones en las maneras de referenciarlos/as¹¹. Los/las otros/otras nos atraviesan y nos hacen devenir de otro-modo. Así, en consonancia con Ignold (2015), llevar adelante un proyecto etnográfico es la posibilidad de aprender y de ser transformado, donde “aprender” significa “sacudirse”.

La metodocidad anula, suprime el valor caminante de la etnografía. Habitar un método tiene un valor descaminante. Por lo contrario, las etnografías caminantes, las etnografías errabundas se fundan y son posibles en el desapego de sí, de lo convencional, de lo normado y establecido, que es a su vez la posibilidad de un devenir intelectual realmente original y creativo. De ahí, la necesidad de una valentía caminante, porque, siguiendo a Adrián Fundora García (2021), son muy pocos los intelectuales realmente originales, que se reconocen desde una antropología que se hace y se rehace de la contingencia.

Etnografía no es un sistema de pasos prefijados a seguir, sino que es devenir, un devenir abierto a la imprevisibilidad y a la pluralidad de agentividades humanas y otras que humanas. La etnografía tiene una fuerza errabunda. Etnografía es caminar, andar, errabundear, dejarse sorprender; es lo contrario a lo que pautan un método, el sometimiento de la trayectoria a la meta. Tal como me enseñaron quienes me han acompañado en la construcción de la etnografía,

“campeando se aprende”. Para los/las nativos/as, “salir a camppear” significa salir a cortar el rastro, salir a camppear/cazar animales, huellas de personas; es salir también a encontrarse con los ancestros (sus huellas), con la imprevisibilidad del universo. Camppear/errabundear es una forma de conocer el mundo y poner en circulación esos saberes como las vivencias y experiencias de los antepasados. Devenir espacialmente implica transitar formas diversas de soberanía sobre la materialidad viviente. Es salir a encontrarse con la imprevisibilidad. Significa redefinir las metas en función de trayectorias móviles y fluctuantes. Frente a la quietud y esencia de un ser-método está la imprevisibilidad y el movimiento de un devenir-sin-ser. Por ello la etnografía, tal como la entendemos aquí, no es una ontología.

La etnografía errabunda no busca representaciones cerradas, no se orienta desde el cálculo del interés y la estrategia. Es una etnografía de la sensibilidad que puede entrar en los espacios sutiles. Es decir, una etnografía que pondera tanto lo racional como lo sensitivo/emocional, que se abre a las conexiones hápticas, que apunta más a la sensibilidad que al cálculo. Es en este sentido que nos resulta más precisa la palabra “transitar” que “estar ahí”. Transitar en el sentido de movimiento y atravesamiento a la vez; en el sentido de atravesar, dejarnos atravesar tanto desde los sentidos como desde la racionalidad. Estar por estar puede ser una acción pasiva, simplemente, sin dejarse afectar por nada, o con la cabeza y sentimientos en otro lado; transitar implica un proceso de conexión, interiorización/exteriorización, de elaboración. Porque “hacer etnografía” no constituye una mera actividad observacional o un simple “estar ahí”, sino que implica adentrarse en espacios sociales cargados de símbolos y de afecto, por lo cual la sensibilidad, la conexión sensible con el entorno dan autenticidad al relato. No se trata solo de contacto visual, sino también de contacto con los aromas (agradables y desagradables), con los gestos, con los sonidos. Por ello mismo, etnografía no es hacer entrevistas. No se trata solo de relevar, reconstruir relatos e historias de vida, sino que hay que aprender a sentir como siente la gente. Y ello se logra “campeando”, andando, caminando, errabundeando, haciendo.

El errabundeado etnográfico nos hace transitar por distintos “comunes”. La actitud errabunda no busca comunalizar, hacer comunidad (en el sentido de una totalidad orgánica), sino que se nutre de devenires comunes diversos; predica un devenir-entre-la otredad desde la de codependencia 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, que propicia un colaboracionismo virtuoso y amoroso y que asume el vértigo de la incertidumbre. Es una apuesta a una ciencia abierta, libre, móvil, creativa, que permite contaminarse de lo que adviene, de la imprevisibilidad del advenimiento del otro.

La *vida* de la etnografía, o mejor dicho, las formas vivas que va adquiriendo la etnografía en su devenir son fluctuantes y hay que aprender, parafraseando un concepto surandino colombiano, “a darles la vuelta”¹².

Etnografía como emprendimiento

Hacer etnografía es una forma de emprendimiento; motiva y conduce a iniciar emprendimientos. Por tanto, además de aprender a “darles la vuelta” a dinámicas fluctuantes, se ponen en juego habilidades emprendedoras. Por ello, aprender a construir no reside solo en el “decir/escibir” sino en el hacer; se construye conocimiento haciendo, “campeando”, como señalan los /las nativos/as con quienes he trabajado. En nuestro caso ha sido necesario aprender a caminar en el campo, a cabalgar, a reconocer las huellas, a preparar ciertos alimentos -como el asado campero-, a reconocer las plantas como lugares de orientación. Todo ello se aprende haciendo, deviniendo, no entrevistando.

Para definir “emprendimiento” se ha puntualizado en tres aspectos principales: (a) los emprendedores constantemente están expuestos a situaciones de incertidumbre que obligan a adoptar valores de adaptación y flexibilidad para enfrentarla; (b) el discurso emprendedor en la vida cotidiana abarca la propia comprensión que los sujetos tienen de sí mismos y la manera en que difieren de otros (Freeman 2014; Irani 2019; Maca 2021), lo cual refiere por un lado a la capacidad de flexibilidad frente a obstáculos sociales preexistentes; y por otro, a la revitalización y empoderamiento de habilidades, capacidades para generar nuevas experiencias; (c) el éxito del emprendimiento se mide en términos de procesos transformativos que refuerzan redes sociales (Di Gimniani et al. 2023). En todos estos aspectos, emprender aquí no tiene una conceptualización desarrollista/capitalista/liberal de “cálculo del interés”, sino que refiere a la cualidad de iniciativa errabunda: para emprender hay que errabundear. Lo que parece más importante y genuino aquí es lo que en conjunto se construye como un nuevo común,

un híbrido, superando el oposicionismo “categorías académicas-categorías nativas”. Emprender expresa la hibridez del devenir etnográfico, requiere colaboración e implica, en primer lugar, la definición conjunta de una preocupación y acción pública común, así como la instrumentalización de ciertos dispositivos. El emprendedurismo etnográfico requiere de una colaboración multisituada; por lo cual, así como se imponen dispositivos de comunalización, se crean y se contraponen dispositivos de emprendedurismo etnográfico. El emprender se funda en la vinculación y es en consecuencia interinstitucional. Siguiendo a Di Giminiani et al. (2023), las condiciones particulares de las políticas de su fomento se fundan en colaboraciones fluctuantes entre instituciones del Estado y actores de la sociedad civil, sobre todo ONG. Este carácter de “entre” debilita cualquier pulsión de reducción a la forma de un sujeto personal, lo hace irreductible a una capacidad-decisión de un sujeto personal. Más bien, confluyen y se combinan aportes que vienen de sistemas referenciales/institucionales diversos.

Emprender implica abrir caminos y “dispositivos andantes” donde no los hay. Por ejemplo, creando una fundación o abriendo canales de comunicación con áreas de organismos gubernamentales y religiosos de diversa escala para compartir viajes al campo en su movilidad oficial, tal como testimonia mi experiencia: mis extensos recorridos de campo fueron posibles en camionetas de la Municipalidad de Lavalle, de la Reserva Telteca (Dirección de Recursos Naturales de la Provincia de Mendoza) y del arzobispado; también en bicicletas (bicicletas que la comunidad originaria de Asunción recibió del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación) y en caballos ofrecidos por familias del lugar, lo cual termina por tejer una red que no hace cuerpo como institución en sí misma pero involucra a diversos organismos y agentes.

En este andar-caminar-emprender de mi trayectoria etnográfica, las cantinas se han vuelto un dispositivo central. Siempre han sido algo así como mi escritorio, mi laboratorio en el campo. Y digo “dispositivo” porque la cantina no solo es una herramienta/medio, sino un espacio-red de producción de saber. Por ese recorrido entiendo la cantina como experiencia y lugar de la etnografía, donde deviene la etnografía y donde además deviene como contra-fuerza de ciertos ideales de la Ilustración. Porque, si bien la antropología puso en cuestión el concepto ilustrado de cultura y de humanidad, sigue existiendo cierta autopercepción del sujeto científico como “comunidad/elite ilustrada” cuyo saber se legitima y se consagra por medio de

reglas y espacios que parecen bastante alejados de espacios callejeros “abiertos”. Las etnografías cantineras, las etnografías que devienen en cantinas, implican construcciones comunes, formas singulares de comunalidad no reconocidas en la normatividad académica, no articuladas a los formatos institucionales convencionales de la subjetivación científica. Por ello es que aquí también puntualizamos en la cantina (y en la experiencia callejera) en tanto dispositivo de contrapoder frente a los espacios de producción científica normativos y consagrados: el escritorio, la oficina, el auditorio.

Etnografía impersonal

Tal como ha enfatizado Derrida a lo largo de toda su obra, en el síndrome disciplinar de representación, de representar a la otredad, hay un presupuesto de fondo de la metafísica occidental: el ser como presencia que reduce lo común viviente a viviente presente, a pura vida, a pura presencia. Una etnografía impersonal, de lo contrario, reconoce que lo que deviene es más que pura vida y más que presencia. Para Derrida, “más que la vida/ *survivre*” es la vida que no se deja reducir al vivir o al morir, sino que resta como la huella de lo que sucedió (o no sucedió) y como la afirmación del porvenir, de lo que está por venir¹³. En palabras de Pavez (2015), un plus de vida, algo que la excede y la trasciende. La huella-espectro no es solo marca del pasado, sino también la inscripción presente de aquello que se anuncia por-venir, la posibilidad de algo futuro. Entonces no es solo más que humano, sino sobre todo, más que vida y más que presente.

La etnografía impersonal no es una etnografía “sobre” la vida de tal o cual espacio, grupo o comunidad (o “sobre” lo que tal o cual grupo se representa por comunidad), sino de lo que en ese devenir-entre se va construyendo como común a lo largo del proceso etnográfico. En este sentido la etnografía es, por un lado, un formato muy flexible de experiencia heurística y metodológica que implica flujos de interpretación/acción específicos; por otro lado, es una variedad de dispositivos de registro de información, escritura, publicación y divulgación que materializan lo compartido/construido con la gente con la que trabajamos. Por ello mismo estos dispositivos son dispositivos de desontologización, dispositivos de contaminación: se trata de andar/transitar -entre y no representar. No representamos a nadie, más bien circulamos huellas, y estas huellas nos atraviesan.

Esta perspectiva nos conduce a repensar la co-teorización desde una perspectiva desértica que se separa de la lógica del “saber-ser-sobre/con” y que postula el “espacio desértico” como un lugar de enunciación y una forma particular de práctica etnográfica; concepto vinculado con la espectrografía y el pensamiento de la huella (Katzer 2019). La espectrología/espectrografía enfatiza el carácter circulante del espectro/huella: el espectro no habita, no coloniza, no reside, no localiza en un lugar fijo y estable, sino que acecha, circula distintos sistemas de referencia, sistemas de representación, sistemas de clasificación, disciplinas, instituciones. Implica resistir a la fagocitación dentro de un sistema de propiedad, de sistema de apropiación, de sistema-persona-comunalidad (en el sentido de persona jurídica-institución).

La huella/resto no es una porción/pedazo de un cuerpo muerto; tiene cualidad de viviente. Es vivo y muerto a la vez, presencia viva de la ausencia. Los restos no son cosas muertas, tienen devenir presente. El compromiso reside en hacer circular esas huellas; reconocerlas y ponerlas en movimiento. Así, pensar en clave de movimiento es: (a) no ontologizar, es pensar lo viviente, los restos vivientes como no-ontologías (las huellas no son ontologías, son no-ontologías, devenires imposibles de atribuirse un ser, un atributo, una propiedad; (b) pensar por fuera de la lógica de la representación, de la presencia y de la propiedad.

Hemos analizado que la co-teorización no es una conexión de dos onto-lógicas sino un *continuum* cósmico (Katzer 2024). 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). Con este sentido, no hay co-teorización posible sin deconstrucción de lo sensible, sin errabundear: caminar, escuchar, contemplar, conversar, sentir aromas y realizar lecturas. 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 (Katzer 2024). Dimensionar lo sensible implica reconocer la agentividad de los sentidos en las co-teorizaciones y su transformación a lo largo del proceso etnográfico. Abrirnos a esta posibilidad es abrirnos a la materialidad viviente desde nuestra animalidad.

Pensar la co-teorización más allá de lo humano significa reflexionar 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). En relación a esto, puedo citar numerosos registros etnográficos. Por ejemplo, en el “campo” (así es como la gente denomina su lugar, para referirse al monte) hay una identificación con los animales. Así, a tal familia le dicen “los leoncitos” porque son “re ariscos”, a tal otro le dicen el “pato”, al otro el “búfalo”, a otro la “cabra” (DQ 2016). A la gente que vive en los médanos le dicen “chapinos”. Para los nativos, el ñandú y el guanaco son emblemas de buen vivir, ahuyentan malos espíritus. Al ñandú y al guanaco se les asignan cualidades de deidad, puesto que también ahuyentan a los malos espíritus. La pata colgada del ñandú, zorro y guanaco ahuyenta a malos espíritus; también se cazan para uso medicinal. Si se ve un grupo de ñandúes significa que “va a haber buen campo”; es señal, según como abre las alas, de mal tiempo, de viento. En mi caso me apodaron “la iguana” porque “la Leticia siempre anda a la siesta” (las iguanas salen de las cuevas en la siesta cuando más calor hace y más caliente está la arena).

Cuando co-teorizamos también se generan tensiones, porque cuando hay territorialidades que se superponen, los mapas, las cartografías no coinciden entre sí (por ejemplo no coinciden las cartografías locales con las cartografías gubernamentales)¹⁴. Tal como ha sido señalado por Valladares (2021), atender a las lógicas comunitarias es respetar la decisión acerca de con quién, qué y cómo la gente con la que trabajamos desea compartir sus vidas, espacios, saberes y conocimientos con las/os antropólogas/os.

El esfuerzo de co-teorización reside precisamente en no diluir la alteridad, según sea el lenguaje, el soporte y en definitiva el formato concreto donde se muestra el resultado de lo co-elaborado. Es decir, reconocer la participación comunitaria como constitutiva de la producción de conocimiento significa reconocer la agentividad epistémica de todos/as los que participamos del proceso de producción de conocimiento, lo cual a su vez requiere de acoplamiento tecnológico. Esto también tiene su expresión en los sistemas de visibilidad. Las co-teorizaciones implican tensiones y negociaciones de visibilidad tanto en la documentación escrita como en la documentación fotográfica y audiovisual (por ejemplo, en una comunidad solicitaron que en la

página web no se subieran fotos de rostros de personas, sino solamente paisajes y emprendimientos). Es decir, hay un ejercicio soberano múltiple, en el sentido de actos de decisión sobre qué mostrar y qué no. Lo que se muestran son restos, fragmentos, pedazos, irreductibles a una representación soberana/personal de la otredad, en el sentido de totalidad. Esta selección es una visibilidad restal que pone en cuestión la existencia misma de una persona soberana como agente etnográfico. El archivo que produce la co-teorización es selectivo. 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. Lo que la etnografía hereda y hace archivable/visible o no se acuerda, se pacta, se elige. Esto nos vuelve también frágiles herederos/as¹⁵.

Al Final, Siempre Fuimos Modernos: Desafíos para las Etnografías *Por-Venir*

En la obra *Nunca fuimos modernos* (2007 [1991]), Bruno Latour ha sostenido que la ubicación de la naturaleza en carácter de trascendente o inmanente es un constructo de la “constitución moderna”, y que tanto naturaleza como sociedad constituyen cuasi-objetos, colectivos; es decir, en su tesis hay tantas naturalezas como culturas hay, formando colectivos naturalezas-culturas. Pero entonces ¿nunca fuimos modernos? La modernidad nos ha formado/moldeado y nos continúa formando. Porque aunque se hable de “giro ontológico” como apuesta contramoderna, en definitiva se termina naturalizando la ontologización como proceso humano universal, reinscribiendo nuevas ontologías o viejas ontologías con nuevas figuras de diversidad. Parece que al final siempre fuimos modernos y ¿cómo cuesta dejar de ser modernos!

En los procesos de construcción de conocimiento se incorporan aprendizajes y se construyen comunidades. Por ello nuestra apuesta es la de una etnografía impersonal. Es la que nos permite no esterilizar la diversidad de matrices comunitarias a la vez que dimensionar la agentividad no humana como constitutiva de lo común sin apelar a ontologizaciones de ningún tipo. Nosotros elegimos la trayectoria de una etnografía desatada, caminante, que se encuentra con los(as) otros(as) a través de las huellas (que son no-ontologías) de lo menos visible, tangible y representado en el espacio de lo público, de lo más sutil e imperceptible; una etnografía de los retazos/ rastros que los caminantes dejan en su andar.

No queremos una etnografía apolítica y apostamos a una etnografía filosofante. Nuestra motivación es intentar

decolonizar no solo la teoría (esa que nos aprisiona), sino también esos *modus operandi*, esas prácticas que nos imponen como legado de una comunidad “ilustrada”. Esto es lo que le da el estatus de práctica política. Ni Napoleón ni Emiliano Zapata, simplemente devenimos y nos transformamos, y hacemos caminos donde no los hay, poniendo en valor el potencial creativo disruptivo de esa red que teje la etnografía. Tal como hemos reflexionado (Katzer 2024), esta es la arena donde la etnografía como método científico deviene en etnografía como forma de arte y política: esto es, hacer etnografía “todo terreno”, lo cual significa tener la habilidad, potencia, fuerza, sensibilidad para enfrentar obstáculos, crisis y fracasos, para acomodarse a situaciones cambiantes, conflictivas y desafiantes a lo largo del proceso etnográfico. Esto significa también tener el coraje para correrse de “los lugares seguros de enunciación afianzados en los ambientes disciplinares y laboratoriales” (Martins Moraes y Feronatto Mesomo 2017:491). Frente a la omnipotencia de la autodeterminación, al imperativo de la domicialización y de la consignación propias de las mediaciones normativas institucionales, lo que vivimos es el movimiento de disimetrías comunitarias y actos de desobediencia. Si hay una reverencia, es la de la irrespetuosidad y la insolencia, que tanto predicó Derrida. Ser “irrespetuosos/as” nos permite no caer en ningún dogmatismo ni clausura epistémica; nos permite ser creativos/as. Como señaló Roudinesco a Derrida en una carta, nos empuja a interrogar “de una manera diferente a la imitación, la repetición, la adoración o el simple rechazo”¹⁶.

Para cerrar, quiero enfatizar que una ciencia errabunda/abierta es una ciencia viviente en tres sentidos: (1) en el sentido de que el conocimiento no es una acumulación/monopolización enciclopédica (obsesión de la modernidad)¹⁷, sino que es una práctica que cuanto más errabunda sea, más abierta, más rica, más viva y vital es; (2) abierta al movimiento; (3) abierta a reconocer el potencial teórico-político de las huellas y a ponerlas en circulación y (4) abierta a la pasión, al goce, al disfrute.

Agradecimientos: Agradezco a todo/as quienes me han acompañado en el proceso etnográfico y de quienes he aprendido, principalmente a Juana Azaguate, Lago Fernandez Guaquinchay, Matías Taltencia, Ruco Jofré, José Guaquinchay, Isabel Lencinas, Santos Villegas, Sosante Mayorga, Celeste Villegas, Andrés Perez, Juan y Daniel Ojeda, Julia Chalar y Nené André, entre mucho(as) otro(as). Agradezco a los evaluadores por la lectura rigurosa del artículo.

Referencias Citadas

- Abram, D. 2017 [1996]. *El Hechizo de lo Sensual: Percepción y Lenguaje en un Mundo Más que Humano*. Kairós, Barcelona.
- Agamben, G. 2011. ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica* 26 (73):249-264.
- Biehl, J. 2016. La etnografía en el camino de la teoría. *Etnografías Contemporáneas* 2 (3):226-254.
- Braidotti, R. 1994. *Nomadic Subjects*. University Press, Columbia.
- Braidotti, R. 2015 [2013]. *Lo Poshumano*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Gedisa, Barcelona.
- Calarco, M. 2021. Derrida, los animales y el futuro de las humanidades. *Disertaciones* 10 (2):7-20.
- Clavijo Salas, J.E. 2012. *Las Vueltas que Da la Vida: El Cute; una Herramienta y un Concepto en el Sur Andino Colombiano*. Tesis de pregrado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Coccia, E. 2021. *Metamorfosis*. Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G. y F. Guattari 1980. *Mille Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie)*. Minuit, Paris.
- De Munter, K. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 48 (4):629-644.
- De Peretti, C. 2003. El espectro. Ça nous regarde. En *Espectrografías*, editado por C. De Peretti, pp. 27-45. Trotta, Madrid.
- Derrida, J. 1994. *Mal de Archivo. Una Impresión Freudiana*. Traducción de Paco Vidarte. Edición digital de Derrida en castellano, Buenos Aires.
- Derrida, J. 1996. *Le Monoligisme de l'Autre*. Galilée, Paris.
- Derrida, J. 2002-2003. *Séminaire La Bête et le Souverain*. Vol. II. Galilée, Paris.
- Derrida, J. 2006. *L'Animal que Donc Je Suis*, Galilée, Paris.
- Derrida J. y J.D. Caputo 1997. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. Fordham University Press, New York.
- Di Gimniani, P., M. González-Gálvez, F. Gallegos, C. Quezada, V. Turén y C. Yunis 2023. Devenir emprendedor: subjetividades emergentes y las políticas de fomento al microemprendimiento en Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 44:107-128. DOI: 10.4206/rev.austral.cienc.soc.2023.n44-06.
- Esposito, R. 2002. *Immunitas. Protezione e Negazione della Vita*. Giulio Einaudi editore, Turin.
- Esposito, R. 2009. *Tercera Persona. Política de la Vida y Filosofía de lo Impersonal*. Trad. De Carlo C.R. Molinari Marotto. Amorrortu, Buenos Aires.
- Esposito, R. 2011. *Bios. Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Fals Borda, O. 1992 [1980]. La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. En *La Investigación-Acción Participativa. Inicios y Desarrollo*, editado por M.C. Salazar, pp. 65-84. Editorial Popular-OEI-Quinto Centenario, Bogotá.
- Freeman, C. 2014. *Entrepreneurial Selves: Neoliberal Respectability and the Making of a New Caribbean Middle Class*. Duke University Press, Durham.
- Foucault, M. 1970. *L'Ordre du Discours. Leçon Inaugurale du Collège de France*. Gallimard, Paris.
- Foucault, M. 1975-1976. Il faut défendre la société. *Annuaire du Collège de France*, 76e année, Histoire des systèmes de pensée, pp. 361-366. *Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 187.
- Foucault, M. 1982. The subject and power. En *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, editado por H.L. Dreyfus y P. Rabinow, pp. 208-226. The University of Chicago Press, Chicago.
- Fundora García, A. 2021. Por una historia de la antropología sociocultural en Cuba: contribuciones de Joel James Figarola a la disciplina. *Claustrofobias*. Promociones literarias, la Habana. https://www.claustrofobias.com/dossier-por-una-historia-de-la-antropologia-sociocultural-en-cuba-contribuciones-de-joel-james-figarola-a-la-disciplina/#top_ankor
- Gros, F. 2010 [2018]. *Desobedecer*. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona.
- Gros, F. 2014. *Andar una Filosofía*. Alfaguara, Buenos Aires.
- Haraway, D. 2008. *When Species Meet*. The University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ignold, T. 2015. Conociendo desde dentro. Reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas* 2 (2):218-230.
- Irani, L. 2019. *Chasing Innovation: Making Entrepreneurial Citizens in Modern India*. Princeton University Press, New Jersey.
- Jimeno, M. 2004. La vocación crítica de la antropología latinoamericana. *Maguaré* 18:33-58.
- Katzer, L. 2015. Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. *Tabula Rasa* 22:31-51.
- 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* 25:317-362.
- Katzer, L. 2018. Etnografías desérticas. Reflexiones desde una antropología del nomadismo. *Revista Temas Sociológicos* 23:115-145.
- Katzer, L. 2019. *Etnografías Nómades. Teoría y Práctica Antropológica (pos) Colonial*. Biblos, Buenos Aires.
- Katzer, L. 2020. Políticas públicas y juventudes rurales e indígenas: una experiencia de etnografía colaborativa con el Municipio de Lavalle. *Revista Argentina de Juventud* (14). <https://doi.org/10.24215/18524907e032>
- Katzer, L. 2021. *Epistemología y Política de la Vida en los Márgenes de la Etnicidad. Lecturas desde la "Espectropoética"*. Tesis de doctorado de Filosofía. http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/16090/uba_ffyl_t_2021_se_Katzer.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Katzer, L. 2022. Más allá de la co-teorización: formas comunes de la etnografía colaborativa. En *Etnografías Colaborativas y Comprometidas Contemporáneas*, editado por L. Katzer y M.

- Manzanelli, pp. 16-44. Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas, Buenos Aires.
- Katzer, L. 2024. Antropología(s) de la vida y etnografías errabundas: desafíos poshumanistas y poscomunales para una ciencia móvil. *Fermentum. Revista venezolana de Sociología y Antropología* 100:136-161.
- Kohn, E. 2021. *Cómo Piensan los Bosques: Hacia una Antropología Más Allá de lo Humano*. Abya-Yala, Quito.
- Latour, B. 2007 [1991]. *Nunca Fuimos Modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Maca, D. 2021. Emprendimiento, subjetividad y gubernamentalidad: el emprendedor como empresario de sí en la política pública y los espacios de formación. *Revista Brasileira de Estudos Organizacionais* 8 (1):163-195.
- Martins Moraes, A. y J. Feronatto Mesomo 2017. Política e (in) disciplina. ¿Por qué Viveiros de Castro nos conmueve? *Tabula Rasa* 27:483-497.
- O'Mara, S. 2020. *Elogio del Caminar. La Nueva Ciencia que Estudia cómo Caminamos y Por Qué es Bueno para Nosotros*. Anagrama, Barcelona.
- Palaisi, M-A. 2018. Saberes nómades. El sujeto nómade como contraespacio epistemológico. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 60:57-73.
- Pavez, J. 2015. Jacques Derrida. Un plus de vida. *Intus-Legere Filosofía* 9 (1):99-118.
- Peeters, B. 2013. *Derrida*. FCE, Buenos Aires.
- Preciado, P.B. 2019. *Un Apartamento en Urano. Crónicas del Cruce*. Anagrama, Barcelona.
- Rouch, J. 1974. The camera and man. En *Principles of Visual Anthropology*, editado por P. Hockings, pp. 53-71. Mouton de Gruyter, New York.
- Skewes, J.C. 2004. Conocimiento científico y conocimiento local. *Cinta moebio* 19:22-37.
- Sloterdijk, P. 2001 [1999]. *Normas para el Parque Humano. Una Respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*. Ediciones Siruela, Madrid.
- Valladares, L.R. 2021. La antropología comunitaria. Una nueva relación de investigación en y con los pueblos indígenas. *Alteridades* 31 (62):13-24.
- Ziman, J. 2003. Ciencia y sociedad civil. *Segoría* 28:6-17. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2003.i28.503>.

Notas

- ¹ Me anticipo a aclarar que a lo largo del texto se combina la primera persona en singular con la primera persona en plural como lugar de enunciación de nuestras trayectorias etnográficas y filosóficas. Esta alternancia no es ninguna ambigüedad ni tensión; más bien hace visible la estructura de devenir y de dinamismo de la etnografía.
- ² Hay algunas lecturas que sostienen que etnografía es estar y no solo transitar, pareciendo asumir que transitar es un pasar volátil, cuando desde nuestra lectura es todo lo contrario y cuando en realidad se puede “estar” de una manera completamente pasiva, observacional, sin conexión sensible ni comprometida.
- ³ Si bien el recorrido genealógico de las Etnografías Colaborativas en tanto “dominio de saber” escapa a los límites de propósito y análisis de este ensayo, reconocemos como uno de sus pilares centrales los planteos de Rouch (1974) y Fals Borda (1980), quienes trabajaron y teorizaron en profundidad las nociones de compromiso y participación; el primero, desde la instrumentación de la cámara; el segundo enfatizando en la actitud empática hacia los demás, y definiendo la investigación-acción participativa no como una forma de investigación, sino como una forma de vida en sí misma.
- ⁴ A lo largo del artículo, retomamos la noción de dispositivo en el sentido analizado por Agamben (2011), quien ha ofrecido un concepto sistematizado de lo que Michel Foucault planteó de manera dispersa a lo largo de toda su obra. Para el autor, el dispositivo trata de una red heterogénea que conecta discursos, instituciones, leyes, enunciados científicos, proposiciones filosóficas; por tanto resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber (Agamben 2011:250).
- ⁵ Reflexiones producidas en el marco del proyecto Fondecyt “Relevancia de la producción colaborativa de conocimiento en el mejoramiento de espacios barriales”, dirigido por C. L. Valdés (Universidad de Chile).
- ⁶ Para detalles de estas experiencias véase Katzer (2020), “Políticas públicas y juventudes rurales e indígenas: una experiencia de etnografía colaborativa con el Municipio de Lavalle”, y Katzer (2022), “Más allá de la co-teorización: formas comunes de la etnografía colaborativa”.
- ⁷ “Cantina” es un término local para dar cuenta de un espacio donde se prepara comida casera y se sirve en abundancia; es también un espacio de encuentro social, que configura relaciones de familiaridad. También se le llama “comedor” y “bodegón”, según el contexto.
- ⁸ Se diferencia lo inorgánico, lo vegetal, lo animal y en la cúspide lo humano.
- ⁹ Término derridiano. Para Derrida, siguiendo la lectura de John Caputo, el filósofo es un “recolector de harapos”. (Derrida y Caputo 1997:68).
- ¹⁰ Se denomina “chapino” al animal que tiene las pezuñas muy crecidas.
- ¹¹ Recuerdo el primer día que llegué al “lugar etnográfico”, y me acerqué a una mesa donde un matrimonio tomaba mate. El lugar fue completamente azaroso (desconocía que allí vivían dos grandes referentes locales de la comunidad: Juana Azaguate y Lago Fernández Guaquinchay. Aún recuerdo la imagen del gallo arriba de la heladera, mudo y quieto como yo.

Fue algo así como un espejismo. En los primeros encuentros solo tomábamos mate y yo miraba al gallo posado arriba de la heladera; le tomé una foto y luego quedó en el aparador de la casa. Hoy esa casa es como mi casa: entro, tomo vasos y platos del aparador, saco el agua de la heladera, etc.).

En algunos momentos llegué a asumir el rol de “fletera”: la organización pagaba mi combustible y tuve que firmar recibos en concepto de “flete” (lo cual realmente me incomodó). Lo mismo me solicitaban que los llevara a un determinado sitio y a cambio significaba compartir un asado en el lugar. También me desempeñé como capacitadora ad honorem durante todo el año 2019, tarea para la cual la municipalidad proveía camioneta para mi traslado, situación que me permitió extender mis recorridos y lazos en el campo.

¹² “Dar la vuelta” es un concepto que para Clavijo Salas (2012) denota la palabra aprendida; un concepto que emergió en el campo y que refiere a las vueltas que da la vida (Clavijo Salas 2012).

¹³ Este tema atraviesa toda su obra. Podemos citar como referencias a Parages (1989) y Seminario La bestia y el soberano (2010 [2002-2003]).

¹⁴ Este tema apareció en el co-diseño del proyecto de elaboración de la colección editorial “Comunidades y distritos de Lavalle” (2020-2022). Aquí cabe señalar un punto que la comunidad originaria de Asunción marcó de inicio y que puso en evidencia cierta tensión que se genera al co-teorizar: es que cuando se presentó la propuesta de

manera simultánea al municipio y a la comunidad, se planteó en términos “distritos” del departamento. La comunidad pidió la reformulación del título del proyecto, puesto que, en sus palabras, “no somos distrito, somos una comunidad”. Y es que en términos jurisdiccionales, el “mapa político” departamental demarca “distritos”, no comunidades. Otro caso similar se dio en la “comunidad” de Arroyito, que ni se reconoce como “comunidad indígena” ni se reconoce como ciudadanos/as del departamento de Lavalle (pese a que jurisdiccionalmente Arroyito pertenece a Lavalle). Ello se reveló en la expresión enfática “no somos comunidad indígena, pertenecemos a La Paz”. Incluso se confunden fronteras geográficas y políticas. En una conversación que mantuve con el intendente de La Paz (setiembre del 2024), este afirmó que Arroyito “geográficamente pertenece a Lavalle, pero políticamente pertenece a La Paz”.

¹⁵ Término derridiano apuntado en De Peretti (2003).

¹⁶ Carta de Élisabeth Roudinesco a Derrida, 6 de junio de 1985, citado en Peeters (2013:441), citado en Katzer (2021:39-40).

¹⁷ 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 sobreproduce 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 (Katzer 2024).