

DEL GIRO COLABORATIVO A UNA ETNOGRAFÍA COMPROMETIDA DE ORIENTACIÓN COMUNAL

Desde que a inicios de los años setenta del siglo pasado Leclerc (1973) formulara su pionera crítica al legado colonial de las ciencias antropológicas del norte global, existe un prolongado debate acerca de la necesidad de descolonizar la antropología de su pasado como «ciencia auxiliar» de las políticas y burocracias de distintos regímenes coloniales e imperiales. Este debate, que —por lo menos en el contexto hispanoparlante— transcurre en estrecho diálogo con propuestas descolonizadoras provenientes de la educación popular latinoamericana, se reactiva con la postulación primero de las «antropologías del sur» (Krotz, 1993) y luego de las «antropologías del mundo» (Lins Ribeiro y Escobar, 2009). Estos postulados en su conjunto denuncian los sesgos eurocéntricos de una antropología que ya se reconocía como poscolonial, pero que seguía concibiendo al sur global como mero proveedor de datos etnográficos que luego se analizan, comparan y teorizan desde el norte global (Comaroff y Comaroff, 2012).

A pesar de estos debates y de sus ampliaciones más allá de las antropologías metropolitanas, lo que mucho menos se ha debatido, revisado y descolonizado es el canon metodológico de la etnografía, que —a pesar de la crítica de Ingold (2017)— sigue funcionando como seña de identidad de toda la disciplina antropológica. En las últimas dos décadas se explicita la crítica a las asimetrías intrínsecas del clásico trabajo de campo etnográfico y a la extracción unidireccional de datos por parte de un/a etnógrafo/a que mantiene su monopolio interpretativo frente a «sus informantes» —sujetos con quienes necesariamente co-construye datos, interpretaciones y sentidos «en campo»—.

Es cierto, asimismo, que, aunque estamos convencidos de que la antropología ha transformado progresivamente su método de investigación, al igual que sucede en otras ciencias, en el caso de la antropología el cambio, muy profundo, está motivado por la conmoción que han sufrido los cimientos de la disciplina. Por de pronto, lo que se considera metodología clásica de la disciplina se construyó entre la segunda y la tercera década del siglo XX, con sorprendente retraso sobre la metodología de las ciencias experimentales que, en buena medida, han servido de modelo a todas las demás, incluida la antropología. Más aún, si bien es cierto que el método más clásico, nacido en un contexto funcionalista, retomando algunas conquistas del particularismo histórico, posee un fuerte componente colonial, es evidente que se constituyó en un momento en el cual los imperios coloniales no solo estaban en progresivo decaimiento, sino que

tampoco había expectativas de reversión, hasta el extremo de que las metrópolis europeas estaban reformulando su política colonial.

La metodología clásica de la antropología, sustanciada en el trabajo de campo, con típico enfoque cualitativo, basado en la observación participante, consistía en una larga estancia del investigador en la cultura estudiada, dividida en una fase pasiva o de mera observación y una fase activa, más dilatada, de observación participante. Realmente, el trabajo etnográfico era concebido como una confrontación entre el discurso del nativo denominado *emic*, por un lado, y el discurso de propensión *etic* del observador, de suerte que, en el transcurso del proceso, el propio investigador se sitúa empáticamente en el lugar del nativo para poder entender el mundo simbólico de este último. Nótese la proximidad del procedimiento con el instalado en la medicina científica desde hacía largo tiempo, en el que el médico escucha el relato del paciente tratando de aproximarse todo lo posible a los síntomas de la enfermedad que relata el enfermo, tras lo cual se separa del mismo para interpretar los síntomas y ofrecer una diagnosis. Al fin y al cabo, fue una forma de construir la investigación antropológica que reinó en la vida académica europea y norteamericana entre los años veinte y los años sesenta del siglo XX, y que aún sigue vigente, en alguna medida, en la práctica de la investigación antropológica, aunque compartiendo su existencia con otros métodos alternativos.

La metodología que se había configurado en alguna medida con Boas y, sobre todo, con Malinowski, respondía al clima de euforia que vivía la ciencia en Europa y Norteamérica, la cual había sido capaz de interiorizar los principios del positivismo mediante una estrategia que podemos llamar naturalista, similar a las de las ciencias biomédicas. Desde el punto de vista ontológico, la realidad social era «una cosa», separada claramente del sujeto que la observaba, lo cual generaba una epistemología acusadamente dualista, en la cual el sujeto y el objeto se hallaban nítidamente diferenciados. Ahora bien, uno y otro eran de naturaleza humana, con la particularidad de que el sujeto observador era blanco, «occidental y civilizado», integrante de una clase social afortunada, y dotado de recursos para llevar a cabo su investigación en una comunidad «atrasada» y pobre, que resultaba atrapada por los intereses de un investigador que se acercaba con prepotencia, o tal vez con soberbia, a los estudiados. En una mezcla de acción consciente e inconsciente, preso de un profundo extrañamiento, el antropólogo trataba de no confundirse con su «material de estudio».

Aunque, en principio, la réplica de quienes rechazaban la llamada «búsqueda fría de la verdad» fue trémula, apenas inaudible, a finales de

los años cuarenta se comenzó a poner en duda la metodología del positivismo. La ética de la investigación puso de manifiesto la dificultad insuperable para separar la realidad del investigador y la de los investigados por razones de la común humanidad de las partes. Pasados los años sesenta, la discrepancia con la metodología más clásica de la antropología, que podemos llamar malinowskiana, era ya una evidencia. Si el postpositivismo ya había erosionado la metodología, el interpretativismo de los años ochenta se encargó de minar los presupuestos de la metodología positivista levantada sobre una investigación con dos partes, una dominante y otra subordinada. Para el interpretativismo, y Geertz constituye un buen ejemplo, el mundo de las realidades está construido por seres humanos que le atribuyen los significados que son propios de cada uno, de manera que no hay realidades objetivas, sino muchas realidades subjetivas. La formulación constructivista de que la realidad se construye pasó muy pronto a convertirse en una alternativa muy poderosa a la metodología positivista. Frente al dualismo positivista, en el interpretativismo existía una total ausencia de dualismo, debido a que el investigador y los investigados están profundamente relacionados entre sí. Y la vieja metodología naturalista y observadora estaba dejando paso a otra cuyo lema era interpretativo, gracias al procedimiento inductivo puesto en marcha por el investigador, en el que el conocimiento, que prescinde de la hipótesis, solo procede de la realidad estudiada.

Se entiende que el largo siglo transcurrido entre la aceptación de lo que en su tiempo fue la innovadora metodología introducida por Malinowski y el presente haya alentado dudas y haya alumbrado nuevas orientaciones. La alteridad no se halla forzosamente en contextos exóticos, y el extrañamiento de la investigación se gesta bajo condicionamientos que, a menudo son muy distintos. Hay colectivos humanos que viven en nuestro entorno que, a veces, son completamente ajenos a nuestra experiencia cotidiana por razones de género, de etnicidad, de creencias o de otra índole. No necesitamos viajar allende los mares para hallar sociedades desconocidas. Tampoco el objeto de la investigación antropológica se halla en capturar modos de vida singulares, sino en descubrir los problemas que acechan a la vida social y, si es posible, en aportar soluciones. Una de esas orientaciones metodológicas actuales es la de la llamada *investigación participativa*. Decididamente, en esta orientación no hay sujeto y objeto sino *participantes*, debido a que estamos ante una *investigación participativa*, en la que lo fundamental consiste en encontrar formas de compartir los beneficios de la investigación con las personas y los lugares que se estudian. Más aún, la investigación-acción participativa ha ido dejando paso a una etnografía cada vez más participativa, especial-

mente en contextos racializados, pero también en otros espacios sociales. Al fin y al cabo, si algo hace la etnografía elaborada por la antropología es comprender los fenómenos sociales adoptando la perspectiva de las personas que participan en ellos. Es posible que, en los ensayos más innovadores, lo que se hace sea intensificar esta cualidad de la etnografía, elevada a la categoría de principio desde hace mucho tiempo.

Tanto esfuerzo se halla a la zaga de una larga evolución metodológica de la antropología, en concordancia con otras ciencias sociales, que no son ajenas a esta última, como la sociología, la pedagogía y otras en las que la experimentación ha tenido una enorme importancia. En esta evolución ha resultado trascendente la alianza entre la etnografía y la acción participativa (IAP) con metodologías participativas de investigación y acción social (MPS). No ha sido una alianza sencilla porque las metodologías participativas de acción social no se constituyen hasta muy avanzada la segunda mitad del siglo XX, cuando la etnografía llevaba un largo camino recorrido. La etnografía, que nació como procedimiento para acercarse a una otredad subalternizada, situada en la marginalidad, hubo de avanzar hacia el reconocimiento de una otredad que se hallaba en un plano de igualdad (mejor sería decir de cuasi-igualdad). Ya no se trata de conocer a otro en un contexto de extrañamiento, en beneficio de la administración colonial o, incluso, de un cientifismo un tanto romántico, sino de cortocircuitar la acción de los gobiernos y las administraciones para llevar a cabo una acción movilizadora a favor de los desfavorecidos o perjudicados, en la que el verdadero nodo del conocimiento se halle en la fértil combinación de los otros y nosotros, o, si se quiere, en la representación de un nos-otros.

A partir de esta crítica paulatinamente se reconoce la necesidad de descolonizar la etnografía como tal, como método, como metodología y como práctica de construcción de datos —esta necesaria descolonización se refiere tanto a las vertientes aplicadas de la antropología de origen colonial como a las propuestas posmodernas de escritura etnográfica (Dietz, 2011)—. Quiénes han explicitado esta crítica, formulada sobre todo desde el análisis y acompañamiento antropológico y sociológico de los movimientos sociales contemporáneos (Arribas Lozano, Szolucha, Chattopadhyay y Cox, 2024), han ido generando una propuesta alternativa, un «giro colaborativo» en la propia etnografía (Álvarez Veinguer, Arribas Lozano y Dietz, 2020; Katzer y Samprón, 2011; Lassiter, 2005).

Hace casi un lustro, a propósito de la presentación del monográfico sobre las etnografías colaborativas, publicado en 2020 en *AIBR*, 15(2), se daba cuenta del acusado interés de los trabajos de L. Katzer, aunque en aquella ocasión nos fijáramos, especialmente, en el publicado en colabo-

ración con A. Samprón sobre «La ‘etnografía colaborativa’ como perspectiva analítica» y su aplicación en contextos indígenas (Gómez-Pellón, 2020; Katzer y Samprón, 2011). Fue entonces cuando subrayamos la importancia que había tenido la publicación del trabajo de G. Marcus «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography» y su repercusión metodológica en el ámbito de las etnografías multisituadas. Recordábamos, asimismo, que el otro texto fundamental había sido el de Eric Lassiter (2005), *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Tampoco nos pasaba desapercibido el trascendente artículo de Joanne Rappaport y Abelardo Ramos (2005), «Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico», justamente al mismo tiempo que Lassiter publicaba el suyo.

Sin embargo, en su proceso de consolidación la resultante «etnografía colaborativa» como alternativa al extractivismo clásico corre el riesgo de convertirse en «uno más» de los enfoques metodológicos en boga, aplicable a cualquier contexto empírico, perdiendo con ello su posible contribución a la descolonización del canon metodológico de la etnografía. Por tanto, en el artículo que abre el presente número de nuestra revista, titulado «Tensionar ‘lo común’ en etnografías colaborativas situadas», Leticia Katzer, Paula Milana, Macarena Manzanelli, Andrea Climent y César Almaraz insisten en dos aspectos que nos parecen centrales para mantener el carácter transformador y transgresor del giro colaborativo en antropología.

En primer lugar, a partir del análisis retrospectivo de cuatro experiencias colaborativas, realizadas en los últimos años en diferentes contextos argentinos con comunidades originarias y rurales de Lavalle (Mendoza) y en El Encón (San Juan), con mujeres del pueblo *kolla* (Salta) y con la comunidad *diaguita* (Tucumán), Milana, Manzanelli, Climent y Almaraz insisten en la estrecha relación entre lo colaborativo y lo comprometido. La labor desplegada a lo largo del proceso de investigación etnográfica requiere de y presupone un explícito compromiso socio-político con las y los sujetos de esta co-labor. Ello tiene consecuencias para la negociación de los términos de colaboración, para las temporalidades de cada actor, así como para los resultados que a mediano y largo plazo surgen del proceso en su conjunto, como también enfatiza Arribas Lozano (2020).

En segundo lugar, este proceso de investigación y participación estrecha con las y los sujetos que genera una etnografía colaborativa y comprometida, negociada y generada colectivamente, no solamente evita reproducir la clásica «reflexividad autorreferencial» que caracteriza a la etnografía convencional para transitar hacia una «doble reflexividad» entre sujeto-etnógrafo/a y sujeto-colaborador/a (Dietz, 2011; Dietz y

Mateos Cortés, 2022). Como demuestra Katzer a partir del análisis de los cuatro ejemplos empíricos mencionados, este tipo de etnografía colaborativa y comprometida ofrece oportunidades privilegiadas para generar y, a la vez, practicar y dimensionar «una forma de devenir-en-común» (Katzer et al., en este número).

A partir del análisis de las tensiones que surgen a lo largo de estas cuatro colaboraciones en dimensiones como las formas de producir saber, las maneras de habitar el espacio, las formas de comunicar y de comunicarse, así como las maneras de definir acciones comunes, la autora identifica finalmente cinco ejes que atraviesan, tensan y, a la vez, dimensionan lo común: el «errabundeo» etnográfico entre distintas formas de comunalidad; la conflictividad que identifica entre estas formas de comunalidad; las «memorias como red de huellas o diseminación de sentidos colectivos», sustanciales a los procesos de devenir-en-común; las tensiones entre «hospitalidad/hostilidad» cuando confluyen reflexividades diversas; y, por último, las especificidades del «devenir-estar juntos», que generan patrones de convivencia en la diferencia y que reflejan el carácter dinámico y cambiante de las comunidades.

Katzer, Milana, Manzanelli, Climent y Almaraz conjugan así una presentación metodológica y un análisis en retrospectiva del potencial de las etnografías colaborativas y comprometidas, por un lado, con una contribución conceptual de co-teorización etnográfica sobre lo común, por otro lado. Esta co-teorización logra desenmascarar, des-esencializar y des-dicotomizar nociones hegemónicas de lo común y de comunidad que siguen persistiendo en el discurso antropológico y que son herencia, como ella expone al final de su texto, de la confluencia de sesgos románticas, positivistas, colonialistas, extractivistas de modernistas en torno a lo común.

Consecuentemente con lo dicho hasta aquí, no es extraña la convergencia que se ha producido entre las etnografías de investigación-acción y las etnografía colaborativas o participativas. Ciertamente, muchos de los elementos configurativos de la etnografía clásica, y entre ellos el sentimiento de empatía con el investigado, a partir de un extrañamiento inicial, los encontramos en distintos grados en la investigación-acción participativa y en las etnografías participativas. Mientras que la investigación-acción difumina la vieja frontera entre investigador e investigados, en lo fundamental es una estrategia para tomar conciencia de la existencia de un problema susceptible de conducir hacia una co-generación del conocimiento y, en su caso, a la acción transformadora, contando con la voluntad del sujeto colectivo. En este sentido, resultó muy esclarecedora la visión crítica del artículo de D. Greenwood (2000) sobre la investigación-acción participa-

tiva. Por su parte, la etnografía colaborativa comporta un procedimiento para establecer un compromiso, no solo profesional y político, sino también personal con un colectivo de afectados, con objeto de alcanzar una acción transformadora, lo cual aproxima mucho a la investigación-acción y a las etnografías colaborativas. Sin embargo, estamos ante metodologías de trabajo que han seguido trayectorias diferentes, lo cual ha devenido en diferencias. La más importante de todas consiste en que en la investigación-acción participativa el propósito transformador constituye la esencia misma de la etnografía. No es menos cierto que no hay nada en la etnografía colaborativa que se oponga a la acción transformadora, lo cual asemeja aún más a ambas estrategias.

Tras este primer artículo, el presente número de nuestra revista incluye un monográfico dedicado a «Banderas nacionales, inestabilidad social y poder político», coordinado por Luis Fernando Angosto (Universidad de Sídney), en el que participan, asimismo, Rubén Pérez, de la Universidad de Sídney, Marina Gold, de la Universidad de Bergen, Gonzalo Saavedra y Álvaro Bello, de la Universidad Austral de Chile y de la Universidad de la Frontera de Chile, respectivamente.

Rubén Pérez Hidalgo se acerca al nacionalismo banal, recuperando para ello el contenido de la obra de Victor Turner (1967), de Benedict Anderson (1991) y de otros conocidos autores, con el fin de aproximarse al significado de los símbolos catalanes, como *esteladas* y *senyeras*, incluidas las que corren por el espacio electrónico. Para ello, el marco teórico de la destacada obra de Michael Billig (2020) sirve al autor para llevar a cabo un interesante análisis del funcionamiento del nacionalismo banal, a propósito del Casal Catalán que un reducido grupo de personas de la diáspora catalana ha convertido en emblema de su credo político en Nueva Gales del Sur. Los símbolos de la ritualización pública, vivificados una y otra vez, coincidiendo por ejemplo con la celebración de la Diada y de otros eventos, alimentan una multitud de significados que corren a través del contacto intersubjetivo, pero también de los medios online. En definitiva, también en este trabajo se pone de manifiesto la capacidad de los símbolos para transmitir significados de muy diversas maneras y con muy variados objetivos.

Por su parte, Luis Fernando Angosto retoma el mensaje de Durkheim, contenido en *Las formas elementales de la vida religiosa* (de 1912), acerca de la identidad política y los símbolos que acompaña a la misma para examinar el papel de la simbología política en la vida social, así como en las intensificaciones que se producen coincidiendo con los períodos de crisis. Los grupos sociales utilizan los símbolos políticos de maneras muy distintas, dependiendo del lugar que ocupan en la jerarquía social. Angosto

examina la fértil literatura de K. Verdery (1999) y de otros, para concluir que estamos ante símbolos trascendentes de representación colectiva, por utilizar la terminología de Durkheim, que sin embargo son susceptibles de manipulación. El interés en el uso interesado de los mismos reside, precisamente en su fuerza emocional, por un lado, pero también en su fuerza coactiva.

En tercer lugar, Marina Gold muestra en su fino análisis cómo la bandera cubana se ha mimetizado históricamente para adoptar significados muy distintos según cambiaban las circunstancias políticas, de modo que ha sido anti-imperialista frente a la metrópoli española, anti-anexionista frente a los Estados Unidos, y, en general, ha sido un eficaz símbolo político del independentismo. Pero la bandera cubana ha sido capaz de aglutinar el espíritu revolucionario de la sociedad cubana, sin menoscabo de su capacidad para reivindicar las aspiraciones de los colectivos cubanos que, beligerantes con la revolución castrista, se hallan dispersos por el mundo.

Por último, el trabajo de Gonzalo Saavedra y Álvaro Bello versa sobre el uso de banderas *mapuches* y otros símbolos en las costas chilenas de Calbuco, Chiloé y la Patagonia. A partir del hecho de que la bandera representa a una sociedad y un territorio, el concepto *mapuche* de *wall-mapu* sirve como mecanismo de reivindicación de una soberanía que se halla atada a los dominios ancestrales y étnicos de un grupo social indígena, profundamente reivindicativo, frente al Estado chileno. La cualidad de los símbolos para generar significados es utilizada en aras de una elaboración, que, a juicio de los autores, es también una reelaboración conducente al logro de fines. Frente a la bandera chilena que representa el proyecto unitario del Estado, la bandera y los otros símbolos *mapuches* constituirían una llamada a la disputa, a la resistencia, a la ruptura y hacia otros objetivos contradictorios con los propósitos de la nación-Estado chilena. Así se evidencia en las regiones de Biobío y Araucanía, pero también en espacios territoriales de otras etnias que ahora son asimilados a la causa *mapuche*, como sucede en los casos de las áreas *huilches* de Calbuco y Chiloé.

El presente número incluye cinco reseñas que serán de gran interés para nuestros lectores. Eugenia Rodríguez Blanco, del Centro Internacional de Estudios Políticos y Sociales, CIEPS AIP, de Panamá, examina la última obra de la antropóloga norteamericana Gloria Rudolf, *Esperanza Habla. Confrontando un siglo de cambio global en el Panamá rural* (Bogotá, 2023), sobre la comunidad de Loma Bonita, en el interior rural panameño. Montserrat Venutra i Oller, de la Universidad Autónoma de Barcelona, se aproxima al libro de Alexandre Surrallés, *La raison lexicographique*.

Découverte des langues et origine de l'anthropologie (París, 2023), que halla los orígenes de la antropología en la labor de los lexicógrafos misioneros que escudriñaron las lenguas indígenas de América desde el primer momento de la colonización. Por su parte, José Mansilla, de la Universidad Autónoma de Barcelona, nos introduce en el libro Raúl García Agudo, *El sindicalista infiltrado. El trabajo en la nueva esclavitud* (Barcelona, 2022), que contiene una denuncia expresa de los comportamientos esclavizadores de conocidas empresas de nuestro tiempo, como Glovo, paradigma del llamado «capitalismo de plataforma». José Francisco Vergara-Peruich, de la Universidad de Las Américas de Chile, fija su mirada en la publicación de la obra del politólogo japonés Kohei Saito, *El capital en la era del Antropoceno* (Barcelona, 2022), en la que se aborda la relación entre el capitalismo, aliado con el crecimiento económico permanente, y el cambio climático que amenaza nuestras vidas, en un viaje a través de las críticas ambientalistas y socialistas. Por último, Alonso Rodrigo Zamora, del Instituto de Investigaciones Históricas, de la Universidad Nacional Autónoma de México, nos trasporta hacia la obra de Alessandro Questa, *Montañas que danzan. Laboratorios museal para el mantenimiento del mundo* (Buenos Aires, 2023), a la que presenta como un referente pionero para el estudio de las consecuencias del llamado Antropoceno en la vida de los pueblos originarios de México.

Para cerrar, expresamos nuestra gratitud a todos quienes han hecho posible la aparición de este nuevo número, por el esfuerzo realizado: quienes confían en nuestra revista para publicar sus trabajos de investigación, quienes nos apoyan evaluando los artículos y quienes nos aportan sus reseñas. Y por supuesto que agradecemos a quienes nos leen y acompañan en esta apasionante aventura de conocimiento de frontera en acceso abierto que es la revista AIBR.

Referencias

- Álvarez Veinguer, A., Arribas Lozano, A., y Dietz, G. (Eds.) (2020). *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- 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. 237-263). Buenos Aires: CLACSO.
- Arribas Lozano, A., Szolucha, A., Chattopadhyay, S. y Cox, L. (2024). How Can We Research Social Movements? An introduction. En L. Cox, A. Szolucha, A. Arribas

- Lozano y S. Chattopadhyay (Eds.), *Handbook of Research Methods and Applications for Social Movements* (pp.1-22). Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Billig, M. (2010). *Banal Nationalism*. London: SAGE Publications.
- Comaroff, J. y Comaroff, J.L. (2012). *Theory from the South: or, how Euro-America is evolving toward Africa*. New York: Routledge.
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 3-26.
- Dietz, G. y Mateos Cortés, L.S. (2022). Doubly Reflexive Ethnography and Collaborative Research. En G. Noblit (Ed.), *Oxford Research Encyclopedia of Education*. New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acrefore/9780190264093.013.1709.
- Durkheim, E. (1982) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Gómez-Pellón, E. (2020). Una etnografía colaborativa y activista. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 15(2), 203-209. DOI: 10.11156/aibr.150201.
- Greenwood, D. (2000). De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas. *Revista de Antropología Social*, 9, 27-49.
- Ingold, T. (2017). Anthropology contra Ethnography. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 21-26. DOI: <http://dx.doi.org/10.14318/hau7.1.005>.
- Katzer, L. y Samprón A. (2011). El trabajo de campo como proceso: la «etnografía colaborativa» como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 2(1), 59-70.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-11.
- Lassiter, L.E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago University Press.
- Leclerc, G. (1973). *Antropología y colonialismo*. Madrid: Edit. Comunicación.
- Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (Eds.) (2009). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: CIESAS, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Rappaport, J. y Ramos Pacho, A. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena académico. En *Historia Crítica* (pp. 39-62). Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Turner, V.W. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Connecticut: Cornell University Press.
- Verdery, K. (1999). *The political lives of dead bodies*. New York: Columbia University Press.

Gunther Dietz

Universidad Veracruzana

Eloy Gómez-Pellón

Universidad de Cantabria