



LA ETNOGRAFÍA Y LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE FRENTE AL ESTUDIO DE ASOCIACIONES ENTRE HUMANOS Y NO HUMANOS

THE ETHNOGRAPHY AND PARTICIPANT OBSERVATION IN THE STUDY OF ASSOCIATIONS BETWEEN HUMANS AND NON-HUMANS

AUTOR

Rolando Silla
CONICET-EIDAES/UNSAM

Cómo citar este artículo:

Silla, R. (2022). La etnografía y la observación participante frente al estudio de asociaciones entre humanos y no humanos. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 55-72.

Artículo

Recibido: 16/11/2021
Aprobado: 24/06/2022

RESUMEN

Desde la antropología, este artículo se propone desarrollar la posibilidad de un enfoque etnográfico pero que vaya más allá de las asociaciones entre humanos. Para ello, analizo la etnografía tal cual la diseñara Malinowski, los estudios microsociológicos de algunas escuelas norteamericanas, para finalmente pasar a un debate sobre el concepto de sociedad y la necesidad de extender el concepto de asociación a entes que no son humanos pero con los cuales los humanos nos relacionamos habitualmente. Se rescata la técnica de observación participante y se plantea la necesidad de realizar etnografías que vayan más allá de lo humano, aunque sin perder la pregunta por lo humano.

PALABRAS CLAVE: SOCIEDAD; ASOCIACIÓN; ETNOGRAFÍA; OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.

ABSTRACT

From anthropology, this article aims to develop the possibility of an ethnographic approach that goes beyond the associations between humans. To do this, I analyze ethnography as Malinowski designed it, the microsociological studies of some North American schools, to finally move on to a debate on the concept of society and the need to extend the concept of association to entities that are not human but with which humans usually interact. The participant observation technique is rescued above all and the need to carry out ethnographies that go beyond the human is raised, although without losing the question of the human.

KEYWORDS: SOCIETY; ASSOCIATION; ETHNOGRAPHY; PARTICIPANT OBSERVATION.

INTRODUCCIÓN

Un aspecto teórico y empírico que ha vuelto al debate en las últimas décadas en el terreno de la antropología es la pregunta por el propio concepto de sociedad y sobre las asociaciones más allá de lo humano. Pues si bien la fuerte orientación empírica de la disciplina permanece intacta —y de ahí la importancia por lo que denominamos etnografía— pareciera estar ocurriendo que nuevos colectivos —que exceden lo humano— están emergiendo, adquiriendo mayor visibilidad y actuando sobre nuestras vidas. Así, muchos antropólogos volvemos a preguntarnos sobre cuestiones tales como qué es un objeto y qué un sujeto para los diferentes colectivos y sobre como deberíamos lidiar —teórica y metodológicamente— con ello. Esta pregunta implica también indagar qué es un humano, qué corresponde a la cultura y qué a la naturaleza, qué a lo real y qué a la ficción. Volvemos así a repreguntarnos por cuestiones que parecían ya saldadas.

Respecto a la cuestión del concepto de sociedad y de si debe o no estar circunscripto a los humanos, una primera pregunta que podríamos hacernos es si esta es una cuestión nueva y actual o si es algo que las ciencias sociales siempre han abordado. El otro aspecto que quiero abordar y relacionar a los conceptos de sociedad y asociación refiere a la práctica etnográfica y la observación participante. Lo que pretendo así es vincular estos dos conceptos a un método y una técnica; claro que siendo consciente de que no es el único camino a seguir.

Por cuestiones de espacio, abordaré dos tradiciones que considero importantes y fundacionales para lo que quiero desarrollar. Finalmente, exploraré la propuesta de ampliar la antropología, y su principal aproximación que es la etnografía, centrándola en lo humano, pero simultáneamente extendiendo la investigación a sobre cómo, con qué y quienes los humanos nos asociamos para desarrollar la vida. En este movimiento creo que la observación participante ocupa un lugar central.

BRONISLAW MALINOWSKI, CREADOR DE LA ETNOGRAFÍA MODERNA

En palabras de Rosana Guber, se denomina etnografía a cuatro cuestiones diferentes. Como disciplina, la etnografía es la rama de la Antropología Social y Cultural encargada de describir modos de vida y pensamiento de sociedades extrañas a las del investigador. Como metodología, es una modalidad abierta de investigación en terreno donde caben encuestas, técnicas no directivas y la residencia prolongada con los sujetos de estudio (Guber, 1994: 38); un raro método en donde el investigador siempre está dispuesto a traicionar sus propios principios metodológicos en pos de lograr su cometido, ya que nunca “podrá anticipar cuál abrirá o cerrará el camino del aprendizaje” (Renoldi et al., 2021: 11). Como producto, implica la presentación, generalmente monográfica y por escrito, con que el antropólogo da cuenta de las formas de vivir y pensar de un grupo humano determinado. Por último, como enfoque, es una práctica de conocimiento fundada en determinada metodología que posibilita aprehender la perspectiva de los miembros de

una sociedad, sector o cultura, cualquiera sea el lugar que la posición teórica del autor asigne a esas perspectivas (Guber, 1994: 38).

Entonces lo que los antropólogos denominamos etnografía, en el campo, implica observación participante, entrevistas, realización de mapas, encuestas y otras técnicas, pero relativas a la co-residencia; y en el gabinete, a un tipo particular de escritura sobre esos datos. Escritura anclada en el naturalismo pero que, como apunta James Clifford (1995), también podría explorar otros estilos como el surrealismo (p. 162). Dos características sorprenden de la etnografía: una es que su método no ha cambiado demasiado desde principios del siglo XX; la otra es su gran ductilidad, pues como enfoque se puede fácilmente acoplar a casi cualquier teoría social. Tenemos excelentes etnografías funcionalistas, marxistas, interpretativistas o fenomenológicas; y con seguridad es una buena metodología de aproximación empírica a la realidad social y cultural de tipo cualitativo.

Cualquier intento de buscar un origen de esta práctica nos llevará al fracaso, pues siempre podemos encontrar un antecesor al que nosotros nombramos como iniciador; y, por ejemplo, los Cronistas de Indias podrían ser uno de ellos (ver Wilde, 2003). Pero si queremos ir aún más atrás en el tiempo, pensemos en los logógrafos de la Grecia antigua: "cronistas de la Jonia y las islas (...) cuyos *logoí* testimoniaban admiración por curiosidades de los pueblos `bárbaros` y una proliferación de datos extraordinarios recogidos a partir de `los ojos y los oídos`" (Basile, 2013: 123) o sea, de la observación y la escucha de exóticos relatos; práctica antigua evidentemente muy semejante a la etnografía actual. Podemos entonces concluir con Lévi-Strauss (2011) en que

(...) la antropología es tan vieja como la humanidad misma. En épocas de las que contamos con testimonios históricos, preocupaciones de una índole que hoy llamaríamos antropológica quedan de manifiesto en los cronistas que acompañaron a Alejandro Magno a Asia, así como en Jenofonte, Heródoto, Pausanias y, desde una óptica más filosófica, en Aristóteles y Lucrecio (Lévi-Strauss, 2011: 24).

De todas maneras, y para acotar en la antropología actual, acostumbramos a nombrar al antropólogo polaco, residente en Gran Bretaña, Bronislaw Malinowski, como el creador de lo que hoy denominamos etnografía en los cuatro sentidos que señala Guber y que aclaramos al comienzo. Él fue quien cambió el sentido de dicho término, que pasó de ser "un estudio museográfico de piezas de costumbres a un estudio sociológico de sistemas de acción" (Leach, 1974: 291). En *Los argonautas del pacífico occidental*, publicado hace ya cien años y por primera vez en 1922, Malinowski realizó una descripción sobre un tipo de intercambio no conocido en el mundo occidental: el *kula*. Esta descripción tiene como eje central una teoría no explicitada. Pero esta relativa falta de aclaración no implica que el autor no se haya dado cuenta de que tenía una teoría, sino que adrede vio que la mejor forma de desarrollarla y hacer una demostración no era plasmarla en forma abstracta, sino describiendo diferentes situaciones vividas por él mismo entre los isleños. Prefirió la descripción a la modelización. El lector no entrenado verá en esta descripción un empirismo ingenuo, una mera descripción que algún teórico más inteligente sintetizará y sistematizará. Sin embargo, lo que Malinowski nos quería dar con estas descripciones es la prueba de que

cualquier teoría abstracta está vacía, fuera del mundo, y señalarnos que una teoría no puede estar despojada de los datos con la que fue construida. Entonces, cuando uno lee y relee *Los argonautas...* se encuentra con que la descripción que realiza sobre el comercio, la magia o la construcción de una canoa, es más poderosa y compleja que su propia teoría funcionalista. Sus descripciones exceden, en términos interpretativos, a la propia teoría que Malinowski quería establecer. Por ello, si leemos por ejemplo a *Los argonautas...* con una mirada más amplia y, en realidad, de una forma semejante a como leemos una novela, veremos que su descripción del *kula* nos lleva a observaciones de gran complejidad, y por solo dar algunas indicaciones podríamos referirnos a sus observaciones sobre la diferencia entre las normas y las conductas, la importancia del contexto en los actos del habla o la importancia e interrelación entre la magia y el proceso de trabajo entre los horticultores y fabricantes de canoas y, por supuesto, su cuestión principal: que la economía no puede reducirse ni al problema de la escasez ni a una operación mental formal de elecciones entre medios finitos y necesidades infinitas. Esto último no está demasiado explicitado, pero sí está lo suficientemente descrito a partir de muchas observaciones de la vida y situaciones de producción, circulación e intercambio en las Trobriands y demás islas del sistema *kula*.

El cambio producido por Malinowski en la antropología británica lo describe muy bien Raymond Firth:

(...) en aquel momento era tradición que un antropólogo fuera primariamente o un teórico o un etnógrafo y que la teoría se mantuviera, y debiera mantenerse, separada de los hechos. Parte de la contribución de Malinowski fue no sólo combinarlos, sino además mostrar cómo los hechos carecían de sentido sin teoría y como cada uno de ellos – teoría y hechos – no podían sino ganar en significación, poniéndolos conscientemente en mutua relación (Firth, 1974: 2).

Entonces las descripciones de Malinowski no ejemplifican una teoría, sino que, y por el contrario, implican una obra abierta; y los datos que muestra son tan precisos que uno incluso podría establecer la refutación de muchas de sus afirmaciones a partir de sus propios datos. Esto le otorga una gran honestidad intelectual y la certeza de que escribió una obra realmente científica; y la publicación *post-mortem* de su diario, más que derrumbar su obra, permitió crear una nueva discusión sobre los datos y la objetividad en etnografía. Para citar sólo una de sus frases más famosas:

(...) si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor (Malinowski, 1986: 26).

Pero esto no es tan común como parece, y muy a menudo vemos forzar lo observado, o hasta echarle la culpa a lo empírico ya que no se ajusta a una teoría o modelo que a priori se considera perfecta en el plano de lo ideológico o de lo lógico-formal. De ahí que los estudios etnográficos —y en ciencias sociales en general— cada vez se han vuelto más predecibles, cada vez menos arriesgados y funcionales a la reproducción del establishment académico. Y es que, como señala Sergio Visacovsky (2017), “el trabajo de campo debería

ser menos un modelo canónico y más un ámbito de exploración respecto de cómo las condiciones efectivas que encuentran los investigadores hacen posibles determinados caminos de indagación y no otros” (p. 80).

Volviendo a Malinowski, vemos que sus escritos leídos de esta forma cobran una fuerza que nos permite preguntarnos sobre cuáles son los nexos entre datos empíricos y teoría, y si en realidad tiene sentido escribir y pensar sólo teoría descarnada de los datos o si, por el contrario, podemos describir solo datos sin que estos impliquen algún tipo de abstracción apriorística y abstracta.

LAS ESCUELAS MICRO-SOCIOLOGICAS NORTEAMERICANAS

La otra tradición en dónde podemos encontrar algo semejante a la etnografía en antropología, y que se ha desarrollado de una manera más o menos autónoma de la primera, es la micro-sociología norteamericana que proviene de la combinación del pragmatismo estadounidense con la fenomenología germánica, tales como el interaccionismo simbólico o la etnometodología. Estas últimas señalan el esfuerzo de aplicar algunos principios abstractos de la filosofía a la prueba empírica de la investigación sociológica.

El término interaccionismo simbólico fue acuñado en 1938 por Herbert Blumer, si bien la tradición empírica y transmisión oral es anterior. Como señala Hans Joas (1995), “durante muchas décadas la escuela de Chicago se mantuvo no tanto mediante la elaboración de una teoría sistemática y su fundamentación teórica como mediante la investigación ejemplar y la transmisión oral” (p. 114). En su formación cobraron un papel muy importante los denominados reformadores sociales e inspectores de trabajo del siglo XIX. Ellos se vieron necesitados de describir las condiciones de vulnerabilidad y pobreza de la clase obrera y muchos de sus escritos son verdaderas descripciones etnográficas. El pragmatismo, principio filosófico en el que se basa el interaccionismo simbólico, buscó sustituir el yo cartesiano que duda en solitario por la idea de una búsqueda colectiva de la verdad a fin de enfrentarse con problemas reales que surgen en el curso de la acción. Así se llegó a la conclusión de que la acción es una totalidad y de que en las diferentes situaciones sociales el propio actor es una fuente de estímulos para su compañero. Entonces, el orden social no se produce sólo por estímulos externos ni implica la unanimidad de acuerdo de sus miembros (Joas,1995). Lo interesante de estas conclusiones era que no provenían de la sola especulación filosófica, sino que estaban ancladas en trabajos descriptivos, en general, de contingentes de migrantes europeos que vivían en guetos de la ciudad de Chicago. Del mundo “urbano y moderno” más que de las que en ese entonces se denominaban “sociedades primitivas”, como en el caso de Malinowski.

Por su parte, la etnometodología abreva también del pragmatismo y la fenomenología de Edmund Husserl reinterpretada por Alfred Schutz una vez que se exilia en los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. La preocupación de su creador, Harold Garfinkel, por el conocimiento de los actores (así los denomina el autor) en su vida cotidiana, lo llevan a descubrir las formas en que los actores sociales analizan sus circunstancias y pueden compartir una comprensión intersubjetiva de ellas, centrándose en el inevitable

carácter contextual del entendimiento ordinario. De ahí su famosa, y un poco oscura frase, que afirma que "las actividades por la que los miembros producen y manejan escenarios organizados de asuntos cotidianos son idénticas a los procedimientos por cuyo medio dichos miembros dan cuenta de y hacen explicables esos escenarios" (Garfinkel, 2006: 9). Sus conclusiones son más que interesantes: las acciones en la vida diaria son razonables más que racionales, e indexales (sólo comprensibles en su contexto) sin que esto sea necesariamente un problema.

Al abandonar las concepciones ideales de la acción racional queda entonces abierto el camino para iniciar investigaciones basadas en las propiedades del conocimiento que el actor aplica de hecho al efectuar elecciones razonables entre alternativas de acción, tales como juzgar, elegir o valorar resultados. Se debe entonces, y según Garfinkel, suspender toda versión privilegiada de estructura social para aprender cómo los actores crean, organizan, producen y reproducen las estructuras sociales de acuerdo con las cuales se orientan los participantes. En términos de John Heritage,

(...) en lugar de tomar como punto de partida una versión privilegiada de la estructura social que supuestamente sirve de punto de referencia de acuerdo con el cual se orientan (con diversos grados de error) los participantes, este procedimiento exige que el analista suspenda enteramente cualquier clase de compromiso con versiones privilegiadas de la estructura social (incluidas tanto las versiones del analista como las del participante), y que estudie como crean, organizan, producen y reproducen las estructuras sociales de acuerdo con las cuales se orientan los participantes (Heritage, 1995: 299).

Como principio metodológico, es entonces fundamental no suponer elementos antes de verificar que estén en el terreno, y una vez verificados, analizar cuáles son sus cualidades y magnitudes. Entonces lo que denominamos habitualmente como "la sociedad" es algo que se está constituyendo continuamente en el propio proceso de acción de las personas que la componen. A igual que el interaccionismo simbólico, estos planteos también llevaron a investigaciones empíricas que podríamos considerar etnográficas, especialmente en urbes e instituciones que se ocupan de atender a enfermos mentales, cárceles o laboratorios (ver Coulon, 1988; Heritage, 1995).

Se podrá notar que ni el interaccionismo simbólico ni la etnometodología parten del supuesto de "una sociedad" ya establecida, sino que se preguntan dónde está la asociación y qué características tiene. Por ello, más que "sociedad", metodológicamente refieren a "asociaciones", en volver a la pregunta original de la sociología sobre qué es lo que nos aglutina en cada caso particular que estudiamos y no darlo como un hecho ya preestablecido, como algo que está resuelto de antemano. A la pregunta de cómo es esa situación tan extraña de que, si por un lado somos seres sociales que no podemos vivir y desarrollarnos aisladamente, por el otro, cada asociación —de amistad, parentesco, económica, política, religiosa, etc.— se torna una actividad difícil y siempre inestable.

NO PERDER LA PREGUNTA INICIAL SOBRE QUÉ ES LO QUE NOS UNE

Las posiciones pragmáticas y hermenéuticas que desarrollé arriba tienen en común con Malinowski, y el posterior estructural-funcionalismo británico, la necesidad de verificación empírica de tipo cualitativo —a partir de la observación, la participación y la entrevista— así como la necesidad de describir las situaciones, más que modelizarlas, para conseguir una demostración óptima de determinado fenómeno humano. Pero su diferencia radica en que estas escuelas norteamericanas no asumen, y a diferencia de Malinowski, que la sociedad es algo dado, sino que pretenden analizar el proceso de constitución, continuidad y muchas veces rupturas de estas asociaciones entre humanos. No dan por hecho de que vivimos en sociedad, sino que intentan en todo momento describir los diferentes tipos de asociaciones entre humanos.

Ahora bien, varios antropólogos contemporáneos consideran que tomar un grupo humano aislado del resto de seres y cosas que nos rodean se ha vuelto un problema. Entonces, ¿solo son pertinentes las asociaciones entre humanos? ¿Los humanos nos asociamos solo entre nosotros? Considero que para las ciencias sociales tradicionales y de cualquier escuela teórica, sí; pues todas asumen una distinción radical entre lo humano y lo no humano. Se estableció acertadamente que el individuo autónomo era una ilusión del liberalismo, y que por ende lo que existía eran humanos viviendo en sociedad. Pero también podríamos preguntarnos de si existe una humanidad autónoma, grupos humanos aislados de los animales, las plantas, las rocas, la atmósfera o el propio planeta. ¿No es esto también una ilusión? La cuestión entonces sería preguntarse no sólo cómo los humanos se asocian entre ellos —algo que ya venían preguntándose las escuelas norteamericanas que desarrollamos más arriba y el propio Durkheim en Francia— sino también qué otro tipo de asociaciones realizamos con entidades que en principio denominaríamos, aunque la nomenclatura sea muy general, no humanas. Esta pregunta amplía el campo de las ciencias sociales y nos obliga, en principio, a establecer justamente nuevas asociaciones y diálogos con las ciencias naturales. Por ello, lo que se denomina "un colectivo" en estas posiciones ya no es solo una agrupación entre humanos que sienten o se ven obligados a tener algo en común, sino una asociación entre humanos y no-humanos que no sabemos de antemano de que cualidades e intensidades son, sino que hay que analizarlas en cada caso. Retiene el principio metodológico malinowskiano de la necesidad de estar en campo, co-residir y analizar la perspectiva del actor; y de escuelas como la etnometodología de no asumir a priori en dónde y de qué tipo es la asociación. Pero extiende lo asociativo más allá de lo humano, sin dejar de centrarse en lo humano.

¿Qué es un no-humano? En principio solo eso, lo que no es humano: plantas, animales, rocas, etc. Generalmente se asume que un humano es un agente —ya sea porque tiene capacidad de obrar y producir un efecto y también de delegar a otra persona—, o sea que en algún nivel tomamos decisiones razonables sobre qué hacer y qué no hacer. Los humanos tenemos conciencia, en el sentido de que somos a veces conscientes de los productos de nuestra percepción y pensamiento, pero inconscientes de la mayor parte de los procesos que generan esa conciencia (Bateson, 1979: 87). Las ciencias sociales se

circunscribieron a estudiar sólo a los agentes humanos, dejando de lado otros tipos de agentes. Por ejemplo, para Émile Durkheim, las fuerzas morales ejercen un lugar preponderante en la organización de las sociedades humanas y son un antídoto para la fragmentación de las fuerzas individuales:

(...) he aquí por qué cuando los individuos, que encuentran que tienen intereses comunes, se asocian, no lo hacen solo por defender esos intereses, sino por asociarse, por no sentirse más perdidos en medio de sus adversarios, por tener el placer de comunicarse, de constituir una unidad con la variedad, en suma, por llevar juntos una misma vida moral (Durkheim, 1985).

El planteo de Durkheim, y otros autores del Siglo XIX, llevó a intentar distinguir claramente lo que dividiría lo humano, y en especial lo social, de lo demás, clave fundamental para crear una ciencia autónoma. Así, el “hecho social” sería claramente distinto de otras asociaciones no humanas, como la de los procesos físico-químicos y los biológicos. Por otro lado, lo social humano —especificidad de la sociología como ciencia— se distinguiría de lo humano individual —especificidad de la psicología—. Se potencia así la distinción radical entre naturaleza y cultura, por un lado, e individuo y sociedad, por el otro.

Pese a que esta fue la posición dominante, otros contemporáneos de Durkheim no acordaron con estos presupuestos. Por ejemplo, Samuel Butler pensaba que era imposible explicar la evolución del mundo orgánico, sea basándose en el mecanismo puro de Darwin o en el finalismo trascendente de los creacionistas, y simultáneamente extendió la cuestión del desarrollo orgánico a las máquinas, invirtiendo el punto de vista mecánico al proponer que podríamos analizar a las máquinas como organismos rudimentarios. Por ello planteaba que no existía una diferencia clara y llana entre el organismo humano y lo que lo rodea (Butler, 2013), anticipándose a nuestra actual definición de ecología. También Gabriel Tarde, en oposición a su contemporáneo Durkheim (Silla, 2009) afirmaba que “toda cosa es una sociedad (y que) la asociación jugó un rol considerable, sino exclusivo, en el desarrollo gradual de los organismos” (Tarde, 2006: 56). Según Tarde, “el abismo entre la naturaleza de los seres inorgánicos y la naturaleza de los seres vivientes no es infranqueable, puesto que vemos una misma evolución, la de nuestras sociedades, afectar uno a la vez los rasgos de los segundos y los rasgos de los primeros” (Tarde, 2006: 57). Así, mientras a finales del siglo XIX en Francia, Durkheim privilegiaba el análisis macrosocial y los fenómenos de la semejanza, Tarde dedicaba su microsociología al análisis de los fenómenos infinitesimales centrandó sus análisis en el problema de la diferencia (Viana Vargas, 1995: 103), pues para Tarde (2006) “existir es diferir” (p. 73). Sin embargo, las ideas de Butler y Tarde casi no fueron consideradas durante el siglo XX⁸.

⁸ Una de las continuadoras de este debate en los últimos tiempos fue Donna Haraway con el *Manifiesto cyborg* de 1983. En él apuntaba que no existe una separación fundamental entre los humanos y los animales (Haraway, 1995: 257), ni entre los (organismos) animales-humanos y máquinas (Haraway, 1995: 258), y que “los límites entre lo físico y no físico son muy imprecisos (Haraway, 1995: 260), ya que “los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras” y “no existe separación ontológica fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y de lo orgánico” (Haraway, 1995: 305). Claro que para Haraway esto era un fenómeno nuevo, en parte causa del desarrollo de la biotecnología, y no una condición del mundo, como para Butler o Tarde.

Y es que como indicara Eric Wolf (1988), “una vez que aceptamos la necesidad de pensar en términos de interconexiones, el concepto de Sociedad visto como un todo, como una totalidad y como un sistema, plantea sus propios problemas” (p. 753). Wolf no partía de un principio apriorístico para expresar esto, sino de la verificación empírica de que en muchas formaciones humanas no occidentales o del pasado (como el medioevo cristiano e islámico, china antigua o los cazadores-recolectores del amazonas o Nueva Guinea actuales),

(...) los hechos sociales y culturales no se presentan en unidades en las que el espacio social y el espacio geográfico coinciden, y en las que los grupos constituyentes se disponen y estratifican en los niveles de una arquitectura común que todo lo abarca. Por el contrario, vemos varias actividades que se cruzan entre sí en múltiples intersecciones, generando plurales retazos en lugar de una homogeneidad limitada de urdimbres y tramas sociales. Donde estas actividades se cruzan, crean nodos o nexos de interacción, puntos de crecimiento potencial de institucionalización⁹ (Wolf, 1988: 757).

Wolf plantea la cuestión instigante de que, en muchos lugares, lo que los científicos sociales denominamos sociedad, cultura y territorio, no siempre se corresponden.

Esto nos conduce a preguntarnos ya no solo sobre el concepto teórico de Sociedad, sino de qué es Sociedad para los diferentes grupos humanos que estudiamos. Y cabe destacar que estas formas diferentes de concebir lo social que tienen otras culturas ya había sido observado por un antropólogo argentino bastante polémico como Marcelo Bórmida en los años ´60 del siglo XX. Al estudiar la cosmología de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas, Bórmida señalaba que en ellas predomina una concepción en donde aquello que es no humano se integra en una concepción social y cultural del mundo junto con los humanos y son concebidos como persona. Entonces humanos y no humanos aparecen como

(...) una única sociedad, entre cuyos miembros existen los mismos nexos sociales que existen entre un hombre y otro. [...] [Así,] el mundo es una sociedad constituida por el hombre y la naturaleza; el hombre y los objetos naturales constituyen una gran sociedad en la cual las relaciones entre sus miembros, ciudadanos de una misma ciudad, son relaciones de carácter jurídico” (Bórmida, 2004: 27-53).

El error de Bórmida estaba en que creía que estas formas extrañas de asociación sólo se daban entre *los bárbaros*, para utilizar su propia definición de estas culturas, cuando estas características se encuentran extendidas en nuestras propias sociedades “modernas” (Silla, 2021: 134).

Por ejemplo, al analizar un centro terapéutico en donde se consume ayahuasca en la ciudad de Buenos Aires, Soledad del Río (2018) llama la atención de que el brebaje no es sólo un psicotrópico sino una "planta maestra", que llama o guía a las personas que

⁹ La traducción es mía.

participan del grupo. Esto hace que "la planta" —un ente botánico— sea un agente más desde la perspectiva de quienes lo experimentan. Es claro que no existiría este centro terapéutico y de esas características sin los participantes, sin un Estado que permita estos marcos institucionales, sin la existencia de un mercado que habilite el pago en dinero por las actividades que realizan, que seguramente existe algún tipo de disputa de poder entre los miembros y otras variables sociológicas. Pero el centro tampoco existiría sin el aglutinamiento que produce la propia planta¹⁰.

En un temprano debate organizado por Tim Ingold en 1989 titulado *The concept of society is theoretically obsolete*, se actuó está disyuntiva conceptual. La disputa llevada adelante entre Marilyn Strathern y Christina Toren (a favor de la moción) y John Peel y Jonathan Spencer (en contra de la moción) giró en torno a dos conceptos diferentes de asociación. Una es el clásico concepto de sociedad, término con diferentes significaciones pero que sería útil al oponerlo a otras entidades como la de individuo, cultura, nación o Estado, y que seguiría teniendo una utilidad, no solo científica sino también política, posición que defendieron Peel y Spencer. La otra postura fue la que sostuvieron Strathern y Toren quienes plantearon la necesidad de eliminar el concepto por estar reificado, como una cosa individual. En la opinión de estas dos antropólogas, sociedad aparece en general como una población limitada por otra población, creando una relación, pero una relación tipológica. Esto hace que terminemos generando una cantidad de sociedades particulares. Criticamos así el individualismo pero no la existencia de sociedades individuales. Según las expositoras, esto se genera pues partimos del principio de que los elementos (las sociedades vistas como una substancia) aparecen como factores primarios, y las relaciones (los vínculos que se crean entre estas substancias) como secundarios; principio que Peel y Spencer ven como algo positivo y Strathern y Toren como negativo. Estas últimas alegaban también que si, por un lado el concepto de Sociedad, tal cual lo utilizamos, fue diseñado para oponerse al individualismo utilitarista, finalmente, y más allá de las buenas intenciones, creó la oposición individuo-sociedad, y en esta postura el individuo, como concepto y valoración, no desaparece. Lo social también se constituyó como opuesto a lo biológico, haciendo una separación tajante entre cuerpo-mente y naturaleza-cultura, pero que, al igual que lo que sucede con el individuo, al establecer esta dicotomía la idea de que hay algo estrictamente biológico en los humanos tampoco desaparece. Las antropólogas proponen suplantar el término social por *sociality* (socialidad) denotando un proceso social dinámico en el cual las

¹⁰ Con qué nos asociamos los humanos para realizar nuestras vidas siempre debe ser una pregunta que no podemos resolver con anterioridad a la realización de nuestra investigación. Personalmente he trabajado con objetos, sobre cómo una imagen de yeso de un santo —que sus devotos afirman que está viva— puede hacer-hacer que los pobladores se autoorganicen para la realización de una fiesta patronal (Silla, 2011; y Moura Carvalho, 2015: 19); o cómo un cerro y la supuesta tumba de un cacique mapuche genera una serie de teorías y situaciones en una ciudad intermedia de la provincia de Neuquén (Silla, 2017). Actualmente, está cada vez más en boga la denominada etnografía multiespecies, que aborda las relaciones humano- otros animales. Tradicionalmente la antropología ha estudiado esta cuestión en gran cantidad de situaciones. Pero una novedad de la etnografía multiespecies radica en que este abordaje no concibe a los demás animales que se relacionan con los humanos como representaciones o proyecciones de los intereses humanos, como por ejemplo en el clásico análisis de Clifford Geertz sobre la riña de gallos en Bali, sino que analiza las relaciones humano – otras especies tomando en cuenta sobre cómo es que estos otros animales no humanos también actúan en estas relaciones (Hartigan, 2021).

personas están inevitablemente comprometidas en dicho proceso y no oponiéndose o adaptándose a él.

Bruno Latour también desarrolló la cuestión, que por otro lado es un punto central de su aproximación más general. Al respecto, apuntó que el término sociedad ha dado muchos frutos y que se encuentra tan expandido que sería muy difícil desprenderse de él, pues es un concepto fundamental de nuestros debates en política, opinión pública, periodismo, etc. Sin embargo, y de una forma similar a Strathern y Toren, Latour (2008) apunta de que, al menos desde un punto de vista académico, “lo social no puede ser considerado como un material o un tipo de dominio”, y no se puede dar una explicación social de algún otro estado de cosas (p. 14), y que lo social no puede ser la explicación de lo social, como ocurre en muchos casos (p. 16) creando así una tautología. Por ello intenta redefinir la sociología no como la ciencia de lo social sino como “el rastreo de asociaciones”. Entonces “lo social no designa algo entre otras cosas, sino un tipo de relación entre cosas que no son sociales en sí mismas” (Latour, 2008: 19); planteo que, como se vislumbrará, le debe mucho a Garfinkel y la etnometodología que desarrollamos al comienzo de este texto. Desde un punto de vista metodológico, esta redefinición hace que el investigador, al iniciar un estudio, ya no esté seguro de lo que va a encontrar, sino que en cada caso tendrá que volver a la pregunta inicial de qué es lo que está asociando, qué es lo que aglutina, y no partir de un concepto apriorístico de sociedad. Por todas estas razones, el concepto de Sociedad, creado en una región particular como Europa, pero inmediatamente promulgado como universal, parece un término etnocéntrico y hasta provinciano.

El desafío entonces sería abandonar el concepto de sociedad como cosa y ampliar la noción de asociación para darle mayor cabida a los diferentes agentes que pueblan el mundo y que hacen posible la vida de los humanos. Esta es una característica diferente a la etnografía tradicional —que solo prestó atención a los humanos y trató a los otros entes, naturales o sobrenaturales, como meras representaciones de algo más verdadero—. Considero que esta debe ser una de las principales características y desafíos de los actuales planteos en Ciencias Sociales, pues cubren dos cuestiones. Una es epistemológica, y tiene que ver con que salgamos de los campos preestablecidos, de que el cientista social solo se dedique a las asociaciones entre humanos dejando el resto para otro especialista —que a su vez no se ocupa de lo humano ya que lo hacen los científicos sociales. La otra es política. Una característica del colonialismo europeo fue la disponibilidad de los seres que habitan el planeta. Se pensó y se actuó considerando que el mundo estaba disponible para el hombre heterosexual blanco. Los otros hombres no blancos habitantes del resto del mundo, las mujeres, los animales y las plantas, y las consideradas materias primas, eran entidades más o menos pasivas que no actuaban, que estaban disponibles para los proyectos del hombre blanco europeo. Pero creo debemos comenzar a considerar que somos parte del mundo y convivimos con éste, y el mundo no está disponible para nosotros. El debate actual sobre esta problemática es bastante abundante, pero tal vez uno de los primeros que llamó la atención sobre esto fuera Gregory Bateson en la década de 1970 con su un poco oscura definición de “mente” (*mind*) como algo que no está dentro de nosotros sino fuera, sosteniendo que aquello “que piensa es el sistema total que se compromete en el ensayo y

el error”, y eso no parte de un individuo y ni siquiera de la sociedad, sino de una relación entre los humanos y el ambiente. Por ello, para Bateson (1991), la “unidad de supervivencia es el organismo más el ambiente”, ya que “el organismo que destruye su ambiente se destruye también así mismo (p. 516). Los humanos entonces no podemos separarnos del resto del mundo no humano en el que vivimos porque somos una parte constitutiva de éste. Mente aquí es sinónimo de sistemas que se auto organizan.

Este postulado cobra otro sentido en la época actual, en dónde muchos científicos consideran que cambiamos de época geológica: de la estabilidad del holoceno al caótico Antropoceno. Debido al desarrollo científico-tecnológico y su correspondiente impulso industrial y consumista, los humanos dejamos de ser una fuerza biológica para convertimos en una fuerza geológica capaz de transformar la estructura misma del planeta (Crutzen, 2002). Este sería el primer momento histórico en que una fuerza geológica determinante es activamente consciente de su papel. Y si los humanos nos convertimos en agentes geológicos, como bien lo señala Dipesh Chakrabarty (2009), la distinción entre Ciencias Naturales (con sus propias leyes y evolución independientes de lo humano) y Ciencias Sociales (estudiando las leyes y el comportamiento humano independientemente de la naturaleza) carecería de sentido. Se quiebra la clásica distinción entre Historia Natural e Historia Humana.

Ahora bien, ¿qué pasa con la etnografía?

ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Eduardo Menéndez (2010) declara a la antropología como heredera del colonialismo y el racismo, cuyos resultados de investigación fueron utilizados por los grupos concentrados de poder, más allá de los propósitos iniciales de las investigaciones (p. 29). Por otro lado, Tim Ingold señala que

(...) la antropología es una indagación generosa, abierta, comparativa y no obstante crítica de las condiciones y los potenciales de la vida humana en el mundo único que todos habitamos. Es generosa, porque se funda en la voluntad tanto de escuchar como de responder a lo que otros tienen para decirnos. Es abierta, porque su meta no es llegar a soluciones finales que llevarían la vida social a una clausura, sino revelar los caminos a través de los cuales esta puede seguir andando. Por lo tanto, el holismo al que aspira la antropología es exactamente lo opuesto de la totalización; lejos de juntar las partes en un todo unificado, en lo que todo queda fusionado, busca mostrar cómo en cada momento de la vida social se despliega toda una historia de relaciones de la cual esta es el resultado transitorio. La antropología es comparativa, porque reconoce que ninguna forma de ser es la única posible, y que para cada camino que encontramos o que decidimos tomar, podrían tomarse vías alternativas que llevarían a direcciones diferentes. De esta forma, incluso en la medida en que seguimos un camino particular, siempre ronda en nuestra mente la pregunta:

¿por qué esta ruta en vez de aquella otra? La antropología es crítica, porque no podemos estar satisfechos con las cosas tal como son (Ingold, 2014: 219).

Considerando las dos posiciones contrapuestas, tal vez lo paradigmático de la antropología es que siendo heredera del colonialismo y el racismo generó también, y como contrapartida, un conocimiento de los otros no europeos que también hizo llamar la atención sobre la explotación, el racismo y las desigualdades de género, entre otras cuestiones. Edward Said, al analizar una disciplina emparentada con la antropología como lo es el Orientalismo, señala que el tipo de conocimiento que genera occidente implica la autoridad de un experto que, por considerarse fuera del mundo que estudia, crea un tipo de autoridad y considera que por eso puede representarlo (Said, [1978] 2002: 45), objetivarlo, hablar y decidir por ellos. Desde esta forma de saber, “conocer un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa negarle autonomía” (Said, [1978] 2002: 59).

Ingold intenta correrse de este tipo de generación de conocimiento, pero sin perder el interés por el conocimiento mismo pues, en alguna medida, vivir implica conocer. Ahora bien, ¿cómo podemos generar un conocimiento que no implique dominación? Ingold considera que cuando los antropólogos investigamos, lo hacemos para realizar aquello que denominamos etnografía, y en su opinión, lo central de lo etnográfico debe ser la observación participante más que el proceso de escritura. La observación participante difiere solo en grado de intensidad con lo que todas las personas hacen todo el tiempo. Si bien en el momento específico en el que los antropólogos la utilizamos puede adquirir una sistemática que sería enfermiza en situaciones de la vida diaria, finalmente observar, escuchar y participar de actividades diversas es la forma en que todos funcionamos. Ingold (2018) afirma esto no para desprestigiar la observación participante y colocarla del lado del sentido común, sino para señalar que el sentido común no es totalmente opuesto al sentido científico, que no es necesario emanciparnos y distanciarnos del mundo para poder conocerlo. Así, la observación participante puede ser transformativa, ya que todo antropólogo, como novato, gradualmente aprende a ver cosas, a escuchar y a sentirlas también, de las formas en las que la gente con las que el investigador se involucró para hacer su análisis las sabe hacer (Ingold, 2014: 221). Tal vez por ello, y como señalamos al comienzo, lo que denominamos etnografía parece tan extendido en el tiempo al punto que podríamos remontarlos hasta la antigüedad, pues siempre, de una manera o de otra, existieron métodos de aprendizaje de lo humano centrados en el “ver y el oír” y a partir de nuestra percepción. A diferencia del tipo de orientalismo que describe Said, el tipo de observación participante que propone Ingold implica no pensar que tenemos que salir del mundo para conocerlo sino, y por el contrario, conocer el mundo a partir de ser con él. Entonces necesitamos disciplinas como la antropología “no para acumular más y más información sobre el mundo, sino para corresponder mejor con él” (Ingold, 2014: 228). De esta manera, observar no es objetivizar sino prestar atención a las personas y a las cosas, aprender de ellas (Ingold, 2017:149).

Considero que no se debe reducir la Antropología a la Etnografía, y mucho menos esta última a la entrevista, aunque claro está, esto no significa que en nuestra investigaciones e intervenciones no debamos hacer entrevistas, censos, mapeos y utilizar

todo tipo de técnicas que consideremos pertinentes para la realización de nuestras investigaciones. La antropología es un proyecto disciplinar extremadamente ambicioso que se propuso describir y comprender la diversidad humana —y la propia pregunta sobre qué es un ser humano— desde los orígenes —sean estos cuales sean— hasta la actualidad y en toda la extensión del planeta. Se preguntó por las cuestiones culturales, pero también por las biológicas y por el desarrollo de todas las creaciones simbólicas y materiales creadas por los humanos. Si bien pasa por períodos de especialización, su éxito está en lo holístico, y siempre está analizando cómo establecer puentes con ramas tan diversas como la filosofía, la psicología o la biología, entre otras disciplinas, pues desconfía de la especialización, así como de los éxitos del mundo moderno. Si bien es verdad que la etnografía (en campo y en forma de escritura) es uno de sus grandes logros, no toda la antropología es etnografía. Si fuera así, deberíamos quitar de la disciplina a investigadores como Marcel Mauss o Lévi-Strauss. Estos autores hicieron muy poco trabajo de campo y no escribieron etnografías, aunque sí apoyaron sus investigaciones en etnografías producidas por otros antropólogos. Además, no podemos reducir la práctica de la antropología a la escritura de informes, tesis, libros o artículos; y “lo etnográfico no se puede reducir a un fin en sí mismo” (Visacovsky, 2017:81).

Pero mi posición va más allá de esto, y creo como Bruno Latour (2008) que debemos intentar no pasar por alto los términos más extraños, barrocos e idiosincrásicos que ofrecen los actores, siguiendo sólo aquellos que tienen valor en el mundo de la academia. No dejar de inventariar lo que los actores consideran son las fuerzas activas que gobiernan al mundo; y no suponer que si eliminamos a muchas de ellas nuestros objetivos políticos considerados progresistas se van a cumplir, pensando que para emancipar a las poblaciones que estudiamos es necesario eliminar esos elementos que mantendrían a las personas alienadas o confundidas. Ceo también debemos tomar en serio el hecho de que los actores son capaces de proponer sus propias teorías de la acción para explicar de qué modo se concretan los efectos de las acciones de los agentes, o sea que poseen su propia meta-teoría acerca de cómo actúa la agencia y no sólo polemizan acerca de qué fuerza está actuando, sino también de las maneras en que se hace sentir su efecto. Vimos que una buena parte de estos postulados ya se encuentran en la obra de Harold Garfinkel, pero al menos uno de los agregados substanciales que de diferentes maneras autores como Haraway, Latour o Ingold realizan a la Etnometodología es que ya no solo los humanos hacen y hacen hacer, sino que habría que prestar atención también a la acción de entidades no-humanas, algunas de las cuales la academia considera reales (como la tecnología — producto humano pero que a veces cobra autonomía— o lo que habitualmente denominamos naturaleza —como algo externo a lo humano—) y otras no (como los mitos, los fantasmas o los santos —que habitualmente solo quedan en el mundo de las representaciones y la eficacia simbólica—).

PARA TERMINAR

En este pequeño artículo intenté desarrollar algunas de las cuestiones que considero novedosas en el debate de las ciencias sociales de hoy y de las cuales todavía creo hay

mucho por explorar, criticar y ajustar; pero también tratar de encontrar uno o varios hilos con el pasado, no procurando hacer una ruptura con éste sino ver las conexiones entre diferentes tradiciones y resaltando la importancia de los clásicos siempre y cuando podamos hacer una lectura actualizada de ellos y no convertirlos en un fundamento conservador para alegar que todo siempre es y ha sido igual. Hay mallas de contacto entre la fenomenología, el pragmatismo norteamericano y las actuales posiciones como la Teoría del Actor-Red de Latour, la perspectiva ecológica de Ingold o la etnografía multiespecies de Donna Haraway. Pero también hay novedad, y el ampliar las cuestiones de las asociaciones y la agencia más allá de lo humano abre un sinfín de preguntas y proyectos de investigación de los cuales seguramente muchos de estos planteos ideas y especulaciones se tornarán evidencia certera, pero también muchas cuestiones serán consideradas errores y descartadas. Como señala Eduardo Khon (2021), “prestar atención a nuestras relaciones con esos seres que existen de alguna manera más allá de lo humano nos obliga a cuestionar nuestras prolijas respuestas acerca de los humanos” (p. 9).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV (1996). 1989 debate The concept of society is theoretically obsolete. En Ingold, T. (Ed.) *Key debates in anthropology* (pp. 57-92). Routledge.
- Basile, G. (2013). El término bárbaros: un análisis discursivo de los testimonios tempranos. *Argos*, 36, 113-134.
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature. A Necessary Unity*. E.P. Dutton.
- Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Editorial Planeta.
- Bórmida, M. (2004). La conciencia mítica. *Archivos*, 1, 14-307.
- Butler, S. (2013). *Vida y Hábito. La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano*. Cactus.
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35 (2), 197-222
- Coulon, A. (1988). *La etnometodología*. Cátedra.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. GEDISA.
- Crutzen, P. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415 (23), 23.
- del Rio, M. (2018). Psicologización de la espiritualidad: cruces entre psicología, vegetalismo amazónico y antropología en un Centro Comunitario y Terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 20 (28), 58-171.
- Durkheim, E. (1985). *La división del trabajo social*. Planeta-Agostini.
- Firth, R. (1974). Introducción: Malinowski como científico y como hombre. En *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski* (pp. 227-248). Siglo XXI.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Anthropos.
- Guber, R. (1994). La relación oculta. Realismo y reflexividad en dos etnografías. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX, 37-66.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Hartigan, J. (2021). Knowing Animals: Multispecies Ethnography and the Scope of Anthropology. *American Anthropologist*, 123 (4), 1-15.
- Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas*, 2(2), 219-230.
- Ingold, T. (2017). Suficiente con la etnografía. *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (2), 143-159.
- Ingold, T. (2018). *Anthropology and/as Education*. Routledge.
- Joas, H. (1995). Interaccionismo simbólico. En A. Giddens y J. Turner (Comps.), *La teoría social hoy* (pp.112-154). Alianza.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Abya Yala.
- Latour, B. (1997). *Jamais fomos modernos*. Editora 34.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

- Leach, E. (1974). La base epistemológica del empirismo de Malinowski. En *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski* (pp. 291-312). Siglo XXI.
- Levi-Strauss, C. (2011). *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Libros del Zorzal.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Planeta-Agostini.
- Menéndez, E. (2010). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Prohistoria.
- Renoldi, B. et al. (2021). *El antimétodo etnográfico. Desafíos para una forma de trabajo*. *Etnografías contemporáneas*, 7 (13), 8-35.
- Said, E. (2003). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Silla, R. (2009). Durkheim y Tarde: Una temprana disputa sobre la teoría de lo social y las asociaciones. *Revista del Museo de Antropología*, 2, 217-219.
- Silla, R. (2017). La maldición de Zapala. Múltiples agencias y temporalidades en un continuo proceso de invasión. *Andes. Revista de antropología e historia*, I (28).
- Silla, R. (2021). Marcelo Bórmida visto a través de sus publicaciones en la revista Runa. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 42 (3), 124-139.
- Viana Vargas, E. (1995). A microsociología de Gabriel Tarde. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, X (27), 93-110.
- Silla, R. y de Moura Carvalho, I. C. (2015). Las teorías materialistas y la antropología de la religión. *Avá. Revista de Antropología*, 27, 7-25.
- Visacovsky, S. (2017). Etnografía y antropología en Argentina: propuestas para la reconstrucción de un programa de investigación de lo universal. *Antípodas. Revista de Antropología y Arqueología*, 27, 66-88.
- Wilde, G. (2003). Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII. *Horizontes antropológicos*, 9 (19), 105-135.
- Wolf, E. (1988). Inventing society. *American Ethnologist*, 15 (4), 752-761.

SOBRE EL AUTOR

Rolando Silla

rolandojsilla@yahoo.com.br

Rolando Silla es Doctor en Antropología Social por el Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro (2005); Magister por la Universidad Nacional de Misiones (2000); y Licenciado por la Universidad de Buenos Aires (1997); Posdoctoral, University of Aberdeen (2011). Investigador Independiente del CONICET/EIDAES y Profesor Titula Interino de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de San Martín. Se ha especializado en antropología de la religión, estudios de fronteras, territorio y habitat en poblaciones campesinas, indígenas y rurales de la Pampa y Patagonia. También aborda cuestiones de teoría antropológica.