

# Etnografía colaborativa, investigación acción participativa y participación radical en contextos de racialización

<https://doi.org/10.25058/20112742.n43.09>

VIVIANA PARODY<sup>1</sup>

*Universidad de Buenos Aires<sup>2</sup>/Conicet<sup>3</sup>, Argentina*

*viviparody@yahoo.com.ar*

Cómo citar este artículo: Parody, V. (2022). Puntos de Partida. Etnografía colaborativa, investigación acción participativa y participación radical en contextos de racialización. *Tabula Rasa*, 43, 195-222. <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.09>

*Recibido: 09 de noviembre de 2021*

*Aceptado: 20 de abril de 2022*

## *Resumen:*

Con base en la crítica etnográfica de procesos afrodescendientes compartidos, en este artículo abordo las diferencias dadas entre investigación-acción-participativa y etnografía colaborativa en contextos específicos de racialización. Para ello, profundizo primeramente en aquella configuración del campo etnográfico que es dada a partir de la participación radical y la performance-investigación, y posteriormente detallo los aportes de la radio universitaria en pos de la horizontalidad y el alcance político de la «antropología por demanda». Distingo esto último de aquella actividad que es llevada adelante por los intelectuales orgánicos.

*Palabras clave:* etnografía colaborativa, IAP, participación radical, racialización, afrodescendientes.

## **Collaborative Ethnography, Participatory Action-Research, and Radical Participation in Racialized Settings**

### *Abstract:*

Drawing from ethnographic criticism of shared Afro-descendant processes, in this article I discuss the differences between participatory action-research and collaborative ethnography. To do that, firstly I delve into that ethnographic field setting up, which is given from the

<sup>1</sup> Magister en Antropología Social y Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (sede Argentina). Doctoranda en Antropología Social por Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (Eidaes) Universidad de San Martín (Unsam, Argentina).

<sup>2</sup> Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras.

<sup>3</sup> Becaria doctoral.



**El Tambo**  
*Leonardo Montenegro*

*radical participation* and *performance-research*. Secondly, I describe the contributions of university radio for the sake of ‘on-demand anthropology’ horizontality and political reach. I differentiate the latter from the activity carried out by organic intellectuals.

*Keywords:* collaborative ethnography, PAR, radical participation, racialization, Afro-descendants.

## **Etnografía colaborativa, investigación-ação-participativa e participação radical em contextos de racialização**

*Resumo:*

Com base na crítica etnográfica de processos afrodescendentes compartilhados, abordo neste artigo as diferenças entre investigação-ação-participativa e etnografia colaborativa. Para isso, aprofundo em aquela configuração do campo etnográfico que é dada a partir da participação radical e a performance-investigação, e posteriormente detalho as contribuições da rádio universitária em prol da horizontalidade e o alcance político da “antropologia por demanda”. Diferencio isso último daquela atividade que é realizada pelos intelectuais orgânicos.

*Palavras-chave:* etnografia colaborativa, IAP, participação radical, racialização, afrodescendentes.

### **Introducción**

Quando en Argentina hablamos de etnografía pensamos en aquellos aportes que la definen como «una práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros» (Guber, 2001, p.11). Superando la metodología «clásica», aunque hoy regionalmente se la perciba como parte de la misma (Restrepo, 2016), esta acepción tan recurrida impulsó desde sus inicios una definición *dialógica* de la etnografía al entenderla como enfoque, método y texto (Clifford, 1983 en Guber, 2001). Seguido de ello, esta preocupación por la reflexividad etnográfica se vio nutrida por el giro posmoderno, la antropología de la experiencia y el giro ontológico<sup>4</sup>, alcanzando a cubrir «la necesidad de un nuevo espacio intersubjetivo que supere al individuo autónomo y cerrado de la etnografía tradicional» (Wright, 1994, p.347), por lo que en la actualidad este tipo de idea sobre la etnografía distaría de ser novedosa entre las antropologías hechas en Argentina (Guber & Ferrero, 2020).

<sup>4</sup> Las referencias locales más recurridas han sido Fabian (1983), Clifford & Marcus (1986), Turner & Bruner (1986), y Descola (2012).

A pesar de estos alcances de la crítica etnográfica sobre la antropología y etnología locales, un marcado interés por la etnografía colaborativa viene caracterizando a la labor científica argentina (y latinoamericana) en los últimos años (Katzner

& Chiavazza, 2019; Álvarez Veinguer *et al.*, 2020; Cornejo & Rufer, 2020). Y no en pocas oportunidades, a estas (nuevas) tendencias etnográficas se les atribuye no haber reparado en los antecedentes metodológicos y epistemológicos producidos en América Latina en los años 60 y 70, cuya inspiración habría tenido su base en las reapropiaciones latinoamericanas del materialismo histórico<sup>5</sup>. Esto incluiría la recapitulación de los alcances de la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, las sociologías latinoamericanas (en las que se inscribe la trayectoria de Fals Borda), y las antropologías críticas (Restrepo, 2020b). Si bien es menester señalar que los procesos dictatoriales interrumpieron muchas de estas iniciativas en su mayoría centradas en el saber popular como fuente para la transformación social (Freire, 1970; Fals Borda, 1979 en Briones, 2020)<sup>6</sup>, es asimismo importante ubicar el impacto de las dictaduras militares también en la diversificación de las trayectorias

<sup>5</sup> Estos debates se han presentado incluso en el último congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología.

<sup>6</sup> En los casos de Paulo Freire (Brasil) y Fals Borda (Colombia), ambos produjeron conocimiento muy de la mano de la teología de la liberación.

formativas de las y los antropólogos latinoamericanos cuyo destino terminó radicando en las academias del norte, fortaleciendo así una lógica de centro-periferia (Krotz, 1993; Lins Ribeiro & Escobar, 2005; Restrepo, 2012, 2017).

Me refiero puntualmente a la articulación de las etnografías colaborativas locales a la antropología crítica norteamericana (Estalella & Sánchez Criado, 2020; Rappaport, 2018) en desmérito de las antropologías críticas latinoamericanas que, aun compartiendo objetivos políticos con los estudios culturales (Navarrete *et al.*, 2021), hoy no estarían consideradas entre la antropología contemporánea (Vasco, 1975 y Stavenhagen, 1971 en Restrepo, 2020a).

Esta dinámica geopolítica cobra importancia a la hora de diferenciar las etnografías colaborativas (Lassiter, 2005; Rappaport, 2007; Katzer & Samprón, 2012; Rodríguez & Alaniz, 2018) o la co-labor etnográfica (Briones, 2020) de la investigación-acción-participativa (Fals Borda, 1986, 1994, 2012; Fals Borda & Rahman, 1991), lo que me ocupa en gran parte de este artículo en tanto la investigación-acción-participativa está siendo resignificada actualmente en ámbitos académicos y de extensión universitaria del Cono Sur (Cladera, 2020; Herrera Farfán, 2021; Ávila Huidobro *et al.*, 2014; Tommasino *et al.*, 2010) afectando los tránsitos de sectores poblacionales subalternizados (populares, campesinos, indígenas, afrodescendientes) que resultan indefectiblemente interceptados en su devenir político y/o en su articulación a (antiguos o nuevos) movimientos sociales (Escobar *et al.*, 2001).

Habiendo bregado en Buenos Aires con las mismas iniciativas colaborativas entre grupos afrodescendientes que con el correr de las décadas devinieron en movimientos u ONG, en el presente texto abarco las vicisitudes que la *racialización* —como forma específica y situada de producción de la diferencia— imprime

a estos distintos tipos de trayectos etnográficos. Sin renunciar a los anhelos de horizontalidad y reconociendo las «distintas asimetrías que nos vinculan a los diversos/as interlocutores/as» en campo (Briones, 2020), contraste en este artículo las posibilidades de la investigación-acción-participativa con las propuestas más contemporáneas de las etnografías colaborativas, entendiendo que en no pocas oportunidades es factible llevar adelante estos últimos procedimientos muy especialmente con grupos no movilizadas, o a momentos en que los mismos ingresan en una etapa reflexiva de su accionar político, todo lo que puede ser favorecido por encuadres institucionales partidarios del *estatus quo* o por organismos y agencias de cooperación internacional que ven en la participación *no conflictiva* de las comunidades (generalmente afrodescendientes e indígenas) una oportunidad para lo que consideran justicia reparativa (ONU, 2013; Unesco, 2003, 2005). Esto se podría compatibilizar, a su vez, con aquello que Briones (2020) denomina como principio de *autonomía de las agendas* (académica, militante, o comunitaria, y por qué no global), lo que no se llevaría con el planteo primero de la investigación-acción-participativa (en adelante IAP).

Reconociendo mis propias experiencias etnográficas como parte de un campo racializado de estudios académicos y de trayectorias culturales y políticas afrodescendientes en las que también me he constituido (Parody, 2016b, 2017), analizo entonces algunas instancias etnográficas que a lo largo de tres décadas he transitado junto a colectivos afrodescendientes *entre* la ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense, a fin de ubicar los distintos posicionamientos etnográficos dados en este trayecto, lo que considero como determinante para las razones del método. En el primer apartado, analizo la experiencia estética, ontológica, política y etnográfica llevada adelante con colectivos afrodescendientes a momentos de su máximo alcance político, instancia en la que tuve la posibilidad de abrazar la idea de la etnografía como «la manifestación de la intensa relación personal que se establece con la gente junto con la que se vive» (Bartolomé, 2007 [2002], p.132, en Katzer, 2019, p.187). Atribuyo la posibilidad de estas experiencias que he considerado como correspondientes con la IAP, a aquella instancia de configuración del campo caracterizada por la *performance-investigación* (Citro *et al.*, 2019) y la *participación radical* (Jackson, 1989 en Ferreira, 1999). Estas trayectorias implican el involucramiento del «cientista» con su propia corporalidad en las *performances* culturales y políticas, siendo ésta una forma válida de construcción de conocimiento etnográfico (Wacquant, 2006).

En el segundo apartado, describo cómo algunos grupos afrodescendientes inscriptos en diversas identificaciones de género, clase, formación política y franja etaria, se adentraron en la elaboración del pasado proponiendo estrategias que efectivamente me permitieron replantear los márgenes de la etnografía mediante la diversificación de «técnicas» excesivamente visitadas como la entrevista en

un marco de situación que pudiera corresponderse con «una antropología por demanda» (Segato, 2015). Estas experiencias etnográficas, transitadas colectivamente y en los intersticios de la antropología con la comunicación social (Grimson, 1999; Barbero, 1987; Katzer & Morales, 2009), posibilitaron a sectores subalternizados —tal como resultan los grupos afrodescendientes con determinadas inscripciones de género, clase y edad— la apropiación de espacios radiales universitarios «en voz propia» (Spivak, 2003). En este tipo de experiencias caracterizadas por la etnografía colaborativa, me remito a aquellos principios de la crítica etnográfica que vinculan el ser, la existencia y el lenguaje (Wright, 1994). A la vez, a las distinciones entre *repertorio* y *archivo* (Taylor, 2015).

Finalmente, en el último apartado, describo entonces los avatares de la IAP en el marco de las acciones propuestas por agrupaciones afrodescendientes que, diferenciándose en capital simbólico y clase social, no pudieron hallar en la universidad nacional-popular un marco institucional lícito para su accionar conjunto. Propongo que, en contextos de racialización, los horizontes pretendidamente compartidos entre grupos movilizados y academia pueden encontrar su imposibilidad en la adherencia de las instituciones a las categorías identitarias que emanan de la *formación nacional de alteridad* (Segato, 2007) y que operan como excluyentes respecto de otro tipo de identificaciones. En el caso argentino, se observa el rechazo a las lógicas del multiculturalismo étnico-cultural (Restrepo, 2020a) en favor de un sujeto de nación que se yergue en aquel tipo de diferencia que puede ser definida en términos de *desigualdad y/o desigualdad social racializada*<sup>7</sup> —no etnicizada ni (multi)culturalizada—.

Entiendo que en las experiencias de campo que en este artículo vierto claramente se pone de manifiesto que «la etnografía no es un método...[sino] un dispositivo de saber-poder...[u] otro nombre de lo político» (Katzer, 2019, p.202), sobre todo

<sup>7</sup> El tipo de racialización argentina a la que refiero, en cuyo seno se encuentra el sujeto de la nación-popular, ha sido abordada por Ratier (1971) en *El cabecita negra*. En relación a la racialización como dispositivo e imaginario relacional ver Catelli (2021) en Catelli, Rodríguez & Lepe-Carrión (2021).

a momentos en que se hacen notorios, por un lado, los vacíos institucionales al que muchas veces asistimos en la labor a la que fuimos lanzados y, por otro, *la trashumancia de nuestras inscripciones* (éticas, epistemológicas, metodológicas)

a una disciplina que en el contexto de América Latina se reconoce como plural, heterogénea y georreferencializada, a la vez que interconectada y translocalizada (Krtosz, 1993; Lins Ribeiro & Escobar, 2005; Restrepo & Uribe, 2012; Restrepo, 2012; Clarac de Briceño *et al.*, 2017;).

Justifico haberme extendido en esta introducción en función del *contextualismo radical* que considero debe alcanzar no solo al contenido de nuestros trabajos sino también a nuestras disciplinas (Briones, 2020), y me sirvo por ello también de contrastar las genealogías (o historiografías) de las antropologías hechas en

los distintos contextos nacionales de América Latina (Guber & Ferrero, 2020; Restrepo *et al.*, 2017) —entre ellas especialmente las que apelan a las etnografías colaborativas— a fin de dar con los contextos de producción de aquellas metodologías que en cada tiempo y lugar históricos parecieron dar respuesta a los nuevos interrogantes de las y los antropólogos en función de estándares y preocupaciones que no pocas veces «vienen del norte» pero que también en otras oportunidades tuvieron su emergencia en los vastos desarrollos y estándares *situados* de la disciplina.

### **De la *performance-investigación* y la *participación radical* como antesalas de la IAP**

El contexto en el que tomo contacto con «la cultura afro» también debe su razón a las trashumancias, en este caso vividas por migrantes afrolatinoamericanos que, tras las dictaduras de sus países, encontraron en la Argentina de la reapertura democrática (1983) un marco favorecedor para la difusión de las «performances afro» (Parody, 2016b, 2017). Diversos espacios alternativos, pero también circuitos de extensión universitaria, albergaron así en la ciudad de Buenos Aires las clases dictadas por migrantes afrolatinoamericanos en calidad de trabajadores culturales (Frigerio & Domínguez, 2002; Parody, 2016b, 2017). En dichos espacios, jóvenes músicos, bailarines, o simplemente estudiantes de las más diversas carreras de nivel superior, nos pudimos formar en danzas y músicas afrobrasileñas, afrocubanas, afroperuanas, entre otras (Citro *et al.*, 2007; Parody, 2017). Con el correr de las décadas, esta dinámica derivó en la multiplicación y diversificación de propuestas (Domínguez, 2004; Frigerio & Lamborghini, 2011; Piña, 2014; Parody, 2016b, 2017; Lamborghini, 2017).

En dicho contexto, de la mano de profesoras afrobrasileñas primeramente<sup>8</sup>, las «danzas afro-yorubás» o «danzas de *orixas*» fueron la práctica danzaria que más ha dado lugar a la apropiación de cosmovisiones vinculadas al acervo cultural de origen africano (Balmaceda, 2006; Citro *et al.*, 2007; Piña, 2014; Broguet, 2012; Parody, 2017). Estas danzas implicaron la asunción de arquetipos conductuales en los cuerpos —es decir, no solo movimientos dancísticos— correspondientes con ontologías diaspóricas<sup>9</sup>. Tales procesos de enseñanza-aprendizaje se centraron en *modos somáticos de atención* y *formas de reflexividad corporeizada* cual «reflexión transformadora de las subjetividades que no se da únicamente en la conciencia, sino en un sujeto total» gracias a «un proceso de rearticulación significativa que la performance posibilita como acontecimiento liminar» (Csordas, 1993, 1999 en Rodríguez, 2009, p.2).

<sup>8</sup> Me refiero a la labor destacada de Isa Soares, Marisa Nascimento y Telma Meirelles.

<sup>9</sup> Refiero a la cosmogonía de la *Regla de Ocha* en Cuba o el *candomblé* en San Salvador de Bahía respectivamente.

Si bien como partícipes de estas *performances* (en dos períodos comprendidos entre los años 1992- 2002; y 2009-2017) no contábamos con el bagaje conceptual como para pensar nuestra participación en términos de *performance-investigación*, de los mismos se derivaron procedimientos etnográficos que así pueden ser hoy definidos por algunas corrientes contemporáneas:

[se trata de] estrategias metodológicas interdisciplinarias e interculturales que se caracterizan por potenciar la articulación de las dimensiones sensoriales, afectivas y reflexivas de las experiencias intersubjetivas, a través de las palabras, pero también de la diversidad de gestos, posturas, movimientos y sonoridades de los que son capaces nuestros cuerpos, con la intención de promover procesos de indagación-reflexión pero también de creación-transformación entre sus participantes. (Citro, 2019, p.280)

Este tipo de metodologías, hoy difundidas desde Argentina hacia América Latina (Citro, 2019), por entonces comenzaban a gestarse gracias a la doble inscripción de quienes comenzaron a desarrollarlas entre la antropología y sus formaciones previas en danza. En el caso que describo haber transitado a partir de «performances afro», estas prácticas de *performance-investigación* se diferenciaron desde un primer momento de la mera *observación participante* pero también de la *participación observante* (Bourdieu, 1991), e implicaron tramas intersubjetivas en las cuales los alumnos/as así formados dispusimos por entero nuestra corporalidad como espacio de escucha y de memoria para que en nuestros cuerpos fueran inscriptas significaciones que maestros y maestras afrolatinoamericanas/os donaron garantizando la trascendencia de su ser-en-el-mundo. Se auguraron entonces *zonas de contacto*, no solo efectos performativos (Rodríguez, 2015), basados en el esfuerzo colaborativo de la traducción cultural (Bhabha, 2004). Siguiendo a Citro (2003, p.7), destaco que la *performance-investigación* posibilita el ejercicio de una antropología *de y desde* los cuerpos, pues permite develar «las articulaciones entre los significantes inscriptos no sólo en los discursos de tipo lingüísticos sino también en prácticas no estrictamente lingüísticas (como son la música, la danza y el gesto en las performances...).». Asimismo, siguiendo este mismo tipo de trabajo en Ferreira (1999) cuya investigación sobre las prácticas de ejecución colectivas de tambores en la vía pública en Uruguay también implicó su involucramiento como músico-tambor, ubico en este ejercicio de comprensión y escritura somático los principios metodológicos-etnográficos de la *participación radical*. Esta metodología remite a aquel tipo de abordaje etnográfico que se corresponde originalmente con aquello que Jackson (1989) ha denominado como «empirismo radical», destacando la participación corporal y empírica (práctica) del etnógrafo en el trabajo de campo cual «modo de presencia y compromiso en el mundo» (Csordas, 1999, p.145). En los trayectos etnográficos que he llevado adelante en Buenos Aires tras mi inserción performática en las prácticas colectivas

con tambores que son propias del *candombe* de estilo afrouruuguayo, puedo agregar que —a diferencia de lo que se observa en Ferreira (1999, 2003)<sup>10</sup>—, mi posicionamiento se vio paulatinamente acentuado hacia la *participación radical* también en las instancias de *corporalización pública* de estos colectivos (Katzer, 2011 en Parody, 2019).

Una vez salidas del «boom» de la democracia, las «performances afro» pasaron de ser exotizadas (años 80) a ser demonizadas y expulsadas de las calles y de los recintos que antiguamente las albergaban (años 90), razón por la cual todo intento de *localización* comenzó a redundar en el *desalojo*<sup>11</sup>. Durante las siguientes dos décadas, en las que no faltaron asesinatos por racismo<sup>12</sup>, las enseñanzas debieron realizarse en los márgenes del circuito alternativo o en la vía pública como única opción, hasta que finalmente el Bicentenario pareció otorgar el marco de oportunidades necesario para el reconocimiento de estos colectivos y sus saberes performáticos, aun cuando la afrodescendencia siempre fuera extranjerizada (Parody, 2012).

Es en dicha coyuntura que el *desalojo* correspondiente con el predio cultural y habitacional de los trabajadores culturales y activistas de origen afrouruuguayo dio lugar a un «proceso de transformación social mediante la participación colectiva en la investigación y en la acción de los sectores anteriormente tenidos en cuenta sólo como objetos pasivos de estudio» (Salazar Camacho, 1992, p.10 en Herrera Farfán, 2021, p.110)<sup>13</sup>.

La confrontación entre la agrupación y el Estado con motivo de la inminente ejecución del *desalojo*, implicó primeramente la reconfiguración del colectivo como *movimiento social interracial*<sup>14</sup>. Posteriormente, su constitución como asociación civil (ONG), permitió a la agrupación volverse litigante en términos jurídicos frente al gobierno metropolitano quien, habiendo declarado de interés cultural las actividades de la «asociación civil», igualmente procedía a desalojarla. En dicha instancia, quienes integramos la agrupación siendo a la vez maestrands en antropología u otras disciplinas, acompañamos el desarrollo del juicio por *desalojo* que emprendió la agrupación bajo las características que podemos encontrar en la propuesta epistemológica de Fals Borda (1986, 1994, 2012; Fals Borda & Rahman, 1991):

<sup>10</sup> Durante su tesis doctoral, Ferreira (2003) acompañó como académico el proceso político afrouruuguayo en la *III Conferencia mundial contra el racismo, xenofobia y discriminación* realizada en Durban (Sudáfrica).

<sup>11</sup> Fue el caso del desmantelamiento del Area Afro del Centro Cultural Ricardo Rojas (Extensión universitaria UBA).

<sup>12</sup> Me refiero al asesinato de José «Delfín» Acosta Martínez acontecido en 1996 en manos de la policía metropolitana. También al fallecimiento de Massar Ba (líder senegalés) en 2016.

<sup>13</sup> Este proceso adquirió las características de una *praxis* y/o *acción comunal*, e implicó aquello que Paulo Freire (2015) denomina como «método de concienciación». Para ampliar respecto de las características de la acción comunal y su articulación con la noción citada de Freire ver Herrera Farfán (2021).

<sup>14</sup> Tal fue el caso del *Movimiento afrocultural* que analizo en mi tesis de maestría (2016).

la IAP se comprende como praxis, pues busca llevar a la práctica lo pensado, para no caer en la intrascendencia, el fetichismo conceptual o los abalorios teóricos. Así, la Acción se inscribe en la tradición marxiana, y a través de la inserción y el compromiso se supera la perspectiva etnográfica de la investigación participante y se quiebra cualquier tendencia cientificista y autorreferente. (Dussel, 2016a, 2016b; Sánchez Vásquez, 1999, 2003 en Herrera Farfán, 2021, p.120)

Durante los cuatro años que duró el juicio, la única agenda existente para la acción fue la agenda política cuyos objetivos eran compartidos por todo el colectivo interracial en el que científicos, realizadores audiovisuales y abogados<sup>15</sup> nos insertamos junto a referentes comunitarios afrodescendientes y activistas. Para ello, dejamos de lado nuestras tesis y escrituras académicas (o proyectos audiovisuales) en función de la elaboración colectiva de argumentaciones que fueron utilizadas en el proceso judicial. Se asistió para ello a procesos de *coteorización* (Rappaport, 2007), lo que consideraríamos usual en la labor antropológica que trasciende «la violencia epistémica hacia la co-labor» (Briones, 2020). En reemplazo de *papers* académicos de autoría exclusiva del antropólogo, el expediente judicial y el juicio en sí mismo resultaron en productos de esta IAP. La autoría de dichos documentos corresponde al sujeto colectivo (a la organización), no a la sumatoria de autores-individuos. Lo que distingue a este proceso como propio de la IAP es precisamente la actividad política compartida no en términos de un «acompañamiento académico» para quienes conforman movimientos sociales, sino la condición de integrantes del mismo de abogados/as (con matrícula habilitante) y antropólogos/as en formación (con retóricas a disposición) cuyo conocimiento de causa estaba dado «desde adentro» gracias a la trayectoria previa descripta.

Seguidos del distanciamiento científico usual, también investigadores independientes del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas aportaron intervenciones directas en el juicio, e incluso una pericia antropológica<sup>16</sup>, todo lo que sin dudas sumó a la «feliz» reubicación del «centro cultural afro» en el casco histórico de la ciudad de Buenos Aires, promovándose de esta forma un Bicentenario «inclusivo». Refero con «distanciamiento» a aquellos tránsitos etnográficos que no requirieron de la participación corporal de los antropólogos en las marchas organizadas por el colectivo afrodescendiente frente al Ministerio de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires; y me remito a la *participación radical* para dar cuenta de aquél tipo de etnografía realizada «desde adentro» (como

<sup>15</sup> En dicho momento constituidos como Copadi (colectivo para la diversidad), se encontraban Luciana Sánchez, Soledad Pujol (entre otros), con desempeños en el CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales, Buenos Aires).

<sup>16</sup> La pericia antropológica sobre el predio de la calle Herrera 313 fue realizada por Alejandro Frigerio y Nicolás Fernández Bravo (2008).

miembro de la organización) en las infinitas reuniones desarrolladas (a partir de las 23 hs y hasta la madrugada) en conventillos y enclaves urbanos en desalojo. También refiero a mi involucramiento corporal directo, como el de todos/as los/las miembros (incluidos abogados), en las «performances afro» que facilitaron los cortes de calle frente al Ministerio de Cultura. En este tipo de propuestas, «el objetivo de la antropología deviene en la recuperación del sentido en el cual la experiencia se sitúa *entre medio de relaciones y entre personas*» (Jackson, 1986 en Ferreira, 1999, p.12, énfasis mío).

Siguiendo lo establecido por Fals Borda, junto con Herrera Farfán (2021, p.4) entiendo que existe una delimitación conceptual importante, primeramente, entre la IAP y la etnografía: la segunda es una metodología que es utilizada en los procesos de IAP siendo ésta un tipo de investigación que se propone un alcance político más que un producto académico. Agrego que, a la vez, como proceso de articulación entre sectores, la IAP no resiste las técnicas previstas por la etnografía clásica, con excepción de la *corresidencia* (Guber, 2001). De lo establecido por Fals Borda según analiza y sistematiza Herrera Farfán (2021), cuatro serían los criterios constitutivos de la IAP que pudieron verse aplicados a lo largo del juicio: la *praxis* o articulación teoría-práctica; la *telesis* o acción científica con un propósito político-social definido; la *phronesis* o asertividad para la toma de decisiones; y el *compromiso* personal, científico y militante (Fals Borda, 2017a, 2017b, 2017c en Herrera Farfán, 2021, p. 6). Estos principios habilitaron la confluencia de utopía, diálogo y participación *en perspectiva comunalista* (Fals Borda, 2008, 2017a, en Herrera Farfán, 2021), no posmodernista (Marcus, 1997). Entenderé aquí por perspectiva comunalista no tanto lo asociado con la idea clásica de comunidad (ligada a una «cultura» y un «territorio»), como lo relativo a la *comunalización* como proceso (Brow, 1990 en Parody, 2016a). Este proceso de *comunalización* que las «performances afro» favorecen, resulta la antesala de un terreno ávido para la IAP en tanto horizonte común de derechos a alcanzar. En este sentido, en su concepción comunalista, la IAP articula acción política y desarrollo comunal con etnografía (es decir, favorece la lógica de *los comunes*).

Frente a la IAP, sin embargo, la academia local<sup>17</sup> tendió a interpretar que algunos/as etnógrafos manteníamos en campo una posición más cercana a la del intelectual

<sup>17</sup> Me refiero en principio a los investigadores destacados en materia de estudios afrodescendientes que, habiendo sido también practicantes de *capoeira* u otra performance «afro», debieron siempre mantener escindidas estas esferas de su vida de la labor académica.

orgánico que a la del investigador en sentido estricto. Al decir de Gramsci (1986), el intelectual orgánico es aquella persona que mantiene lazos estrechos con la clase social a la que representa y a la que se halla unido orgánicamente a

través de la organización a la que pertenece, sea civil o política (Herrera Farfán, 2021). Lo incierto de esta definición es que, en el caso que describo, las fronteras de género, raza y nacionalidad eran irrenunciables para el tipo de masculinidad

subalterna que los referentes comunitarios afroargentinos asumían<sup>18</sup> respecto de quien puede efectivamente hacer parte constitutiva de su colectivo (por el lenguaje performático compartido) sin llegar a ser *jamás* parte de los «propios» (por no compartir condición racial). Esto es que, en tanto los «referentes» que sostienen autoridad performático-comunitaria se yerguen tras los *efectos de verdad* del relato folklórico negrista, panafricanista o multiculturalista, indefectiblemente asumen una alteridad radical respecto de alguien que devenga de *performer* o músico partícipe en «antropóloga» siendo además argentina, «blanca», mujer y «de clase media», todo lo que a posterior terminó reconfigurando las relaciones de poder históricas del campo y que, a pesar de las pretendidas horizontalidades metodológicas, resultó de incierto reverso.

Es necesario señalar también que, a diferencia del investigador con profunda inserción en campo, el intelectual orgánico cumple tres funciones básicas: una función económica o de intereses de clase, una función hegemónica o de transformación del sentido común (paradigmática), y una función coercitiva o estratégica. Para ello, el colectivo político afrodescendiente en cuestión<sup>19</sup> contaba con sus propios líderes (indiscutidos intelectuales orgánicos), más allá de los niveles de representatividad que estos tuvieran para los demás colectivos y organizaciones afrodescendientes con quienes de por sí mantenían identificación racial, pero distancia de origen nacional, de género, y sobre todo de clase social<sup>20</sup>. Por otra parte, según Gramsci, estas funciones del intelectual orgánico se cumplen a través de cuatro roles: el rol del investigador, el de educador, el rol de organizador de la hegemonía (o liderazgo político-cultural), y el rol de organizador de la coerción (o estrategia de la ofensiva). Claramente esto fue ejercido por el referente afrodescendiente titular de la causa judicial, con apoyo de los demás trabajadores/as culturales afrolatinoamericanos<sup>21</sup>.

A pesar de que los significados culturales estuvieran performática y ontológicamente asumidos, ningún artista ni investigador/a «socialmente blanco/a» podría representar los intereses de un colectivo afrodescendiente «socialmente negro» (Ferreira, 2008), tal como las «performance afro» ejercidas por jóvenes «socialmente blancos» de clase media no necesariamente representan los intereses de clase de los grupos «socialmente negros» más marginalizados sino los propios intereses (Lamborghini, 2017). A cambio, estos roles y funciones descriptos por Gramsci respecto del intelectual orgánico, pudieron ser ejercidos por los líderes «afro», y en algunos

<sup>18</sup> Hago referencia a aquel tipo de patriarcado que Segato ha definido como «de baja intensidad».

<sup>19</sup> Me sigo refiriendo al *Movimiento afrocultural* entre 2006 y 2010 en que perduró el juicio por desalojo.

<sup>20</sup> Los colectivos afroargentinos cultural o políticamente activos en Argentina han tenido siempre distancias de clase con otros colectivos afrodescendientes locales, lo que en la dinámica local es dicho a través de la distinción entre «negro ché» y «negro usted».

<sup>21</sup> Registro del año 2009 disponible: <https://youtu.be/4bqtNKUJTU>, y de la reubicación del movimiento: <https://youtu.be/QSFkV-5SLY>

momentos redistribuidos en lo que debe ser entendido como un colectivo interracial (Parody, 2016b) —no interétnico (Rappaport, 2007)—. Tal fue el caso, entre 2006 y 2010, del *Movimiento Afro-cultural* como organización configurada en torno de los liderazgos sostenidos de trabajadores culturales y activistas afro-uruguayos o «mestres» de las prácticas públicas militantes de *candombe* y *capoeira* como prácticas performáticas que ontológicamente sustentaron la lucha político-territorial dada contra el Estado.

Joan Rappaport (2007) en *Etnografías en colaboración* se refiere a *equipos interétnicos de investigadores* (de origen indígena, colombiano y estadounidense) que, siendo considerados pares, oportunamente se conformaron como equipo para analizar las políticas «étnicas» en Colombia. Ninguno de estos investigadores puede ser considerado intelectual orgánico por las razones que Joan vierte en relación con «el adentro y el afuera», y porque nombrar como «intelectual orgánico» a algún miembro investigador en el marco de una investigación colectiva implicaría una práctica de *subalternización* (es decir, un claro ejercicio de poder en pos de la *deslegitimación* de algunas de las voces que emergen en aquel campo que es estrictamente considerado como académico).

### **De la entrevista, la radio universitaria, y las posibilidades de la etnografía colaborativa**

Tras este tipo de procesos caracterizados por la *performance-investigación* y la *participación radical* como métodos cuyo horizonte último ha sido la IAP, para la escritura de mi tesis de maestría dedicada al análisis de la trayectoria política y cultural de tres generaciones de migrantes afro-uruguayos en Buenos Aires asumí que, dado mi vínculo performático y mi compromiso político de varias décadas con dichos colectivos afrodescendientes, resultaba cuanto mínimo controvertido implementar las técnicas que en una primera titulación en antropología se requerían y que podremos remitir a la tradición etnográfica (Guber, 2001): a quienes fueron *corresidentes*, era realmente ficticio imponer la entrevista etnográfica de tipo «formal» con la sola finalidad nutrir mi tesis. Por otro lado, con el correr de las décadas estas generaciones afro-uruguayas tenían sus propias demandas diferenciadas, y estas debieron ser articuladas al proyecto de tesis que en dicho tránsito fui definiendo. Es entonces que, teniendo en cuenta esta dicotomía insoslayable entre experiencia afrodescendiente y academia, decidí asumir *la autonomía de las agendas* —académica y comunitaria (Briones, 2020)—. Consideraré aquí esta distinción como la principal diferencia entre la co-labor etnográfica (Briones, 2020), y la IAP esbozada por Fals Borda cuya agenda es única. A su vez, en tanto dicha agenda es política, la IAP también se distancia del horizonte de las etnografías en colaboración (Rappaport, 2018, p.330). Según Rappaport (2018) estas etnografías proliferaron tras el proyecto *Other Americas/*

*Otros Saberes* de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), desde el que tempranamente se financiaron investigaciones colaborativas entre académicos y organizaciones indígenas y afrodescendientes de América Latina. De ello se habría derivado la antropología pública estadounidense y el marco lógico de los organismos internacionales que requieren «participación comunitaria» (ONU; Crespial/Unesco; Ilpes/Cepal, entre otros). Estas etnografías, priorizan el trabajo de campo y la *coteorización* que este posibilita (Rappaport, 2007), aun cuando se diferencian de la crítica etnográfica estadounidense por lo poco «dialógico» que les resulta su método en tanto las técnicas de esta escuela posmodernista (sobre todo las entrevistas) seguirían siendo unidireccionales, además de ubicar en el texto su mayor preocupación (Rappaport, 2018). Es también por esta razón que Joan Rappaport, entre otros investigadores referentes de las etnografías colaborativas de mirada latinoamericana, recurren mayormente a aquellas experiencias etnográficas colombianas que se consolidan sobre la preponderancia del conocimiento «propio» que poseen y desarrollan los grupos junto a los cuales se trabaja (Vasco, 2002)<sup>22</sup>.

Similares planteamientos me sucedieron cuando, una vez ganado el juicio y reubicado el predio cultural afrodescendiente, comencé a centrar mi labor en la escritura de tesis. Habiendo sido músicos afrodescendientes afamados a momentos en que grabaran junto a *Bersuit Vergarabat*, los miembros de una primera generación afrouruguaya arribada a Buenos Aires en dictadura (con un promedio de setenta a ochenta años de edad) se acercaron a resaltar-me la invisibilización de su aporte cultural en la escena porteña, y la necesidad de «no estar borrados» en el texto que yo produjera<sup>23</sup>. Frente a su demanda, recurrí entonces a la radio universitaria como encuadre posible para la realización de *encuentros dialogados*, o entrevistas co-conducidas, en las que pudieran habilitarse los relatos que durante décadas me habían confiado en espacios domésticos o semipúblicos (bares, hogares —incluido el mío—, o encuentros en toques de tambores).

Para ellos, la radio universitaria se brindó como espacio liminal, como un nuevo tipo de ritual cuya materia ya no estaba en el tambor sino en la palabra. En este sentido, la radio universitaria se constituyó como una herramienta privilegiada para la construcción de las *narrativas* de estos «afrodescendientes mayores»<sup>24</sup> que mantenían ciertas distancias con las generaciones afrouruguayas

<sup>22</sup> Joan ha sido la principal revisora del archivo de los textos originales de Fals Borda, al igual que Herrera Farfán (2021). Ella encuentra que Fals Borda no ha dejado un método explícito y es entonces que recurre a Vasco (2002).

<sup>23</sup> La inclusión de esta generación en la etnografía me implicó ampliar la diacronía de mi trabajo (de 1983-2013 a 1974-2014), y me presentó el desafío de contrastar trayectorias migratorias acontecidas en democracia con aquellas dadas entre las dictaduras de Uruguay y Argentina.

<sup>24</sup> Para los organismos internacionales, estos músicos —que nunca dejaron de atribuirse la categoría de «negros»— fueron entendidos como «afrodescendientes mayores».

más «multiculturalizadas». Sus trayectorias políticas se correspondían con la izquierda uruguaya, sus identificaciones raciales con el panafricanismo, y sus identidades de clase con su desempeño como «trabajadores» u «obrer@s» calificados, todo lo que había sido favorecido por sus agencias en el Instituto Cultural Uruguayo Soviético durante los años 60 (Parody, 2016b), en pleno proceso de descolonización de África<sup>25</sup> —instancias cuya emergencia en el relato tuvo lugar por primera vez en la radio—.

La emergencia de estas voces fue posible gracias al encuadre dado por la etnografía colaborativa entendida en los términos en que Vasco (2002) la estima, es decir como *metodología etnográfica colectiva*. Esto implicó decisiones conjuntas respecto de a quiénes entrevistar y sobre qué temas incisivos, y sumó las visitas de carácter etnográfico del grupo coordinador del programa a los domicilios de los entrevistados adonde se pudo acceder a archivos fotográficos familiares y a la vez conversar sobre los temas que cada familia consideraba relevantes para decir «al aire» o incorporar al proyecto. El tipo de escucha y *atención flotante* que es dado al etnógrafo, una vez en la radio se vio colectivizado en los *relatos conjuntos de los hechos* establecidos a partir de los turnos de habla. El impacto de este dominio se vio luego reflejado en los *diálogos* que estos referentes comunitarios pudieron comenzar a tener frente al Estado en función de una política cultural que amparara (en vez de cercenar) el despliegue de sus expresiones performáticas. La noción de *memoria performática* también fue puesta en jaque en la radio cuando cada entrevistado seleccionaba previamente un breve *repertorio* de dos temas musicales a ser intercalados entre sus relatos durante el programa, para que luego estos fueran reversionados por el grupo en un estudio de grabación, con lo que se alcanzó a constituir un *archivo* de audios y fonogramas. La edición del mismo en formato CD constituyó, como cierre del proyecto, aquella versión materializada de lo que algunos autores definen como «devolución sistemática».

Al decir de Katzer (2019, p.199), «cuando se habla de la devolución de resultados [...] las más de las veces termina siendo un mero protocolo con escasa injerencia en la gente involucrada y con poco impacto real». En este sentido, el soporte fonográfico fue sugerido por esta generación de afrouruguayos —que tenía desempeño musical de escenario— para la transcripción en formato oral de sus relatos y repertorios sonoros, lo que fue producido, editado y masterizado colectivamente<sup>26</sup>. Por otra parte, los registros sonoros realizados fueron articulados a otro tipo de productos del proceso, tales como una muestra fotográfica, cuya

<sup>25</sup> En el ICUS, las esposas de varios de ellos, en calidad de traductoras, recibieron a referentes africanos y a líderes rusos.

<sup>26</sup> Se pudo terminar de desarrollar esta labor entre las instalaciones universitarias (radio, estudio fílmico), y Estudio Casa Frida (grabación de repertorios cantados, ejecuciones, con edición y masterización final), gracias al apoyo del programa Puntos de Cultura («cultura viva comunitaria») y de Crespial/Unesco (Parody, 2015).

curaduría y relatoría fue comunitaria. Cada familia obtuvo copias de estas fotografías, de las que surgieron memorias genealógicas que resultaron en el fortalecimiento de los lazos sociales comunitarios e intrafamiliares. Finalmente, no fueron pocos los programas en los que espontáneamente la comunidad se reunía en la radio (o en el café de la universidad aledaño a la misma) estableciendo una rutina de encuentro y sociabilidad, lo que se vio facilitado por el encuadre nacional y popular que caracterizaba a esta universidad ubicada en la zona de residencia de estas familias (inmediaciones del Riachuelo).

Según Lassiter (2005, p.84), la etnografía colaborativa es aquella que puede ser entendida como «acto público», y que se hace explícita como «acto de ciudadanía y activismo»: en el trabajo de campo, en la producción de textos etnográficos, y en la formulación de proyectos. Para esta propuesta, este tipo de etnografía produce conocimiento «para públicos ubicados más allá de las fronteras del discurso antropológico». Lassiter (2005) entiende las «estrategias colaborativas» cuales intervenciones socio-culturales que remiten a grupos focales, a la transformación de los informantes clave en lectores y editores mediante equipos editoriales, equipos de consultores, foros comunitarios, o coescritura (Lassiter, 2005, p.91). El archivo fonográfico en CD fue pensado en esta clave.

### **Avatares de la IAP en contextos (nacionales) de racialización**

Durante el ciclo radial realizado con «afrodescendientes mayores» (2014 y 2015), la ausencia de las voces de las mujeres afrodescendientes fue sumamente notoria. Así es que las mujeres más jóvenes correspondientes con nuevas generaciones afroargentinas de ascendencia cultural afrouruguaya, se vieron motivadas a generar sus propios espacios participativos a fin de expresar cuánto sus preocupaciones se alejaban del «reconocimiento» cultural anhelado por sus antecesores. Con roles claros y acuerdos contractuales, y en el marco de la formalización creciente de las organizaciones de mujeres «afro», buscaban acceder a apoyos estatales que significaran tanto reconocimiento como redistribución (Fraser, 2001).

Como grupo cuyas posibilidades económicas e inscripciones culturales se corresponden con la cultura popular negra (Hall, 2008), ellas iniciaron sus experiencias en la universidad tras la convocatoria que una asociación civil de mujeres afrolatinoamericanas —más correspondiente con una «clase media negra» (Viveros Vigoya, 2016)— le hiciera llegar en función de su participación en un proyecto para el que contaban con recursos económicos provenientes de redes globales, y en cuya redacción colaboramos —según demanda— varios de los científicos adscritos a este campo racializado de estudios.

En tanto a estos primeros pasos de este proyecto siguieron desacuerdos entre ambos colectivos de mujeres afrodescendientes —desacuerdos que nunca fueron gratuitos a las científicas involucradas—, el grupo de mujeres más jóvenes (de inscripción

popular y correspondiente con una tercera generación de afrocolombianos/as e hijos/as de afrocolombianos/as), se replegó en la radio como espacio de reunión semanal, y en la universidad nacional y popular como posibilidad de inclusión social. Reapropiando en parte el proyecto originalmente planteado, interpellaron a diversas áreas universitarias (observatorio, dirección de medios, secretaría de extensión) con la finalidad de llevar adelante un «censo» o pequeña «muestra sociodemográfica» con la que pudieran «certificar» su desigual acceso a derechos. En diálogo con la universidad en sus diferentes áreas, asumieron el liderazgo, y se constituyeron en asociación civil con el claro objetivo de interpellar al municipio con el informe sociodemográfico que la universidad produjera, en su aspiración a una política de cupos de trabajo y vivienda que ya habían visto llevar adelante a mujeres *trans* con quienes tenían alianzas de clase.

A lo largo de los dos años que duró el proyecto (2016-2017), en su discurso nacional-popular las diferentes áreas de la universidad rechazaron ecúanimemente las identidades diaspóricas de las mujeres de esta generación autoidentificadas como «afrodescendientes». A la vez que las «incluyeron» (en el informe final) entre las «organizaciones del territorio con mayores o iguales niveles de desigualdad y pobreza», consideraron que estos índices «no se encontraban en medida alguna relacionados al factor racial con el que decían identificarse», y concluyeron que sus demandas por trabajo y vivienda se correspondían únicamente con su desigualdad social «a secas».

Tal como señala el Instituto Nacional contra la Discriminación (Inadi), la racialización afecta tanto a mujeres indígenas como afrodescendientes o migrantes, cuya doble condición de mujeres y «negras» se interpone entre sus esfuerzos y los horizontes de equidad anhelados (Inadi, 2013-2014; Crenshaw, 1991; Viveros Vigoya, 2016). Sin embargo, reproduciendo procesos de desetnicización/racialización de larga data (Segato, 2007; Adamovsky, 2012, 2019), durante los dos años que este grupo de mujeres llevó adelante este estudio exploratorio junto al observatorio que le fue asignado, la universidad se debatió entre un sinnúmero de justificativos para conseguir desentenderse de la dimensión racial como dimensión estructurante de las desigualdades.

Como partícipe del programa radial, vi reproducir en las voces de estas mujeres los procesos de construcción narrativa llevados adelante por los «afrodescendientes mayores», sistematicé junto al grupo un archivo consistente en la transcripción de testimonios<sup>27</sup> de cada una de las mujeres entrevistadas, y colaboré en la redacción del cuestionario de preguntas cualitativas destinado a este espacio como también en el cuestionario censal elaborado por el grupo junto al observatorio. Como contrapartida, el Inadi entregó a la biblioteca de la universidad un primer *Mapa*

<sup>27</sup> Los mismos también daban cuenta del racismo estructural pues testimoniaban el rechazo en sus accesos al trabajo por «razones de buena presencia» o directamente de fenotipo.

de la discriminación (2013-2014) en el cual, además de ubicarse «el color de piel»<sup>28</sup> como motivo principal de discriminación de la zona urbana en cuestión, se establecía el racismo estructural como causante de las desigualdades e inequidades manifiestas de las mujeres afrodescendientes, indígenas, y migrantes. A la vez,

<sup>28</sup> Es loable mencionar aquí que en el caso argentino «raza» excede a «color de piel». Sin embargo, esta última es una categoría sociológica muy utilizada para medir niveles de discriminación «racial» (Inadi, 2013-2014).

una lectura pormenorizada del último censo nacional, ubicaba en el distrito de residencia de este grupo de mujeres «afro» uno de los mayores índices de población afrodescendiente del

conurbano bonaerense (Indec, 2012). Aún con todos estos instrumentos, en favor de las lealtades político-partidarias para cuyo imaginario la desigualdad operaría solo en términos de clase (y más recientemente de género), la universidad entregó luego de dos años un informe en el cual se encontraban ausentes las categorías de análisis previamente consensuadas entre el colectivo y el observatorio a cargo, lo que redundó en la inutilidad del informe —además de en su inexactitud— como instrumento político con el cual interpelar al estado municipal en pos del acceso a trabajo y vivienda de las familias afrodescendientes en las que estas mujeres eran jefas de hogar.

Muy a pesar de que esta universidad nacional-popular se destacara por la curricularización de la extensión universitaria, es decir por instituir trayectos mediante los cuales los estudiantes son remitidos al «territorio», su horizonte político resultaba en imposibilidad en el caso en el que precisamente el «territorio» (en este caso las mujeres afrodescendientes movilizadas) se presentaba en la universidad *con su propia agenda* y con un tipo de lazo social que excedía a las lógicas político-partidarias (aunque las incluía). El proyecto derivó entonces en una etnografía colaborativa, más que en una investigación-acción-participativa tal como estaba planteada inicialmente, puesto que los objetivos políticos del colectivo no entraron en coincidencia con los objetivos políticos de los agentes universitarios.

Durante todo el proceso en que el observatorio y la secretaría de extensión se disputaban la radicación del proyecto (a la vez que las perspectivas sociológicas y antropológicas que deberían caracterizarlo), mis aportes etnográficos (originalmente consensuados como sustanciales para la lectura cualitativa transdisciplinaria) también fueron dejados de lado en función de la erradicación de categorías de análisis que en toda América Latina son puestas a operar a fin de interceptar el racismo (Urrea, *et al.*, 2002; Mides, 2011). Finalmente, la secretaría de extensión, en su controvertido afán de colaboración, lo hizo explícito: «*estos no son nuestros negros [en referencia a toda la comunidad que transitaba la universidad con estos proyectos referidos], nuestros negros son los negros del interior [no los afro]*».

Como refiere Restrepo (2020a), la nación como razón del Estado ha sido central en la imaginación política moderna, lo que tiene su implicancia en términos de una dinámica de mismidad/alteridad (quiénes hacen parte legítima de esa «nación del Estado»). Dicho trabajo imaginario sostiene a los sectores dominantes en el poder (Anderson, 1983; Bhabha, 2010; Chatterjee, 2008; Rufer, 2012 en Restrepo, 2020a). En el caso argentino, a mediados de siglo XX esta dinámica se tradujo en una disputa racializada por la legitimación del sujeto de nación («oligarcas» vs «cabecitas negras»), dinámica de la que se hereda la racialización de las relaciones de clase tal como se hace expresa específicamente en el caso argentino (Margulis & Urresti, 1999; Grimson, 2017).

En el giro al multiculturalismo (Hall, [2000] 2010) que prepondera en América Latina, en cambio, las negridades se expresan en términos étnico-culturales (Restrepo, 2020a). Si bien en Argentina el impacto del multiculturalismo ha sido nulo o *tardío* (Parody, 2017), de todas formas, su «llegada» arrojó una nueva narrativa de Nación, visible al momento del Bicentenario como coyuntura (2010), intangible después. Al margen de estas inscripciones oficiales, existen agencias y subjetivaciones correspondientes con «construcciones desde abajo» que posibilitan *posiciones etnicizadas de sujeto* cuyo fin se dirime entre la disrupción/deconstrucción del proyecto monocultural de nación y la *colonialidad* que implica que la desigualdad se exprese en términos de racismo estructural (Galtung, 1969; Urrea *et al.*, 2002; Inadi; 2013-2014). En el caso abordado en este apartado, lo que intento mostrar es la imposibilidad de institucionalización de la IAP a momentos en que no es factible construir *una agenda política común* en la que prevalezcan realmente los intereses del «territorio». Aun cuando es el propio Estado (mediante sus instituciones) quien propone la IAP *como metodología*, la tensión entre lógicas de *racialización diferenciadas* (negridades diaspóricas vs negridades de clase) es clausurada en vez de ser asumida como productiva en términos de conflicto, y de los desafíos científicos que implica deslindar los efectos del racismo en estas disímiles *posiciones de sujeto* (Restrepo, 2020a). Sin ir más lejos, el exotismo no es algo que afecte a la *desigualdad social racializada* cuya principal carga es el estigma. El exotismo, de allí en más, fue lo que siguió afectando a los grupos (de mujeres o mayores afrodescendientes) que continuaron siendo convocados para «performances afro» (dependiendo sitio y lugar), pero no para el análisis de políticas públicas situadas<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> El observatorio asignado para acompañar las demandas de las mujeres afrodescendientes fue el correspondiente con estudios de «ciudadanía cultural» —no así con el de políticas públicas—. Con el correr de los años, la Secretaría de Extensión y el municipio dieron respuesta a las demandas (originalmente centradas en vivienda y trabajo) con el apoyo (cultural) para la realización de desfiles de tambores en fecha cercana al *Día internacional de la mujer afrolatina, afrocaribeña y de la diáspora* (establecido por la Unesco, 1992). Esta fue una estrategia de visibilización inicial de este grupo de mujeres que, por vez primera en una comunidad de liderazgos performáticos masculinos, organizara las «llamadas» de tambores de este distrito para seguir las liderando de allí en más. El recorrido del desfile, sin embargo, es llevado por el municipio cada vez más hacia los márgenes urbanos, y acompañado por estudiantes de periodismo y audiovisuales de la universidad (con registro fotográfico y films y cierta espectacularización).

El momento en el que Fals Borda y el grupo *La Rosca de Investigación y Acción* llevaron adelante en Colombia lo que hoy se conoce como IAP (investigación-acción-participativa), fue un momento premulticulturalista, de identidades y posiciones de sujeto correspondientes con luchas emancipatorias que nuclearon a múltiples sectores subalternos en demandas articuladas (Bonilla *et al.*, 1972). Las antropologías críticas latinoamericanas (Vasco, 1975; Stavenhagen, 1971), al igual que el grupo *La Rosca de Investigación-Acción*, han sido producto de dicho tiempo. En la IAP del grupo *La Rosca* no existían posiciones de sujeto étnicamente marcadas, sino un mismo horizonte político compartido entre academia y actores sociales. El momento histórico al que asistimos (en América Latina, post 90), privilegia el tipo de imaginación que es propio de los procesos de *etnización/otrerización* como forma específica de concepción de la diferencia (Retrepo, 2020). Las críticas al multiculturalismo son tan vastas como sus versiones (Hall, [2000] 2010), y muchas de ellas emanan de contextos nacionales (o plurinacionales) cuya conversión del sujeto de nación en estos términos ha estado dada a fines de siglo XX. En Argentina, estos constructos de otredad desafían en pleno siglo XXI a la nación moderna cuya *formación nacional de alteridad*, únicamente reformulada en términos de *desigualdad social racializada*, permanece intacta. Esto también explica la preponderancia de trabajos colaborativos centrados en etnografías cuyos sujetos revisten la condición de otros radicales (Briones *et al.*, 2007; Katzer, 2010; Citro, 2003; Cañuqueo, 2018; Rodríguez & Alaniz, 2018; Geler *et al.*, 2020). Lo que no siempre se estima es que el racismo (directo, discursivo, estructural) como forma de violencia (Galtung, 1969), afecta a todas estas posiciones de sujeto, dinámica cuyos efectos específicos se hace necesario analizar en función de las políticas públicas posibles y de la posibilidad de una antropología de lo público.

## Conclusiones

En el presente texto he reflexionado respecto de las posibilidades de la investigación-acción-participativa y la etnografía colaborativa en contextos de racialización. Partiendo de mi inserción en campo como músico y *performer*, he dado el detalle de los aportes de la *performance-investigación* y la *participación radical* como modalidades etnográficas en las cuales la corporalidad del cientista es dispuesta para el registro de campo. En los casos presentados, he preferido reservar el término de *participación radical* para aquellos procesos en los cuales la inserción del investigador remite a instancias de *corporalización pública* de los grupos (Katzer, 2011 en Parody, 2019). Son estos posicionamientos los que en el caso presentado supieron favorecer el desarrollo de la investigación-acción-participativa pues es la *posición de sujeto del propio investigador* la que determina el devenir etnográfico (o la metodología posible de investigación), y no a la inversa.

Problematizando algunas técnicas etnográficas como la entrevista en favor de su horizontalización, en este trabajo también he dispuesto algunas experiencias que hemos podido llevar adelante en la radio universitaria dando lugar a *metodologías etnográficas colectivas* (Vasco, 2002) que se corresponden con la *etnografía colaborativa* (Lassiter, 2005). En el marco de la radio universitaria, esta labor se vio sustentada por la crítica etnográfica y los cuestionamientos al archivo.

Finalmente, en el último apartado, pude dilucidar como la *racialiación* puede implicar disímiles *posiciones de sujeto* según contexto, y estas posiciones pueden revestir identidades políticas heterogéneas. Una de estas posiciones se corresponde con el multiculturalismo étnico-cultural que es el que en América Latina ha tendido a prevalecer (Restrepo, 2020a). La segunda posición se encuentra en correspondencia con alteridades históricas sedimentadas cuya prominencia en la *formación nacional de alteridad* (Segato, 2007) ha inhibido otro tipo de articulaciones posibles (Laclau, 1978 en Hall, [2000] 2010).

La IAP se reactualiza en las nuevas tendencias de la extensión universitaria (Tommasino *et al.*, 2010; Ávila Huidobro *et al.*, 2014), sin advertir todos los factores descritos. En palabras de Herrera Farfán (2021, p.4), «la tendencia ha sido a asimilar la IAP como metodología, lo que tiende a reducir su potencial a una serie de instrumentalidades de aspiración horizontalista desprovistas de conflictividad y de aspiración transformadora». En este sentido, la etnografía colaborativa tiende a la transformación de la asimetría etnográfica, en tanto la IAP se propone el cambio social *sirviéndose del conflicto* tal como en el campo se presenta. En este tipo de procesos, la IAP propuesta por Orlando Fals Borda aportaría ética, epistémica y políticamente a la «episteme de relación» y al «principio de liberación» que comparte con aquel paradigma crítico latinoamericano que busca ir más allá de la modernidad/colonialidad superando la mera recuperación instrumental de la IAP (Herrera Farfán, 2021, p.5).

Es en este sentido que algunas versiones de la etnografía colaborativa, al dejar muchas veces velado el conflicto, pueden resultar en un tipo de etnografía con horizonte político de corto plazo. Se trataría, en todo caso, de lo que —siguiendo a Stuart Hall— aquí voy a denominar como *etnografías colaborativas políticamente correctas*. Considero en esta versión de la colaboración etnográfica uno de los principales impactos de aquel tipo de traducción que la cooperación internacional imprime a estos procesos de «participación». Un *contextualismo radical* en favor de la disciplina se ocuparía de analizar las determinantes (globales y locales) de estas experiencias (Briones, 2015; Hall, 2015a, 2015b).

## Referencias

- Álvarez Veinguer, A., Arribas Lozano, A. & Dietz, G. (2020). *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: Clacso; Madrid: Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación.
- Ávila Huidobro, R., Elsegood, L., Garaño, I., Harguinteguy, F. U. (2014) *Universidad, territorio y transformación social. Reflexiones en torno a procesos de aprendizaje en movimiento*. Buenos Aires: Undav Ediciones.
- Adamovsky, E. (2019). *El gaucho indómito. De Martín Fierro a Perón, el emblema imposible de una nación desgarrada*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Adamovsky, E. (2012). El color de la nación argentina: conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 49(1), 343-364.
- Balmaceda, M. (2006). Recreando la danza de origen africano en Buenos Aires: performance, identidad y cultura. En L. Maronese (Comp.). *Buenos Aires negra. Identidad y cultura* (pp.319-328). Buenos Aires: CPPHC.
- Barbero, J. M. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Editorial Gustavo Gili S.A.
- Bhabha, H. (2004) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonilla, V. D., Castillo, G., Duplat, C., Fals Borda, O. & Libreros, A. (1972). *Por ahí es la cosa* (2a ed.). Bogotá: Fundación La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Barcelona: Taurus.
- Briones, C. (2020). La horizontalidad como horizonte de trabajo. De la violencia epistémica a la colabor. En I. Cornejo & M. Rufer *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología* (59-92) Buenos Aires/México: Calas-Clacso.
- Briones, C. (2019). *Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*. Guadalajara: Calas.
- Briones, C. (2018). Los caminos de la teoría desde la colaboración y el compromiso. En M. Carrasto (Ed.). *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina* (pp.7-12). Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la «nacional y popular» de la última década. *Antípoda*, 21, 21-48.
- Briones, C., Cañuqueo, L., Kropff, L. & Leuman, M. (2007). A Perspective from the South of the South (Patagonia, Argentina). *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2(1), 69-91.
- Broguet, J. (2012). *Saberes incorporados. Apropiaciones y resignificaciones de las danzas religiosas de orixás en un ámbito artístico (Rosario-Argentina)*. (Tesis de grado). UNR, Rosario.

- Cañuqueo, L. (2018). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *Avá*, 33, 57-78
- Catelli, L. (2021). Lo racial como dispositivo e imaginario relacional. En L. Catelli, L.; Rodríguez, M & Lepe-Carrión, P (comps) (2021) *Condición poscolonial y racialización: una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada*. Guaymallén: Qellqasqa
- Citro, S. (2019). Taller de performance-investigación. Indagaciones colectivas de y desde los cuerpos. En A. Reyes Suárez, J. I. Piovani & E. Potaschner (Coords.). *La investigación social y su práctica: Aportes latinoamericanos a los debates metodológicos de las ciencias sociales* (pp.269-306). La Plata: FHyCE, UNLP, CABA, Teseo, Clacso.
- Citro, S. (2003). *Cuerpos significantes: una etnografía dialéctica con los toba takshik*. (Proyecto de tesis de doctorado en Antropología). UBA, Buenos Aires.
- Citro, S., Greco, L. & Rodríguez, M. (2007). Una aproximación a la danza de orixás, desde Brasil a Argentina. Corpólicas en las Américas: formaciones de raza, clase y género. Ponencia llevada a cabo en el VI Encuentro del Instituto Hemisférico de Performance y Política, IHPP, Buenos Aires.
- Cladera, J. L. (2020). Epistemología recíproca. Aportes para un diálogo entre la antropología social y la investigación acción participativa. *Relmecs*, 10(1), e065. <https://doi.org/10.24215/18537863e065>
- Clarac de Briceño, J., Krotz, E., Mosonyi, E., García Gavidia, N. & Restrepo, E. (2017) *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Caracas: Red de Antropologías del Sur.
- Clifford, J. & Marcus, G. (Eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cornejo, I. & Rufer, M. (2020) *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*. Buenos Aires: Clacso.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 1241-1279.
- Csordas, T. (1999). Embodiment and Cultural Phenomenology. En G. Weiss & H. F. Haber (Eds.). *Perspectives on Embodiment* (pp.143-162). New York: Routledge.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Domínguez, M.E. (2004). *O 'Afro' entre os imigrantes em Buenos Aires: Reflexões sobre as diferenças*. (Tesis de Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
- Escobar, A., Álvarez, S. & Dagnino, E. (2001). *Cultura política y política cultural. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus.

Estalella, A. & y Sánchez Criado, T. (2020). Acompañantes epistémicos: la invención de la colaboración etnográfica. En G. Dietz, A Colin & A. Álvarez Veinguer (Eds.) *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: Clacso.

Fabian, J. (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*. New York: Columbia University Press.

Fals Borda, O. (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (N. A. Herrera Farfán & L. López Guzmán, Eds.). Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

Fals Borda, O. (1994). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis* (7a. edición). Bogotá: Tercer Mundo editores.

Fals Borda, O. (1986). La investigación-acción participativa: política y epistemología. En A. Camacho Guizado (Ed.). *La Colombia de hoy, sociología y sociedad* (pp. 21-31). Bogotá: Fondo Editorial Cerec.

Fals Borda, O. & Rahman, M. (Eds.). (1991). *Acción y conocimiento. Como romper el monopolio con investigación-acción participativa*. Bogotá: Cinep.

Ferreira, L. (2013). Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial. En Guzmán, F. y Geler, L. *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Ferreira, L. (2008). Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina. En G. Lechini (Comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro* (pp.225-252). Buenos Aires: Clacso.

Ferreira, L. (2003). *Mundo afro: uma história da consciencia afro-uruguaia no seu processo de emergencia*. (Tesis de doctorado). Universidade de Brasilia, Brasilia.

Ferreira, L. (1999). *Las Llamadas de tambores: comunidad e identidad de los afro-montevideanos*. (Tesis de maestría). Universidad de Brasilia, Brasilia.

Fraser, N. (2001). *Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de la justicia*. Madrid: World Culture Report, Unesco.

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Frigerio, A. & Domínguez, M. E. (2002). Entre a brasilidade e a afro-brasilidade. Trabalhadores culturais em Buenos Aires. En A. Frigerio & G. Lins Ribeiro (Eds.). *Argentinos e brasileiros: encontros, imagens, estereotipos* (pp.41-70). Petrópolis: Vozes.

Frigerio, A. & Lamborghini, E. (2011). Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia afro. *Pós Ciências Sociais*, 16, 21-35.

Galtung, J. (1969). Investigación sobre violencia y paz. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.

- Geler, L. Yannone, C. & Egido, A. (2020). Afroargentinos en Buenos Aires siglo XX. El Proceso de suburbanización. *Quinto Sol*, 24(3), 1-26.
- Gramsci, A. (1986) *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4. México: Ediciones Era.
- Grimson, A. (2017). Raza y clase en los orígenes del peronismo: Argentina, 1945. *Desacatos*, 55, 110-127
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo, reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. & Ferrero, Lía (eds.) (2020). *Antropologías hechas en la Argentina*. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Hall, S. (2015a). Los «sí mismos» al mínimo. *Intervenciones en estudios culturales*, 2, 9-15.
- Hall, S. (2015b). Unas rutas «políticamente incorrectas» a través de lo políticamente correcto. *Mediaciones*, 11(14), 136–148.
- Hall, S. ([2000] 2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Enviación Editores.
- Hall, S. ([1992] 2008). ¿Qué es «lo negro» en la cultura popular negra? En E. Cunin (Ed.). *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en las Américas* (207-226) México: INAH/IRP.
- Herrera Farfán, N. A. (2021). *Investigación-acción-participativa. Los aportes de Orlando Fals Borda a la psicología social comunitaria*. (Tesis de maestría). UBA, Buenos Aires.
- Inadi (2013, 2014). *Mapa nacional de la discriminación. Provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires: Instituto Nacional Contra la Discriminación.
- Indec (2012). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Jackson, M. (1989). *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana: Indiana University Press.
- Katzer, L. (2019). *Etnografías nómades. Teoría y práctica antropológica poscolonial*. Buenos Aires: Biblos.
- Katzer, L. (2017). *Lavalle diverso*. Mendoza: Eulac.
- Katzer, L. (2010). Praxis etnográfica y subjetivación indígena. *Questión*, 1(27), <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1026>
- Katzer, L. & Chiavazza, H. (Eds.) (2019). *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Mendoza: Uncuyo.

Katzer, L. & Morales, G. (2009). Situaciones de comunicación: reflexiones en torno a experiencias de campo. *Oficios Terrestres*, 24,151-161.

Katzer, L. & Samprón, A. (2012). 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 antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3(6):5-12.

Lamborghini, E. (2017). Los tambores no callan. Candombe y nuevos ethos militantes en el espacio público de la ciudad de Buenos Aires. *Runa*, 38(1), 111-129.

Lassiter, E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Lins Ribeiro, G. & Escobar, A. (2005). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder*. Popayán: Enviñon Editores.

Marcus, G. (1997). The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork. *Representations*, 59(1), 85-108.

Margulis, M. & Urresti, M. (1999). *La segregación negada: cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblios.

Mides (2011). *La inclusión de la dimensión racial en la producción de información. Diagnóstico sobre programas y políticas para la equidad de género y raza en Ministerio de Desarrollo Social y organismos del Estado*. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social.

Navarrete, M., Ossa, S., Rosas, G. & Yepes, R. (2021). Completando el contextualismo radical. *Tabula Rasa*, 37, 257-281.

ONU (2013). Resolución 68/237. *Proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024)*. <https://undocs.org/es/A/RES/68/237>

Parody, V. (2019). Ciclos (globales) de política racial y procesos de corporalización pública afrodescendiente en la Argentina reciente (1976-2016). *Maepova*, 7(1), 75-98.

Parody, V. (2017). «Danzando en el umbral»: del sujeto intersticial y su (im)posibilidad en un campo racializado de estudios «afrodescendientes» en Argentina. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 6(12),119-145.

Parody, V. (2016a). Procesos de comunalización y «etnodesarrollo» en las prácticas contemporáneas de candombe (afro uruguayo) en Buenos Aires: perspectivas en clave sociocultural en pos del «decenio de los afrodescendientes». *Revista Trama*. 7(7), 75-90.

Parody, V (2016b). *Candombe «afro uruguayo» en Buenos Aires, territorio, cultura y política (1974-2014)*. (Tesis de Maestría). Flaco, Buenos Aires.

Parody, V. (2015). Patrimonio intangible, políticas culturales y universidades públicas en las acciones de «salvaguardia» del candombe (afro) uruguayo en Buenos Aires. *Actas Primer Encuentro de Patrimonio Vivo*. Buenos Aires, Ministerio de Cultura de la Nación Argentina.

Parody, V. (2012). Música negra y Bicentenario. Reubicando lo diverso en la nación. En B. Corti & I. Rodríguez (Coords.) Simposio Bicentenarios latinoamericanos Ponencia presentada en el *X Congreso de la IASPM-AL*, Córdoba.

Parody, V. & Prieto Nazareno, J.C. (2017). *Sr. Candombe. Repertorios y narrativas de los afrodescendientes mayores*. [CD]. Buenos Aires: AIR.

Piña, M. (2014). *Performances afro en la ciudad de Buenos Aires. La danza de Orixás*. (Tesis de licenciatura). UBA, Buenos Aires.

Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.

Rappaport, J. (2018). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. En X. J. Leyva, R. A. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler ... [et al.], *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo I), (pp.323-352). Buenos Aires: Clacso México: Cooperativa Editorial Retos, Taller Editorial La Casa del Mago.

Restrepo, E. (2021). ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia. *Perspectivas Afro*, 1(1), 5-32.

Restrepo, E. (2020a). Sujeto de la nación y otrerización. *Tabula Rasa*, 34, 271-288.

Restrepo, E. (2020b). *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico*. Bogotá: Universidad Javeriana / Red de Antropologías del Sur.

Restrepo, E. (2017). Imaginar el fin del desarrollo sin las garantías de radicales otredades. En T. Gutiérrez & A. Neira (Comps.). *Convergencias y divergencias: hacia educaciones y desarrollos «otros»* (pp.19-40). Bogotá: Uniminuto.

Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Ed. Visión. Universidad Javeriana.

Restrepo, E. (2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, 35, 55-69.

Restrepo, E. Rojas, A & Saade, M. (Eds.). (2017). *Antropología hecha en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca/INAH.

Restrepo, E. & Uribe, M.V. (2012). Introducción. En E. Restrepo & M. V. Uribe (Comps.). *Antropologías transeúntes* (pp.9-22). Bogotá: Icanh.

Rodríguez, M. (2009). Entre ritual y espectáculo, reflexividad corporizada en el candombe. *Avá. Revista de Antropología*, 14, 145-161.

Rodríguez, M. (2015) *Giros de una mae de santo: corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Rodríguez, M. E. & Alaniz, M. (2018). Política indígena, gestión participativa y etnografía colaborativa en la provincia de Santa Cruz. En M. Carrasco (Ed.). *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina* (pp.67-86). Buenos Aires: Antropofagia.

Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Segato, R. (2007). *La nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo.

Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Stavenhagen, R. (1971). Cómo descolonizar las ciencias sociales. En *Sociología y subdesarrollo* (pp.207-236). México: Editorial Nuestro Tiempo. [http://www.ram-wan.net/restrepo/poscolonial/5.1.como\\_descolonizar\\_las\\_cs-stavenhagen.pdf](http://www.ram-wan.net/restrepo/poscolonial/5.1.como_descolonizar_las_cs-stavenhagen.pdf)

Taylor, D. (2015). *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Tommasino, H., Cano, A., Castro, D., Santos, C. & Stevenazzi, F. (2010). De la extensión a las prácticas integrales. En H. Tommasino (Ed.) *La extensión en la transformación de la enseñanza: los espacios de formación integral*. (s/p) Montevideo: Udelar.

Turner, V. & Bruner, E. (Eds.) (1986). *The Anthropology of Experience*. Champaign: University of Illinois Press.

Unesco (2005). *Convención para la protección y promoción de la diversidad de expresiones culturales*. Paris: Unesco/ONU.

Unesco (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Paris: Unesco/ONU.

Urrea, F., Ramírez, H. F. & Viáfara, C. (2002). Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI. *Anuario de Investigaciones*, s/n, 155-203.

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

Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Icanh.

Vasco, L. G. (1975). *Los chami. Situación del indígena en Colombia*. Bogotá: Editorial Margen Izquierdo.

Viveros Vigoya, M. (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.

Wacquant, L. (2006). *La calle y el ring. Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Wright, P. (1994). Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, XXI, 347- 374.