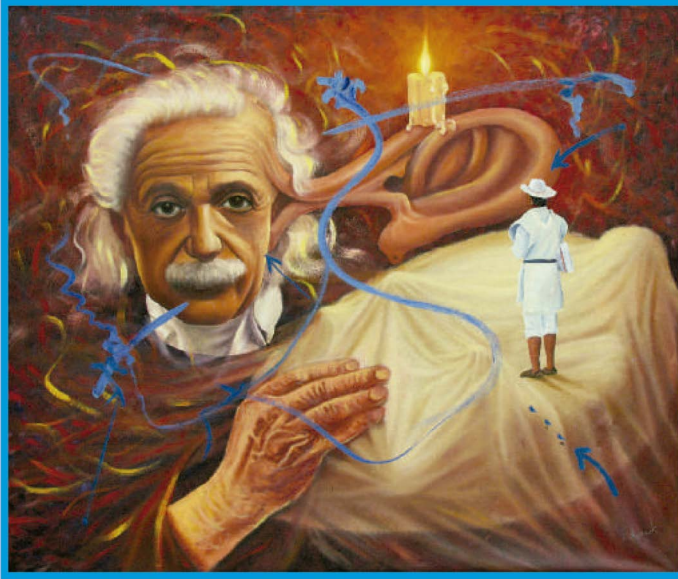


PRÁCTICAS OTRAS DE CONOCIMIENTO(S) ENTRE CRISIS, ENTRE GUERRAS



Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler,
Aura Cumes, Rafael Sandoval, Shannon Speed, Mario Blaser,
Esteban Krotz, Susana Piñacué, Héctor Nahuelpan, Morna Macleod,
Juan López Intzín, Jaqolb'e Lucrecia García, Mariano Báez,
Graciela Bolaños, Eduardo Restrepo, María Bertely, Abelardo Ramos,
Sergio Mendizábal, Laura Mateos, Gunther Dietz,
Juan Ricardo Aparicio, Joanne Rappaport, María Patricia Pérez,
Jenny Pearce, Luis Guillermo Vasco, Charles R. Hale,
Ángela Ixkic Bastian, José Antonio Flores, Lina Rosa Berrío,
María José Araya, Sabine Masson, Virginia Vargas, Hanna Laako,
Mariana Mora, Gilberto Valdés, María Isabel Casas, Retos,
Michal Osterweil, João Pacheco de Oliveira, Dana E. Powell,
Rocío Salcido, Marcio D'Olne Campos, Mónica Gallegos,
Mercedes Olivera, Rodrigo Montoya, Sylvia Marcos,
María Lugones y Walter Mignolo
Presentación de Arturo Escobar
Prólogo de Boaventura de Sousa Santos

Tomo III

Gracias
a la vida
por la fuerza que nos ha dado
para dar a luz esta obra colegiada.

Gracias
a las mujeres, los hombres, las niñas(os),
los(as) jóvenes, las mayores(es)
de los municipios autónomos zapatistas
y del EZLN
quienes han sido nuestro faro.

Gracias
a todos los y las compañeras del
CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas
por habernos permitido dar,
junto a ellos(as), los primeros pasitos
camino a la autonomía.

Gracias
a los y las co-editores(as),
co-autores(as)
y miembros de la Retos
por caminar juntos
hacia la descolonización,
despatriarcalización,
liberación...

Jokolawal indeed
Comisión Editorial Retos

Prácticas otras de conocimiento(s) : Entre crisis, entre guerras / Leyva, X. J. Alonso, R. A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler ... [et al.]. - 1a edición digital - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Lima: Programa Democracia y Transformación Global (PDTG); Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); La Habana: Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Coimbra: Proyecto Alice - Espejos Extraños, Lecciones Insospechadas; Guadalajara: Taller Editorial La Casa del Mago, 2018. Tomo III, Libro Digital, PDF

Tomo III, Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-308-8

1. Conocimiento propio. 2. Justicia Cognitiva. 3. Luchas Epistémicas. Tomo III.
Leyva Solano, Xochitl
CDD 301

Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras

Tomo III

Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler,
Aura Cumes, Rafael Sandoval, Shannon Speed, Mario Blaser,
Esteban Krotz, Susana Piñacué, Héctor Nahuelpan, Morna Macleod,
Juan López Intzín, Jaqolbè Lucrecia García, Mariano Báez,
Graciela Bolaños, Eduardo Restrepo, María Bertely, Abelardo Ramos,
Sergio Mendizábal, Laura Mateos, Gunther Dietz,
Juan Ricardo Aparicio, Joanne Rappaport, María Patricia Pérez,
Jenny Pearce, Luis Guillermo Vasco, Charles R. Hale,
Ángela Ixkic Bastian, José Antonio Flores, Lina Rosa Berrío,
María José Araya, Sabine Masson, Virginia Vargas, Hanna Laako,
Mariana Mora, Gilberto Valdés, María Isabel Casas, Retos,
Michal Osterweil, João Pacheco de Oliveira, Dana E. Powell,
Rocío Salcido, Marcio D'Olne Campos, Mónica Gallegos,
Mercedes Olivera, Rodrigo Montoya, Sylvia Marcos,
María Lugones y Walter Mignolo
Presentación de Arturo Escobar
Prólogo de Boaventura de Sousa Santos

Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.* (2018 [2015]). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo III). México, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos.

Primera edición electrónica: enero de 2018

Primera edición impresa: diciembre de 2015

Edición y corrección de estilo: Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal

Revisión de galeras: Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal, Axel Köhler, Héctor Leyva Solano

Diagramación: María Velasco, Hermenegildo Olguín, Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal

Diseño de la portada: Taller Editorial La Casa del Mago

Co-editores primera edición electrónica en 2018:

© Cooperativa Editorial RETOS

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com

<http://www.encuentroredoschiapas.jkopkutik.org/>

Facebook: Retos Nodo Chiapas

Teléfono: +52-967-6749100

Taller Editorial La Casa del Mago

Herrera y Cairo No. 863, Col. Jesús,

C.P. 44200, Guadalajara, Jalisco, México

Correo electrónico: tallereditorialcasadelmago@gmail.com

Teléfono: +51-33-38274863; 38274718

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Estados Unidos 1168, C1101AAX,

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: clacsoinst@clacso.edu.ar

www.clacso.org

Teléfono +54-11-4304 9145 Fax +54-11-4305 0875

Co-editores de la primera edición impresa en 2015: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, Proyecto ALICE, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-GALFISA.

ISBN obra completa 978-987-722-304-0

ISBN edición electrónica 978-987-722-308-8

Impreso y hecho en México

Índice

La obra que camina.....	9
<i>Xochitl Leyva Solano</i>	
Diálogos para continuar nuestras luchas por la justicia social y cognitiva	
Reflexiones colectivas para continuar la construcción de sujetos.....	15
<i>Jorge Alonso, Rafael Sandoval Álvarez, Rocío Salcido Serrano y Mónica Gallegos Ramírez</i>	
El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica.....	57
<i>Walter Mignolo</i>	
Hacia metodologías de la decolonialidad.....	75
<i>María Lugones</i>	
“En sus propios términos”: reflexiones para una epistemología decolonial.....	93
<i>Sylvia Marcos</i>	
Investigar colectivamente para conocer y transformar.....	105
<i>Mercedes Olivera Bustamante</i>	
Cuando la cultura se convierte en política.....	125
<i>Rodrigo Montoya Rojas</i>	
Tradiciones etnográficas y construcción de conocimientos en antropología.....	142
<i>João Pacheco de Oliveira</i>	
Epílogo. Retos del pensar epistémico, ético y político.....	160
<i>Rafael Sandoval Álvarez</i>	
Acerca de los(as) co-autores(as).....	168

La obra que camina

Xochitl Leyva Solano

En el tomo I hemos mencionado cómo en 2008 surgieron las primeras ideas y textos de esta obra colegiada así como la manera en que se fue leyendo en su formato de libro electrónico existente ya para 2011. Pero es, quizás, el tomo III que usted tiene en sus manos donde con mayor claridad se puede ver el sentido dialogal que atraviesa toda la obra, ya que en él escriben una decena de colegas cuyas reflexiones se entretajan con las de varios de los y las autoras de los capítulos que constituyen el tomo I y II.

Se trata de diálogos intergeneracionales, de palabras de nuestras mayores y mayores, quienes fueron invitados a espejarse. Al respecto la antropóloga mexicana Mercedes Olivera afirma en este tomo: “Como bien se me advirtió al invitarme a escribir este comentario, los textos que me tocó leer movieron desde sus raíces la memoria de mi práctica como investigadora feminista. He pasado largas horas sumergida en el proceso de repensar y valorar mis experiencias”. Por su parte, el antropólogo brasileño João Pacheco de Oliveira menciona en este tomo: “En lugar de emprender una presumida síntesis de estos trabajos, me limito a proceder como Shezade y efectuar apenas una nueva narración que deberá juntarse a otra y otras más en una corriente que se despliegue hacia el futuro, congregando autores y lectores, pensadores y etnógrafos, indígenas y no indígenas”.

Podríamos atrevernos a decir que los comentarios que ahora les compartimos siguen la lógica de la cultura andina quechua, la cual, como afirma en este tomo el antropólogo peruano Rodrigo Montoya, “cuando en una asamblea se examina un problema, los miembros de los *ayllus* (grupos de familias, ‘comunidades’) suman elementos que enriquecen la opinión que se cree sería la más adecuada para adoptar una decisión. Están presentes, por supuesto, la polémica y la crítica, pero se sitúan claramente en un segundo plano”. Esta lógica de sumar y enriquecer la cultivamos a propósito como práctica otra que busca contribuir a acabar con las múltiples formas de violencia epistémica ejercidas frecuentemente, por desgracia, en muchos espacios académicos y activistas, hegemónicos y alternativos.

Ahora bien, entre los comentaristas encontrarán voces que nos hablan a título personal pero también voces colectivas, como la de los miembros del Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas. Seminario en el que de 2007 a 2012 participaron regularmente miembros de

agrupaciones del sur de Jalisco, ambientalistas de El Salto y del bosque Nixticuil, indígenas de Mezcala, jóvenes anarcopunks, una red de trabajadoras sexuales, promotores del proyecto editorial Cuadernos de la Resistencia, académicos del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), de la Universidad de Guadalajara y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), así como periodistas de los diarios *La Jornada Jalisco* y *Público*. En 2009, cuatro miembros de dicho seminario estructuraron, con los capítulos que existían entonces, una minuciosa reflexión en la que nos invitan a pensar con detenimiento los alcances y los retos de la práctica de investigación y de la co-producción de conocimiento, problematizando aún más la relación entre sujetos y la concepción misma de la categoría *sujeto* (Alonso *et al.* en este tomo).

Los y las comentaristas de esta obra colegiada nos mueven a terrenos distintos del saber conforme a su propio campo de estudio pero, sobre todo, de acuerdo a su conocimiento situado y encarnado. Argumentan, por ejemplo, por qué se podría decir que el problema del siglo XXI es el de la línea epistémica (Mignolo en este tomo), la importancia y utilidad de la *co-teorización coalicional* sobre y desde el feminismo decolonial (Lugones en este tomo), así como la urgencia de desvelar las raíces epistemológicas de la construcción de conocimientos otros deteniéndonos, por ejemplo, en el principio de *dualidad fluida* y otros dispositivos perceptuales y filosóficos de los mundos indígenas (Marcos en este tomo). También nos invitan a mirar en América Latina las repercusiones epistémicas y ético-políticas que ha tenido el que la cultura se convierta en política (Montoya en este tomo), los límites reales y concretos de nuestros propios compromisos (Olivera en este tomo), a la vez que nos conminan a seguir en el camino de pensar, desde nuestras propias realidades e historias, las prácticas antropológicas de manera plural para escapar –o tratar de escapar– a la presión represora y homogeneizadora de la normatividad disciplinaria (Pacheco de Oliveira en este tomo). Estas palabras se quedan cortas, por ello les invitamos a leer cada comentario para captar en su justa dimensión la textura de lo dicho y lo entretejido.

Es importante señalar que a los comentarios escritos contenidos en este tomo se les debe sumar los oralmente suscritos por mujeres, jóvenes, estudiantes universitarios, activistas, indígenas, no indígenas, profesores e investigadores(as) de diferentes partes de México y del mundo, quienes tuvieron acceso a la versión electrónica de 2011. ¿Cómo pudo suceder algo así? ¿Por qué no seguir el modo y los tiempos convencionales académicos para hacer libros? Creemos que este caminar *sui generis* tiene que ver con que el nodo articulador de esta obra estaba en Chiapas, y no en cualquier

parte de Chiapas sino en medio de las redes de movimientos alter y anti que, inspiradas en el zapatismo, luchan contra el capitalismo, el sistema patriarcal, la colonialidad y el imperialismo.

Por lo anterior, decimos que esta obra colegiada es “La obra que camina”, parafraseando un debate que teníamos antes de 1994 en las revistas *México Indígena* y *Ojarasca*. Entonces hablábamos de “La milpa que camina” y de “La vaca que camina”. Claro, estos dos fenómenos aludían metafóricamente a las varias formas de colonización de la Frontera Sur y, en particular, de la Lacandona. En cambio hoy, cuando decimos “La obra que camina” queremos no sólo referirnos a que ya ha llegado a muchas partes sino también a las prácticas descolonizadoras y despatriarcalizadoras contenidas en estos tres tomos, encarnadas, engendradas desde el Sur, inspiradas tanto en el ejemplo rebelde zapatista como en el de las luchas de mujeres y jóvenes indígenas y de afrodescendientes dadas en diferentes partes de Abya Yala. Otro eje transversal que cruza los tomos y, por ende, también los comentarios.

Ahora bien, la lucha autonómica zapatista, la Escuelita Zapatista, las Universidades de la Tierra (en Chiapas y Oaxaca), el trabajo de educación propia del PEBI-CRIC, el Comité de Historia Guambiana, el Taller de Historia Oral Andina (THOA-Bolivia), la Comunidad de Historia Mapuche, la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH), la Comunidad de Estudios Mayas (en Guatemala), el Programa Democracia y Transformación Global (PDTG-Perú), los Talleres Paradigmas Emancipatorios (Galfisa-Cuba), el Social Movements Working Group (en Chapel Hill-UNC), el Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS), el Creandosaberes, el Seminario Virtual Internacional sobre Género, Redes y Movimientos y tantos más que ya no alcanzo a mencionar, nos movieron a lo largo de estos años a buscar ser más y más consecuentes con nuestras palabras y pensamientos. Por ello, dentro de la Red Transnacional Otros Saberes (Retos), trabajamos la iniciativa de arrancar autogestivamente con estos tres tomos no sólo la colección “Conocimientos y Prácticas Políticas” sino también la Cooperativa Editorial Retos porque, como señala Rafael Sandoval en el Epílogo de este tomo, creemos que “la construcción de lo colectivo en el ámbito del conocimiento [...] significa construcción social de sujetos y no sólo construcción social de conocimiento”.

**Diálogos para continuar nuestras luchas
por la justicia social y cognitiva**

Reflexiones colectivas para continuar la construcción de sujetos

Jorge Alonso, Rafael Sandoval Álvarez,
Rocío Salcido Serrano y Mónica Gallegos Ramírez
(Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas)

Introducción

El presente escrito no es un trabajo de conclusiones, sino de reflexiones, abiertas al debate, a partir de una revisión de los capítulos que en 2009 integraban esta obra colegiada. Este escrito es el fruto de las reflexiones, las discusiones y los consensos que hemos conseguido a partir del estudio de los textos contenidos en el tomo I y II. Se ha tratado de un esfuerzo colectivo realizado en el Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas activo de 2007 a 2012 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Occidente.

Al recibir la invitación para participar en los diálogos que dan como resultado esta obra colegiada, lo primero que hicimos en nuestro seminario fue examinar la propuesta y debatirla como ha sido nuestra costumbre ante todas las iniciativas en las que nos comprometemos. Pasada la etapa de construcción de un consenso de aceptación nos dimos a la tarea de leer con cuidado todos los materiales y realizar una discusión pormenorizada y profunda de cada uno de los capítulos. Acordamos una matriz para examinar los escritos de una manera que nos permitiera emprender una comparación entre los mismos. De esta forma produjimos un cuadro para cada capítulo en el que examinamos las perspectivas epistémicas, éticas y políticas que revelaban cada uno de los escritos. Otro punto que atendimos de manera exhaustiva fue la metodología. En una columna aparte rescatamos las categorías y conceptos utilizados. Finalmente destacamos los sujetos que aparecían en cada escrito y las problemáticas que enfrentaban.

Esta labor fue muy intensa y larga, e implicó muchas sesiones. Después participamos en el Primer Seminario Internacional Conocimientos, Poder y Prácticas Políticas que se realizó por medio de videoconferencias los días 3 y 4 de junio de 2009, en el que se entrelazaron co-autores de la obra colegiada radicados en las ciudades de México, Guadalajara, Jalapa y San Cristóbal de Las Casas. En el seminario intervenimos con nuestros

puntos de vista desde una perspectiva crítica. Después de celebrado ese seminario, seguimos teniendo varias sesiones para culminar con este escrito de comentarios que fue corregido a través de varias revisiones. Hubiéramos querido compartir con los lectores los cuadros elaborados para resaltar tanto los aportes como los faltantes y los problemas de cada escrito, pero la obra de por sí ya es muy extensa y mejor los dejamos en nuestros archivos.

El Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas lo integran investigadores de diversas instituciones de educación superior, periodistas y miembros de varios movimientos sociales del estado de Jalisco, quienes, en un plano de total igualdad, abordan cuestiones teóricas, analizan a los movimientos propios y a otros que les son afines, discuten y llegan a conclusiones que sirven a la práctica de cada uno de los sujetos, colectivos e individuales, que forman parte de él. Algunos de los participantes del seminario son miembros de movimientos indígenas por la autonomía, la preservación de su tierra y sus recursos, miembros de movimientos juveniles y ambientalistas e integrantes de La Otra Campaña zapatista, quienes ensayan formas de vida cotidiana al margen del capital y el Estado.¹ El seminario se propuso como un espacio-tiempo en el cual convergieran reflexiones y luchas a partir de trabajar y problematizar lo que implica pensar desde el sujeto y las necesidades de los colectivos.

Lo anterior ha conducido a los integrantes del seminario a debatir tanto cuestiones epistémico-metodológicas y ético-políticas como la práctica cotidiana. Se han escudriñado los decires y haceres propios desde una postura crítica para integrar el pensar-hacer. Los principales ejes de las discusiones han sido: a) la problemática de la autonomía *versus* el poder estatal y la democracia liberal; b) la problemática de los movimientos sociales frente a los gobiernos de todo tipo; c) la problemática para reconocer las formas de hacer política, el cómo y desde dónde se hace la resistencia y la lucha anticapitalista, y d) la problemática de los análisis de los movimientos sociales desde la perspectiva de los sujetos que los constituyen. En el marco del seminario han sido invitados ponentes nacionales e internacionales para debatir diversas corrientes analíticas y se han hecho foros de discusión pública sobre las formas de despojo capitalista, represión, defensa y solidaridad con las luchas por la autonomía de los de abajo. El seminario es un lugar que permite articular reflexiones, resistencias y luchas.

Este espacio de discusión quiere ser diferente, no es académico ni de coyuntura y tampoco pretende dar línea a los sujetos.² Es un espacio de discusión y análisis de nuestra práctica política, donde participan colectivos que no pierden su propia identidad. El reto ha sido y continúa siendo complicado, pues nos encontramos frente a la crisis del capitalismo, la incertidumbre, el miedo, la angustia, pero también ante la crisis política de las izquierdas. El seminario ha sido importante para reforzar nuestras

subjetividades emergentes, pero limitado en sus alcances ante el tamaño de los retos y de lo que ya está ocurriendo. Estamos conscientes de que todavía no logramos ser consecuentes con la perspectiva epistémico-política de resistencia anticapitalista y construcción de autonomía en tanto elemento fundamental de las nuevas relaciones sociales a las que aspiramos. Con todo, la columna vertebral del seminario ha sido la discusión, el análisis y la problematización, tanto de la práctica como de la teorización de las luchas concretas. En cada una de las sesiones hemos partido de la exposición de cada uno de los colectivos, en la que narran tanto su historia como sus situaciones actuales, dando cuenta con ello de las condiciones vigentes de sus luchas y de las de otros grupos, y de los problemas de la represión. Además de debatir a partir de experiencias y estudios teóricos, se ha hecho el esfuerzo de empezar a construir una teoría alternativa.

Una lectura desde el sujeto humano

Hemos dicho desde dónde hacemos tales reflexiones, ahora expondremos el hilo conductor de estas últimas.³ La categoría *sujeto*, de acuerdo con las distintas tradiciones de pensamiento, tiene diversas implicaciones. Desde una perspectiva gramatical es uno de los elementos básicos de la oración; se refiere al ser sobre el cual el verbo afirma algo; tiene que ver con la función de un sustantivo o pronombre que concuerda con el verbo y responde a la pregunta “¿quién?” Puede haber un sujeto agente y uno paciente, y el término puede abarcar muchas entidades, cuantas permita la construcción de una oración. Filosóficamente se refiere al humano consciente y a cargo de sus actos. En el derecho es la parte obligada en una relación jurídica. En castellano también alude al participio del verbo sujetar y corresponde a toda la gama que implica sujeción: trabazón, atadura, contención, sometimiento, etc. Para avanzar en su dilucidación podríamos contrastarlo con *no sujeto*, que implicaría no estar sujeto a, por lo tanto, estar exento. Todo concepto tiene sus limitaciones y contradicciones.

Nos podríamos remontar a la cátedra de Michel Foucault (2005) dictada en el Colegio de Francia en 1982, donde este autor mostró los procedimientos con los que un *sujeto ético* se constituye en una relación determinada consigo mismo y apuntó a la precariedad del modo de subjetivización moderno. También se preguntó si además de las luchas actuales contra las dominaciones políticas e ideológicas no habría también que enfrentarse a las servidumbres identitarias. Se podría visualizar que el sujeto víctima es el no sujeto, que el no sujeto es la vaciedad subjetiva, y que habría que sustituir al no sujeto por un sujeto definido plenamente sin sujeciones. Hay autores que, tratando de llevar a su límite la filosofía de la subjetividad, apelan al no sujeto. Tratan de trascender al sujeto encerrándolo en la con-

traposición política de amigo-enemigo. Alberto Moreiras (2006) plantea que el no sujeto no es un extraño, ni un enemigo, ni siquiera un amigo, sino un no amigo absoluto, una forma misteriosa e inquietante de presencia política, e indaga el otro lado de la pertenencia. Existen intentos de desmarcarse de la tradición cartesiana y hegeliana del sujeto trascendental filosófico. En ellos se acusa al sujeto tradicional de aporético y se busca un sujeto “pos-sujeto”, que no es un fundamento sino un resultado. Se rechaza la visión del sujeto heroico y se trata de pensar al no sujeto pos-sujeto y lo incesante del fin del sujeto en toda experiencia (*ibid.*). En todo este esfuerzo no dejan de estar presentes las herencias posestructuralistas y posmodernistas.

No obstante, también se presentan tendencias que rechazan el sujeto puro de conocimiento con carácter universal abstracto y deshumanizado, y que tratan de hallar otra comprensión de la subjetividad temporalizada e historizada en su devenir y contingencia. Otros autores rebaten la visión del no sujeto porque implica la negación del otro como sujeto legítimo (León y Zemelman 1997). Queremos aclarar que nuestra perspectiva del sujeto no tiene que ver con un sujeto trascendental, abstracto, con pre-determinación histórica ni con visiones heroicas, sino con los sujetos concretos que se desenvuelven en su vida cotidiana. Somos conscientes de que las visiones posestructuralistas tienden a minimizar y a desconocer a los sujetos. Sabemos que el mercado es una abstracción y que no hay mercado sino mercaderes de todos los tamaños e influencias. Y esto también sucede con las demás abstracciones. El no sujeto es una forma rebuscada de negar a los sujetos actuantes. Y tenemos presente que en las bifurcaciones, si no hubiera sujetos que lucharan por alternativas, habría sólo fuerzas por encima de las acciones de los hombres concretos.

Nosotros recurrimos a la noción de sujeto como aquel que actúa y produce algo. No obstante, nos distanciamos de la conceptualización del *sujeto histórico* de la transformación (una élite social, una clase social o una institución capaz de cambiar radicalmente la realidad). No utilizamos esta noción en la vertiente del *sujeto sujetado* (en relación con la condición de sujeción a derechos, tradiciones, valores, ideologías...) al grado de entorpecer la capacidad de acción e inmovilizar al sujeto. Por el contrario, cuando hablamos de sujeto nos referimos a individuos, colectivos y/o movimientos en tanto articulación entre lo individual, lo colectivo y lo social, que es lo que configura a un sujeto (social, sujeto de estudio) a partir de los ajustes entre las determinaciones y las potencialidades de quienes integran una determinada configuración. A su vez, refiere al conjunto de relaciones que encarnan en el sentido de lo histórico y de la conciencia política, y que hacen uso de los elementos de que disponen (saberes, conocimiento, experiencias, convergencias, etc.) de manera más o menos consciente e in-

consciente para dar lugar a la acción social y política con pretensiones de cambio en las relaciones sociales o la construcción de nuevas relaciones.

Somos conscientes de que algunos autores de la obra que comentamos quisieran liberarse de categorías como la de sujeto por sus diversas acepciones y posibles confusiones. En los capítulos de esta obra existe un diálogo y una acción interna que va desde un acompañamiento hasta una compenetración de las partes en la difícil construcción de un nosotros. Hay tensiones entre las prácticas académicas y los sujetos que se suelen estudiar. Los autores de diversos capítulos cuestionan también los modelos teóricos acostumbrados y todas las conceptualizaciones, tanto las viejas como las que se van acuñando en el nuevo proceso. Fragan diversas convergencias que producen algo novedoso integrado. Los conceptos se problematizan y se calibran críticamente. La cuestión es cómo reconocerse en la diversidad que busca hacer un plural nosotros. Existen experiencias de producción de muchas traducciones no unidireccionales, sino desarrolladas en todos los sentidos. Los sujetos que provienen de la academia no quieren ser simples acompañantes de los sujetos invitados a participar activamente en la investigación, pues esto implicaría que se colocaran en otro nivel; ambos tratan de caminar juntos. Tampoco hay una traducción unidireccional de los de la academia a los incorporados. Hay una traducción en ambos sentidos. Como estos esfuerzos no conjuran las contradicciones ni las tensiones, hay intentos por tratar de dar cuenta de éstas.

Tanto los autores de la obra como nosotros que los comentamos coincidimos en dejar de lado la utilización de la categoría de sujeto si se reduce a la práctica de señalar sin nombre a alguien, cuando se le reduce a algo indeterminado y genérico. Concordamos en que no debe utilizarse cuando se le entiende como alienación o cosificación; pero consideramos que si es posible apreciar que hay conglomerados de sujetos convergentes, puede mitigarse el rechazo a esta conceptualización.

Una alternativa podría ser que buscáramos un nuevo concepto. En las discusiones con los autores, algunos han indicado que sería mejor quedarnos con el concepto de *ser humano*. No obstante, esto no solucionaría el problema pues si bien el ser humano concordaría con el sujeto activo en cuanto a un ser con capacidad de pensar y decidir, se dejaría de lado el énfasis de la actuación, dado que un ser humano en estado de coma, por ejemplo, no deja de ser humano, pero ya no puede actuar. Otro problema con el término de ser humano, tiene que ver con toda una carga antropocéntrica que ha dejado de lado las relaciones de los hombres con la naturaleza a la que se ha conculcado.

Otra búsqueda apuntaría al concepto de *persona*.⁴ Una definición complexiva de la persona apuntaría a un ser racional y psíquico, con identidad propia, con reconocimiento de sus necesidades, exigencias y obliga-

ciones para satisfacerlas en lo colectivo. Hace siglos Boecio (1999) había enfatizado que la persona era sustancia individual de naturaleza racional. Se trata no de una parte, sino de una totalidad en sí, indivisible. Hegel (1978) destacó el respeto que suscita la persona. Ésta implica una realidad íntima (Fromm 1975). Se trata de un ser libre, social, con dignidad intrínseca, por medio del cual se entra en relación con el mundo (Jung 2008). Todo ser humano es persona (Goldmann 1975). Desde estos puntos de vista se podrían superar las reticencias que suscita el término sujeto. No obstante, no hay que perder de vista que persona también es susceptible de una generalidad que hace desaparecer el nombre, por ejemplo, cuando se dice “te busca una persona”.

Ahora bien, desde su uso gramatical compartiría mucho del sujeto en cuanto tiene que ver con el verbo o el pronombre, pues señala al ejecutor de la acción verbal. No obstante, mientras que el sujeto enfatiza quién ejecuta la acción, la persona gramatical resalta lo relativo al habla. La primera persona es la que habla, la segunda es la destinataria del mensaje y la tercera de la que se habla. Lo importante, en cualquier opción (persona o sujeto), es que se evite un uso indeterminado y que se trate de personificar a los actuantes, a los hablantes y a cuantos tengan diversas experiencias. En ambos casos existe también la distinción entre sujeto y persona individual, y entre sujetos y personas colectivas que constituyen un nosotros.

Una posible salida sería recordar el potencial analítico de los conceptos y no reducirse a su reificación. Estamos de acuerdo en que debemos evitar cosificarnos y etiquetarnos. Un avance sería que evitáramos cosificarnos y que tratáramos de personificarnos y respetarnos. Evidentemente, una cosa es el sujeto como categoría y otra la realidad subjetiva e intersubjetiva. Queremos subrayar el reto de la construcción de nuevos sujetos. Una importante precisión se refiere a que se trata de sujetos en perspectiva liberadora. Hay una dinámica que parte del individuo, pasa por el sujeto que se personifica y construye un nosotros no cosificado, sino personificado en la dignidad. Lo importante es cómo podemos vernos en un plano de equidad y respeto a partir del reconocimiento –como dice Amartya Sen (2007)– de que somos diversamente diferentes. Nuestro énfasis en la utilización del concepto de sujeto es el de ese sujeto humano en perspectiva liberadora.⁵

Un acercamiento a nuevas búsquedas en la investigación

En los textos de esta obra unos capítulos destacan la *investigación participativa*, otros resaltan la *investigación militante*, algunos se inscriben en la *etnografía multisituada*, otros más ensayan la *investigación de co-labor* o realizan una *investigación crítica dialógica*, y no pocos precisan que optan por la *investigación descolonizada activista*. En las discusiones acerca de la desco-

lonización de las ciencias sociales, ejercicio específico de reflexión sobre la práctica política y la producción de conocimiento, lo que encontramos es un conjunto de esfuerzos de investigadoras e investigadores que apuestan a la apropiación de la materia de trabajo y la construcción de instrumentos de conocimiento de acuerdo con criterios propios, al mismo tiempo que a un proceso de desaprendizaje metodológico con el interés de generar un conocimiento que reactive el sentido crítico del quehacer investigativo. Se intenta integrar la reflexión sobre la producción de conocimiento y las prácticas políticas en los movimientos sociales –entre los que predominan diversos sujetos indígenas– y de mujeres desde las experiencias de realización de estudios y análisis originales.

Apreciamos que en estos emprendimientos se establezca una búsqueda haciendo uso de recursos etnográficos para producir estudios sistemáticos acerca de varias actividades humanas. Partiendo de la observación directa se genera información sobre lo que hace y cómo lo hace un determinado sujeto o un conjunto de sujetos. Se antagoniza con la visión tradicional de una antropología académica, especializada y mercantilizada, que ha sido una forma de producir conocimiento excluyente y elitista. La organización del trabajo de investigación actúa también sobre los procedimientos del mismo porque el ambiente de producción y el proceso productivo de los conocimientos condicionan los temas a estudiar, los medios en los que se realiza la investigación, así como los procedimientos de análisis y el producto mismo de la indagación.

El conjunto de los textos de esta obra realiza un balance y una aguda crítica de ciertas formas hegemónicas de abordar la investigación. Se profundiza en aspectos como las condiciones de producción-proceso productivo, la objetividad-validez del conocimiento producido, la ética y la subjetividad en la práctica de investigación, la orientación-percepción del espacio de estudio y las relaciones conocimiento-poder-prácticas políticas de y en las antropologías. Las autoras y los autores de los diversos capítulos practican una investigación socialmente comprometida y hacen importantes aportes a la necesaria reconfiguración de la actividad antropológica con la propuesta de marcos teóricos que, desde su perspectiva, habrán de responder frente a la actual situación humana (el modo de producción económico con su estrategia neoliberal), así como ante la historia y los objetivos de la antropología. Se sitúan con un punto de vista desde el *Sur*, no en el falso sentido geográfico sino entendido como uno de los co-autores de esta obra lo señala, como prácticas y experiencias antropológicas desde abajo.

El posicionamiento de estos antropólogos y activistas sociales respecto del estado de la antropología empieza por reconocer que ésta es una elaboración de la civilización europea, a la cual se le dio un fuerte impulso o “proceso de difusión”, y que al llegar al continente americano gestó

distintas antropologías, cuyo desarrollo ha sido diverso. Dicha expansión antropológica pudo ser por imposición e imitación, o transformación e integración de lo recibido, y también por la definitiva modificación y sustitución de quienes la reciben o son sujetos de estudio. Sin embargo, quienes escriben los capítulos de esta obra sostienen y apuestan a que el análisis, el reconocimiento y el impulso propio, tanto de los investigadores como de los luchadores sociales, podrían generar una perspectiva renovadora en la antropología en el nivel mundial “desde el Sur”, desde los movimientos sociales y los sujetos subalternos.

En el marco de las preocupaciones institucionales, la objetividad y la verificación de los conocimientos se convierten en un problema cuando se les contraponen como principios de validación. En esta obra se avanza al responder a las exigencias manifiestas por los miembros de los movimientos sociales, expresadas en cuestiones como asumir un compromiso con los propósitos emancipatorios y de justicia social al incorporar al proceso de investigación a algunas de las personas involucradas en las organizaciones sociales y al generar conocimientos útiles para las comunidades y las luchas sociales y políticas. El avance es más sustancial cuando se enfatiza que la agenda de investigación y los objetivos de ésta han de ser producto del diálogo entre las partes involucradas.

Algunos de los textos sostienen que la objetividad y la verificación de los conocimientos es posible, en principio, al asumir que la práctica investigativa es eminentemente intersubjetiva, pues como sujetos se aborda un proceso de estudio, análisis y conocimiento acerca de otros sujetos, respecto de quienes se pretende obtener una versión objetiva de su situación. La verificación es, entonces, una operación que se lleva a cabo mediante una práctica subjetiva porque sólo se pueden evaluar los resultados del trabajo de investigación por parte de los otros (los sujetos estudiados). Más allá de la disyuntiva estructural o de la regularidad y la estrategia-creatividad del actor colectivo, y con miras a ampliar las posibilidades de una *investigación colaborativa*, se busca un saber negociado con tendencia al entendimiento y la puesta en relación de los distintos intereses.

Una posibilidad de participar en el debate sobre la práctica de la investigación y la producción de conocimiento parte de la problematización de la relación entre sujetos que investigan y sujetos que son investigados, lo que implica una deconstrucción del discurso que los investigadores elaboran sobre su trabajo y las diferencias en la forma de hacerlo.⁶ En este caso, nos encontramos con reflexiones que abordan las tensiones que surgen al optar por un proceso de investigación donde se involucran tanto académicos como personas integrantes de organizaciones en lucha, y se apuesta por una co-producción de conocimiento desde una posición situada.

Las líneas desde las cuales se configuran diversas investigaciones de participación y de colaboración son la cuestión epistémica y ético-política de la convergencia de académicos y activistas para investigar, en alianza o colaboración con movimientos sociales, dentro de la perspectiva de la consecución tanto de los derechos y de la justicia social como del fortalecimiento de las luchas sociales. Se pretende construir una visión desde dentro en la producción de conocimiento y contribuir a la desontologización y pluralización de la investigación para desafiar los regímenes de verdad y hacer un aporte práctico-teórico en la búsqueda de nuevas formas de vida, en la producción de subjetividades críticas y en la toma de conciencia de las relaciones históricas de hegemonía y subalternización.

En el conjunto de textos que componen esta obra está presente el propósito de potenciar reivindicaciones a partir de dar a la práctica de investigación ciertas características, tales como la elaboración conjunta de la agenda de investigación; el desplazamiento del control de la investigación a partir de la intersubjetividad; el intercambio de saberes y el reconocimiento de los distintos ritmos de los sujetos; responder a las exigencias formuladas por los sujetos indagados y reconocer las condiciones específicas desde las cuales se produce conocimiento. Pero no sólo lo anterior, además hay que lograr que la guía de la investigación sea el proceso, el contexto, la referencia o el punto de vista local. Hay que situar la articulación crítica de los aportes de la ciencia y del saber popular para no reproducir la escisión entre conocer y transformar. Se tienen que diseñar los objetivos de la investigación retomando las necesidades y los mandatos de las organizaciones y las comunidades.

A la par del reconocimiento explícito de esta forma de producir conocimiento, en los textos es patente el convencimiento de que debe seguirse con la elaboración conjunta de la agenda de investigación, pues eso vuelve relevante para los movimientos y sus actores el conocimiento creado. Se valora un proceso de conocimiento articulado con la experiencia militante y activista, pues así puede forjarse ese vínculo ético que emerge del diálogo entre análisis crítico y compromiso político. Esto se traduce en una investigación realizada e interpretada de manera conjunta por investigadores, activistas y militantes. Así se integran las distintas posiciones como sujeto, ya que éstas marcan identidades y permiten ubicar las limitaciones de nuestros conocimientos.

De lo anterior deriva la necesidad de acotar la percepción que de sí tienen los investigadores. Es un gran logro el cuestionamiento de la concepción hegemónica del quehacer antropológico, aunque haya poco acuerdo sobre los pasos concretos para revertirla. Habría que ver si los integrantes de los movimientos son incorporados como simples aprendices o tomados en cuenta en algunos casos como acompañantes y en otros

como parte del sujeto estudiado. Una pista importante es que hay investigaciones en que aquellos que las realizan se colocan como generadores de vehículos conceptuales que vinculan los corpus teóricos heredados y las contribuciones de los interlocutores como un recurso para la descolonización de las epistemes.

Otros aspectos relevantes tienen que ver con el esfuerzo de asumir responsabilidades respecto de la liberación, comprometerse en lo político con un sentido emancipatorio, potenciar experiencias de articulación política y de construcción civilizatoria alternativa. En el caso de quienes investigan, situarse no sólo es reconocer el condicionamiento que la propia subjetividad juega en la elección y el planteamiento del problema a investigar, también significa formular de manera explícita los puntos de las alianzas con los grupos organizados con los que se alinean.

Un elemento a destacar también es el rechazo a la idea de un sujeto colectivo preexistente, al estilo de un sujeto histórico según un cierto marxismo. Aquí se enfrentan por los menos dos procesos reflexivos distintos. Existe un encuentro tenso, propiciado por un quehacer cotidiano, entre métodos contrastantes y la actividad metacotidiana de quienes investigan. En las participaciones y colaboraciones subyace la potencialidad de las agendas locales al unirlas con la co-teorización. Es loable la autocritica que resalta las tensiones y contradicciones surgidas de las relaciones de poder entre investigador e investigado, entre el análisis crítico y el compromiso ético-político.

Mostrar brechas e intersticios de ruptura, comprender desde los intersticios y las interrelaciones de la práctica política, es una de las mediaciones subrayadas, así como mostrar diferentes horizontes por medio de la co-producción, co-teorización, co-autoría, para acercar mundos de sentido interesados en lo mismo, lograr acciones para la reformulación, la transformación de la realidad, donde cada argumento sea expresión de una ética mínima vinculante entre investigadores e investigados.

Algunos cruces y coincidencias

Hay que profundizar en lo distintivo del tipo de antropología planteada como un todo integrado haciendo una separación de las dimensiones implicadas en el conocimiento (separación que, por cierto, no está presente en la forma de construir el conocimiento). Quisiéramos destacar las dimensiones epistemológicas, ético-políticas, metodológicas, las principales categorías y conceptos de pensamiento, el sujeto y su problemática.

De esta forma, es posible encontrar en diversos capítulos importantes coincidencias en el aspecto epistémico, pese a énfasis diversos. Hay un agudo cuestionamiento a la supuesta *neutralidad*. Los estudios se realizan

a partir del establecimiento de vínculos políticos entre los investigadores y los sujetos de estudio y enfrentan al régimen de verdad establecido. Critican el eurocentrismo, el saber colonizador, el patriarcado, el racismo, el colonialismo interno. Buscan un conocimiento no por copias de formas imperantes sino por el aprendizaje de otras formas de hacer política. La manera como entienden aquello contra lo que se lucha impacta en las formas de luchar. Mantienen el propósito de trascender las apariencias. Exhortan a tener cuidado de dar cuenta del colonialismo interno que se cuela en el discurso teórico que se pretende otro.

Los trabajos presentados recuperan paradigmas y epistemologías propias de los pueblos indígenas. Parten del compromiso de hacer una investigación al lado de y no sobre los grupos, más bien una investigación de co-labor. Quieren una investigación situada que reconozca sus propios límites y en la que interactúen en igualdad tanto los investigadores académicos como los sujetos investigados. Así, estos últimos se liberan de esa situación pasiva para convertirse en investigadores activos. Desde la vida cotidiana integran el conocimiento académico y el conocimiento popular en nuevas epistemologías. Producen comprensiones propias teniendo en cuenta desde dónde se investiga y resaltando el horizonte de los sujetos. Pretenden una dinámica de intersubjetividad dialógica. Exploran el potencial del diálogo entre saberes. Propician un diálogo epistemológico intercultural contextualizado. Valoran y respetan los diferentes saberes y formas de comunicación. Detectan cómo las posicionalidades de clase, género y etnia influyen en la manera como se completa e interpreta la información. En estas investigaciones se conjuga colaboración con co-teorización. Hacen una traducción de ida y vuelta compleja y una fusión de horizontes. Se posicionan en una epistemología intersticial y en una epistemología de lo pequeño. Buscan enfoques epistémicos alternos para romper la dicotomía sujeto-objeto. Intentan hacer un reconocimiento de las epistemologías otras. Construyen conocimientos a partir de las formas reveladoras de los sueños. Encuentran una investigación no sólo socialmente útil sino que contribuya a dinámicas emancipatorias.

Por otro lado, en relación con lo ético-político, el problema es que desde la práctica, y no sólo desde la reflexión abstracta, estos estudios se proponen descolonizar la academia. Se esfuerzan por no caer en simulaciones. Llamam la atención sobre el hecho de que en las narrativas del presente se condensan las visiones de los vencedores de diferentes tiempos y se cuestionan sobre la aparente continuidad histórica. La suya es una opción decolonial. Intentan no sólo devolver los resultados de la investigación a la comunidad y a las organizaciones, sino que se establezca un profundo intercambio real. Por ello, cuando plantean una *investigación activista comprometida* buscan detectar no sólo las especificidades, sino también las

relaciones asimétricas que se presentan. Llamen la atención sobre el hecho de que el compromiso no implica mimetizaciones ni pérdida de identificaciones. Pretenden acercarse más a otros modos de conocer-ser-hacer. Tienen conciencia de que las palabras sin acción se tornan vacías.

Muchos de los estudios aquí presentados se vuelven hacia las raíces propias. Reconocen ese saber que respeta la naturaleza como un territorio. Apelan al respeto de los conocimientos de las comunidades y los pueblos que tienen sus maneras de transmitir y compartir sus saberes. Van más allá del multiculturalismo neoliberal. Recorren caminos de intercambio y comunión. Buscan colectivos democráticos donde se vinculen nuevos saberes con la elaboración de nuevas estrategias políticas. Lo subjetivo cobra prioridad política y ética. Los participantes en estos estudios dialogan para producir un conocimiento de veras participativo. El compromiso lo reflejan en los temas de investigación elegidos. Están comprometidos con que se ejerza un control colectivo de toda la investigación. Andan tras un conocimiento que viene de abajo. En ellos se vislumbra esa *insurrección de saberes subyugados* que brota desde la resistencia a la dominación y desde la autonomía. Consiguen hacer ver que los patrones insurreccionales nacen con más facilidad donde las presiones del capital y del Estado no son tan fuertes. Resaltan las formas de organización de la vida social en el ámbito de lo comunal. Procuran combinar saberes con sentires, sin ocultar la significación de la sexualidad. Dada la reflexividad de los sujetos, estos trabajos se comprometen con una ética vinculante e intersubjetiva para contribuir a hacer otro mundo. Están convencidos de que hay que hacer un intercambio de formas de conocimiento para construir una nueva praxis social, desde una perspectiva emancipatoria.

También nos encontramos con un proceso de desaprendizaje metodológico, pues estos estudios realizan una investigación no extractiva sino interactiva, activista, co-participativa, dialógica, crítica y libertaria. Tratan de ver las diversas opresiones no desarticuladas sino entrelazadas. Se han propuesto reconocer los silenciamientos y las invisibilizaciones. Critican las prácticas de los conocimientos dominantes y sus repercusiones políticas y teóricas. Construyen una investigación en continuo diálogo para hacerla realmente colaborativa. Se esfuerzan por lograr una colaboración integral, trascendiendo la contraposición objetivo-subjetivo, una colaboración consciente en todos los pasos de las descripciones, los análisis y las teorizaciones. Anhelan una investigación del Sur y desde el Sur, y no perder la dimensión utópica de la investigación comprometida.

Estas investigaciones van develando continuamente desde dónde se producen. Conforman equipos de investigación que generan acompañamiento y una relación intra e intercultural. Dan cuenta de cómo trabajan los mediadores interculturales. Las interacciones tienen que contemplar todas

las formas de identidad y de diferencia de manera que se garantice el reconocimiento de las diferencias y se resalte la perspectiva geopolítica para poder pensar en éstas. Hay muchos estudios que se sitúan en una perspectiva de género. La gran mayoría de los textos sistematizan los diálogos y descentran lo cooperativo en el ejercicio del entendimiento intersubjetivo. Teorizan las prácticas concretas y detectan las condiciones de posibilidad de este cometido. De la investigación y acción comprometida surgen teorizaciones experimentales. En los textos se ensayan metodologías desde la opresión para descubrir formas de agencia y conciencia que puedan crear modos efectivos de resistencia. Las investigaciones encuentran formas de desafío a los poderes. Hacen visible el sobrecruzamiento de opresiones. Hay una producción y circulación de saberes múltiples. Se establece un diálogo entre saberes autonómicos. Los participantes promueven la horizontalidad. Reconocen los contenidos que se manifiestan en los silencios. Reivindican la posibilidad de que los procesos de conocimiento partan de lo colectivo. Inciden en la vida cotidiana. Se desarrollan prácticas de conocimiento insurreccionales basadas en la territorialización y la autonomía.

En cuanto a lo categorial, cada escrito privilegia los conceptos que más le sirven para sus preguntas. Pero hay categorías que se comparten, como lo dialógico, la co-labor, la investigación cooperativa, la epistemología de la variabilidad, la otra teoría, la otra política, la tensión sujeto-objeto, los sujetos híbridos, la agencia humana, la justicia energética, la identidad, la diferencia, la desigualdad, la interculturalidad, en-red-arse, la transformación de la otredad en proyecto propio, la ubicuidad de la vida cotidiana, la transversalidad de la competencia intercultural, la investigación activista, lo interactoral, las visiones no opresoras sino emancipadoras, el saber preguntando, el reconocimiento del contexto social desde donde se construye el conocimiento, la insurrección de saberes, las comunidades de aprendizaje, la reflexividad y lo doblemente reflexivo, la diversidad cultural, la crítica poscolonial, la globalización contrahegemónica, los discursos y las formas diversas de una gran variedad de expresiones, incluida la estética, la ecología de saberes, la multiplicidad de usos sobre saberes contruidos, las intervenciones convergentes y la cartografía epistemológica para una agenda emancipadora. Se destacan los conocimientos y los saberes de las naciones originarias, el papel del territorio, los ecosistemas, las voces subalternas, las autonomías, los saberes feministas, las identidades, las construcciones simbólicas, los diálogos entre saberes. Se devela la dialéctica entre corazón y co-razón (ese poner los corazones como razón de ser) y la importancia de los sueños.

Asimismo, en los escritos hay una gran variedad de sujetos en co-labor. Hay redes neozapatistas, bases de apoyo civiles en comunidades zapatistas, la nación mapuche, hablantes de lenguas indígenas, pueblos

indígenas, colectivos de mujeres indígenas y no indígenas, grupos juveniles indígenas, indígenas productores de videografía, co-autores de audiolibros, red de artistas y comunicadores, alumnos en interculturalización educativa, mediadores interculturales, maestros, grupos que hacen política no gubernamental en la ciudad, movimiento antiglobalización, movimientos alternativos, red de antropólogos del mundo, investigadores militantes, relaciones de género y de generación, feminismos latinoamericanos, etc. Hay textos que llaman la atención sobre sujetos que viven el olvido como un acto fallido que causa la vivencia de lo reprimido y que se manifiesta en un silencio estratégico. Muchas investigaciones profundizan en las implicaciones de la subjetividad y de la intersubjetividad.

Distinción de énfasis

Hemos visto los cruces y las concordancias entre los capítulos de este libro. Habría que distinguir otros énfasis destacados en algunos de ellos, los cuales están relacionados con las dificultades surgidas en estas investigaciones de nuevo cuño, en el sentido de las implicaciones epistémico-metodológicas, el surgimiento de la colaboración y su ubicación espacio-temporal, el cuestionamiento a las hegemonías y las relaciones de poder entre antropólogos y a partir de la producción de conocimiento, así como las formas de situarse en lo epistémico como orientación espacial y la dificultad de abordar de manera articulada una pluralidad de sujetos, significaciones y problemáticas.

Uno de los capítulos da cuenta de un colectivo de investigación que se plantea la pertinencia de cuestionar “las investigaciones desde la academia, los proyectos de investigación que responden a intereses teóricos y prácticos que poco o nada coinciden con los de los pueblos originarios”. Reivindica la necesidad de “desprenderse de categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber”, de manera que en su investigación varios antropólogos y artistas (músicos, pintores, etc.) utilizan conceptos ejes como los de “*desnudarse*, las *raíces*, la importancia de los *sueños*, el *puente* y el *péndulo* como juegos conceptuales de la interculturalidad, el *corazón* y la *co-razón*”, en un proceso de co-producción de conocimiento.

En esa investigación se plantea atender sus diferentes trayectorias y quehaceres, “profundizar como grupo en nuestras diferentes trayectorias [...] mostrar la diversidad de nuestras historias y obras, sus formas y contenidos”. La intención es que se reconozcan las diferentes formas de creatividad y de expresión desde las cuales puede darse la reflexión que les permita generar un “tipo de metaproducto capaz de dar cabida a nuestras reflexiones individuales y colectivas”. Los participantes en esa investigación tienen como principal objetivo “respetar los diferentes saberes, conocimientos [...] plasmar un cuerpo de conocimientos individuales y

colectivos [...] [que se transforma en] una herramienta y un medio, no un fin en sí mismo, para seguir fortaleciendo nuestros trabajos y nuestros pueblos, organizaciones, colectivos, grupos y comunidades”.

Esto nos parece que constituye una perspectiva epistémica, ética y política en la producción del conocimiento que parte de la reflexividad del propio sujeto de la práctica investigativa. El sujeto que investiga muestra el despliegue de la potencialidad al nombrar y conceptuar al margen de las formas de colonialidad del saber y del discurso teórico liberal, manifestándose a través de otro lenguaje que resulta de la práctica creadora y política, en perspectiva de autonomía.

Los literatos y los artistas que forman parte de esta original práctica investigativa reivindican la imaginación y la fantasía que le otorgan a la voluntad del sujeto la capacidad de un hacer creativo. En su trabajo utilizan un lenguaje que integra la palabra escrita, la palabra hablada, imágenes fijas, todo de manera paralela. Confrontan las asimetrías en cada paso de la práctica investigativa, con diálogos entre unos y otros y entre todos. A esto el autor de ese capítulo le llama: “estados de oposición latente”, identificando así el contexto del movimiento cultural y político al que pertenecen todos los involucrados en el proyecto de investigación; es decir, los investigadores son parte del sujeto social investigado que se somete a un proceso de autorreflexividad, en el que reconocen los riesgos de la autocomplacencia del prestigio que les puede dar el plantearse este tipo de práctica investigativa entre aquellos que reivindican, por ejemplo, la perspectiva epistémico-metodológica decolonial o subalterna. Como antídoto, en cambio, el autor asume la convicción y la satisfacción del trabajo así como la búsqueda de un “caminar colectivamente hacia la decolonialidad con beneficios mutuos”, en un proceso donde, además, se reconoce el “traslape consciente y deliberado de nuestras distintas intencionalidades”.

Es importante recalcar que el conocimiento comienza con el planteamiento de los problemas. Así, el autor del capítulo afirma que “no hay conocimiento sin problemas” y reivindica que “la necesidad y la capacidad de construir teorías depende de los contextos prácticos que nos estimulan a reflexionar y dar respuestas o soluciones a problemas que percibimos como tales en nuestra vida”. A su vez, reconoce que “la vida social está basada en nuestros saberes prácticos que no necesariamente tenemos presentes en forma discursiva”.

En esta investigación aparece la necesidad de construir temas sobre la realidad, entendida como la realidad producida por los propios sujetos, que tienen la necesidad de pensarla y que reconocen que la innovación teórica deviene de la práctica política, de manera que la relación entre práctica e innovación teórica constituye el espacio privilegiado para el ejercicio de la investigación descolonizada.

No todo es tan nítido. Aunque en algunos textos todavía es posible detectar algunas formulaciones que apuntarían hacia una pretensión de liberar o empoderar a los grupos de estudio, esto no es lo común. Lo anterior implicaría una visión de que desde (a)fuera viene el empoderamiento, lo cual conlleva una subestimación del sujeto en su capacidad autoemanipatoria. El hecho de que haya en algunas partes de unos pocos textos estos residuos aconsejaría discutir con mucho esmero esas visiones, pues implican problemas, incluso si es el sujeto de estudio el que establece la agenda de investigación para el investigador externo. Ahora bien, como alternativa se plantea desplegar una participación comprometida en la que se realicen autodiagnósticos y cualquier otra actividad que contribuya al autoconocimiento y la autorreflexión. Con todo, hay algunos planteamientos en los que el investigador podría situarse como externo, aunque comprometido.

Lo importante es que en muchos textos se exhorta a reconocer las relaciones asimétricas y dialécticas que existen en diferentes niveles de la colaboración. Emergería así cierta connotación del investigador como persona y de los sujetos como investigados, a los que se concedería la diferencia de un conocimiento hegemónico y contrahegemónico, respectivamente. Se exigiría ubicar el carácter situacional e intencional de los diferentes conocimientos, de manera que se mostraran dos procesos reflexivos que se encuentran interactuando en una “doble hermenéutica”. De esta forma se podría generar una relación intersubjetiva y dialéctica en el contexto de una etnografía doblemente reflexiva, en la que, además, se produciría un continuo y recíproco proceso de crítica y autocrítica entre los dos polos de la colaboración. Consideramos que convendría debatir todavía más sobre lo que podríamos señalar como el problema de la investigación, el cual, como despliegue de su hacer, tendría que convertirse en un problema propiamente de reflexión, análisis y crítica. No hay que olvidar que el investigar siempre se despliega en el contexto del hacer de otros sujetos, quienes muchas veces son los que, a través de instituciones y/o conflictos de clase, por mencionar sólo un ejemplo, impactan en la forma en que se da el proceso de investigación.

Hay críticas que precisan que en la producción de conocimiento la investigación como tal pierde su lugar de centralidad y que otras actividades y espacios toman prioridad, como los encuentros, los talleres, los procesos de formación, la sistematización de las experiencias, los diálogos y los debates formales e informales. Así, la descolonización de la academia pasa por la aceptación plena del conocimiento producido en espacios “otros”. También se hace ver cómo el proceso de colaboración no sucede en el momento de la investigación, sino en la participación en esos espacios otros, cuando hay interlocución con los sujetos y no por o sobre ellos.

De esta forma, se descentra el conocimiento autorizado y sus representantes se re-sitúan como aprendices.

El conocimiento, al ponerse en el centro del debate sobre la capacidad de reflexionar las experiencias vividas, se orienta a la acción y se hace socialmente productivo. Se trata de lograr un trabajo conjunto entre enfoques epistémicos convencionales y alternos en la perspectiva de la emancipación social, de manera tal que a través del conocimiento co-producido también se pueda autocriticar lo que persista de colonización. En esa dinámica, se pueden crear teorías emergentes desde abajo y desde adentro que fusionen horizontes vitales y significativos. Se subraya que debe haber una constante autocrítica durante el proceso de trabajo para que la manera de conocer se articule con el hacer, y el sujeto investigador se comprometa y responsabilice ética y políticamente.

Es destacable que algunos autores se planteen subvertir desde la práctica las relaciones de poder en y entre las antropologías y los antropólogos; que intenten cuestionar hegemonías de modelos antropológicos y, al mismo tiempo, reconocer las singularidades locales entendidas como reivindicación de la práctica concreta y de las relaciones que generan su hacer y su decir, que es desde donde se despliegan las genealogías de esas diferentes antropologías. A partir de la perspectiva de la práctica concreta y de las necesidades particulares, estas antropologías diferentes se proponen producir una ruptura con las fronteras disciplinares. Así, existe la reivindicación de prescindir de un objeto, un método y un conjunto de teorías para configurar una perspectiva analítica de las múltiples prácticas de las antropologías. Se busca desarrollar formas no disciplinares de conocimiento.

Muchos textos cuestionan, desde un ser-en-red a partir del cual se interpreta e interviene, las formas de correlación de las fuerzas hegemónicas. Se proponen fraguar dicha red como una fusión de carácter procesual de contenidos, objetivos y métodos, en la que se reivindican las licencias del *copyleft* o el *creative commons* para la autoría colectiva. Cuestionan la burocracia académica y reivindican el conocimiento desde la utopía para una lectura compleja de la realidad que nos acerque a otros modos de conocer-hacer, como el arte, a otras epistemes y a otros sujetos.

La mayoría de los capítulos presentan procesos que logran no caer en absolutizaciones simplificantes. Así, muchos de ellos llaman la atención sobre el hecho de que no por estar en el Sur se ve y actúa desde la perspectiva del Sur. Problematizan, de esta manera, la comprensión que da una ubicación en el espacio físico geográfico. Hay ejemplificaciones retadoras, como las visiones de niños e indígenas cuyo contexto físico-geográfico es el de su entorno, de manera que sus elementos naturales son los condicionantes de la relación tiempo-espacio que determina la mirada-perspectiva.

A partir de esto, cuestionan que, independientemente del lugar físico-geográfico desde donde se sitúe el sujeto, en la perspectiva adoptada por éste también hay un condicionante de la forma y el contenido del pensamiento, del grado de impregnación de la cultura occidental y capitalista dominante. Así, pues, destacan la pertinencia de orientarse desde los sujetos que estén habitando en las periferias de las ciudades del norte, del sur geográfico, en los diferentes continentes, etc. Más aún, bajo el dominio de la explotación, el despojo y la opresión, la perspectiva del pensamiento importa, es decir, las orientaciones éticas, políticas y epistémicas importan si se toma en cuenta la necesidad de los sujetos que resisten a la dominación.

La posibilidad de colocarse ante la realidad compleja en la que los sujetos sociales se posicionan está estrechamente ligada a cómo éstos se colocan frente y contra qué. Así, convendría tener en cuenta que orientarse desde la perspectiva del sujeto también implica lo local y lo cotidiano, espacios que constituyen tanto el *desde dónde*, en cuanto contexto socio-cultural y el devenir, como el *hacia dónde* al que se va de acuerdo con los deseos y el apremio por satisfacer las necesidades propias del estar siendo sujeto-persona autónoma en una situación de vida digna. En ese sentido, resulta pertinente el desafío de reconocer al sujeto social como una pluralidad de sujetos colectivos e individuales, y a éstos como sujetos bio-psicosociales que desde América Latina se sitúan, con sus maneras locales, en la construcción del conocimiento. En dicho proceso, la propia ciencia instituida es siempre producida en el nivel local, sólo su difusión es universal y global.

Hay muchos textos en esta obra en los que se despliega un discurso que contiene las diferentes voces de los sujetos que lo producen. El hecho de construir textos en que la tonalidad de las voces, que corresponden a diferentes lenguas y lenguajes, sea parte del contexto (del texto) es ya de por sí otra forma de saber y de conocimiento. Si, además, se da cuenta de cómo en la palabra y la forma de decir de una lengua (aquí, algunos idiomas mayas), en sus contenidos, formas lingüísticas y semánticas, hay englobadas subjetividades, historias y cosmovisiones, entonces podemos decir que existe una alternativa a los modelos en los que prevalece una sola racionalidad y una única matriz epistémica, pues las implicaciones lingüísticas, semánticas y también semióticas del uso en la lengua maya de palabras como "territorio", "comunidad" o "consenso", por mencionar sólo algunos ejemplos, ya introducen en el texto producto de la investigación una alternativa a la racionalidad occidental o eurocéntrica.

La relación entre los sujetos, y la de éstos con la naturaleza, está cargada para muchos de los autores de intersubjetividad debido a la concepción de vida que les es atribuida a los elementos naturales, misma que se

manifiesta en el proceso de construcción del conocimiento, es decir, en la forma epistémica de su constitución como saber. Esto resulta en una resignificación del discurso conceptual elaborado y en la forma de hacer política, que en el caso de los pueblos indígenas sublevados de Chiapas, con el zapatismo, o en el de Bolivia y Ecuador, con los aymaras y los quechuas, tiene su despliegue en otro discurso político y otra teoría.

Estar planteándose en el proceso mismo de investigación los “quiénes y los cómo”, así como los “desde dónde” y “hacia dónde” es, de por sí, otra forma de hacer investigación, así se le denomine o se le atribuya a la mediación intercultural. Cada sujeto, dentro de la pluralidad que constituye al sujeto social de la práctica investigativa, es quien produce el problema de la investigación.

Hay capítulos en este libro en los que se aborda la manera de pensar la resistencia y la lucha desde la insurrección de saberes subyugados en América Latina como un elemento común entre las diferentes revueltas y movimientos sociales.⁷ Esto implica reconocer una politización y una defensa de las diferencias culturales ligadas a la noción de autonomía y territorio, y a una forma de acción política que es no estatista. También se rechaza la lógica de la representación y se favorece la lógica relacional en la que las prácticas de conocimiento insurreccionales señalan que la tarea de mantener abierto el proceso de articular verdades debe ser llevada a cabo por el colectivo y no por el intelectual individual. Hay escritos que resaltan que ni el Estado ni el capital organizan plenamente la vida de la gente, la cual constituye sus territorios con formas de vida social y de reproducción que están en sus propias manos.

También hay escritos donde se visualiza la investigación como una práctica intersubjetiva. Se exhorta a investigar centrándose en las diferencias culturales. No habría que olvidar mantener una crítica epistemológica a la praxis neutral. Hay que tener en cuenta que los paradigmas expresan una estructura de poder cuya conducción y liderazgo corre a cargo de una comunidad epistémica que se entrena en formas especializadas de conocimiento, en las que los niveles culturales y las convenciones sociales se hallan codificadas con el fin de conservar dominios profesionales. Se hace ver que cualquier comunidad de investigadores se encuentra bajo la influencia de determinadas relaciones sociales. Se debe develar cómo las comunidades epistémicas ejercen cierto poder e imponen su autoridad sobre otros investigadores para mantener una hegemonía.

Varios autores ensayan el abandono de esa antropología de las grandes comparaciones y de las búsquedas de los universales del comportamiento, y privilegian una antropología de la heterogeneidad que pueda descender a lo más profundo de la diferencia y la riqueza de la vida social

y que se dirija hacia la subjetividad de la vida cotidiana. Partiendo de la profundización de los auténticos encuentros etnográficos e interculturales, hacen llamados a utilizar todas las herramientas posibles, sin desdeñar la alegoría, la intuición y, sobre todo, la imaginación. Muestran cómo ha habido una fractura entre la ciencia, que se autoerige como el conocimiento moderno, y los otros saberes, a los que se desprecia como conocimientos premodernos porque el pretendido pensamiento científico se autoconcibe situado fuera y por encima del campo de la cultura. Se debe recordar que la naturaleza, junto con la sociedad, es una construcción humana. Muchos capítulos convocan a sustituir la mirada vertical, egocéntrica y evolucionista por una horizontal, descentrada y descolonizada del mundo. Hay que situar al trabajo científico en el marco de la acción social. Es sumamente importante que se capte que la ciencia es sólo una de las formas que utiliza el ser humano para conocer y explicar.

Importantes avances

Estamos convencidos de que los capítulos que componen esta obra tienen muchos méritos. Destaca el hecho de que son producto de un esfuerzo por renovar la investigación. No sólo encontramos el embrión de una nueva forma de investigar, sino también de hacer teoría. En ellos se ha puesto a prueba una nueva metodología, se intenta salir de las perspectivas que el neoliberalismo ha impuesto a la academia, se toma distancia de las lecturas esencialistas y se profundiza y renueva la vieja tradición de la *investigación-acción* con un poderoso pensamiento crítico. Con la integración de otros saberes se propicia la apertura a novedosas perspectivas, pues se leen, interpretan y entienden las realidades de una forma generadora y heurística.

Otro gran mérito de los textos es que surgen de un compromiso ético-político que propicia una práctica de otro estilo en la búsqueda del conocimiento. Se procura romper con condicionantes alienantes y colocarse en horizontes compartidos. Todo esto no sucede sin tensiones ni contradicciones, las cuales se examinan autocríticamente. Cada colectivo en el que se hace la investigación es producto de diversas alianzas, fruto de negociaciones y diálogos que concuerdan con determinadas agendas. Se conjuntan académicos y activistas en un espacio donde los académicos son también activistas y los activistas aprenden mecánicas de los académicos (cuestión que, de por sí, debería ser reflexionada autocríticamente). Para lograr esta nueva forma de investigar se tuvo que dar una *metanoia*, un profundo cambio de mente y de actitud en las relaciones que se establecen en cada investigación. Se trata de una búsqueda productiva que, sin duda, proseguirá y se enriquecerá pues los autores de esta obra han demostrado, además, mucha originalidad e imaginación creativa.

¿Y los controladores del poder científico?

Es loable que se pretenda un buen nivel de lo que se ha dado en llamar “científico” en los estándares académicos de las investigaciones de nuevo cuño, pero habría que profundizar lo que ya algunos autores en este libro señalan: ¿quién determina lo que es científico? Podría haber una contradicción entre querer hacer algo nuevo y bueno pero remitirse a la aprobación de grupos de poder que han controlado la ciencia hasta ahora. De hecho, muchos capítulos lo cuestionan, pero habría que develar mucho más el aspecto transgresor que requiere un conocimiento social de nuevo tipo. Habría que desenmascarar a los controladores del poder científico. Se trata, pues, de no hablar tanto de ciencia en sí sino de los sujetos que controlan la ciencia y de los sujetos que quieren innovar la ciencia.⁸ Importa mantener estándares académicos, pero también ir más allá en respuesta a las necesidades de muchos autores que no son académicos.

Un gran reto de esta obra es el intento de trascender las viejas prácticas. Un ejemplo de los problemas que se tienen en la investigación que pretende ser diferente nos lo ofrece Boaventura de Sousa Santos (2009) al reflexionar sobre el trabajo de campo que realizó en Brasil para la elaboración de su tesis doctoral en Yale a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970. Nos cuenta que se vio en la necesidad de transgredir los cánones instituidos en la academia.⁹ Dichos cánones precisamente son los que la investigación colaborativa pretende superar, y ya se han dado importantes pasos en ese sentido.

No obstante, este renovado estilo de investigar tiene todavía muchos obstáculos que salvar. Una cuestión inquietante tiene que ver con la pregunta acerca de quién establece de hecho la agenda de investigación. Otros cuestionamientos que deberían ser obligatorios están relacionados con quién paga la investigación y con qué objeto. Un reto más tendría que ver con la necesidad de romper las ambigüedades que implican las preocupaciones por responder a las demandas de las instituciones de los académicos. Habría que tener en cuenta que los tiempos académicos no son los de los movimientos.

No podemos menos que preguntarnos si los movimientos necesitan a los académicos, si éstos son imprescindibles para que los movimientos se piensen y entiendan. Una pista para formular una respuesta sería la de indagar en las implicaciones de la relación de la academia con los movimientos. Desde una perspectiva autocrítica hay que aceptar que, aunque no son indispensables, los académicos comprometidos pueden ofrecer algunos aportes útiles. No obstante, no se debe eludir el reconocimiento de las diferencias en la relación entre académicos y movimientos para tratar de resolver la separación. Sería conveniente abandonar los prejuicios, y hasta

los rechazos mutuos, para abrirse a la necesaria interpelación para poder establecer un diálogo. Tampoco se debe olvidar que el compromiso implica vigilar que se mantengan actitudes críticas y autocríticas. Se tendría que cuidar también que ninguno de los integrantes se instrumentalizara mutuamente.¹⁰ Hay que impulsar la búsqueda de cómo pasar del *con* solidario al *desde* implicado, para que los sujetos se sepan y sientan imbricados y mutuamente comprometidos. Finalmente, se tiene que indagar quién tiene el control de la dinámica conjunta y evitar un nuevo colonialismo larvado. Hay que procurar no encubrir relaciones asimétricas, las cuales deben romperse. Es aconsejable no confundir deseo con realidad,¹¹ pero también acabar con las realidades que son herencias de viejas maneras de proceder.

Inquietudes, interrogantes y desafíos¹²

A partir de las preocupaciones y debates en torno al proceso de construcción del conocimiento social y la importancia de reflexionar sobre el potencial de la investigación comprometida contenidos en los trabajos que componen esta obra, consideramos que es necesario continuar desarrollando en futuros trabajos el debate y la discusión que aquí hemos iniciado acerca de algunas problemáticas centrales, no sólo para la antropología, sino en general para las ciencias sociales, como son las siguientes:

- a) La construcción de los puntos de partida y las pautas de razonamiento desde los cuales se pretende construir el conocimiento social, con sus implicaciones ético-políticas, metodológicas y teóricas;
- b) el análisis y la construcción de las subjetividades alternativas desde ángulos que incorporen la necesidad de una realidad social emancipada como punto de partida para el despliegue de las potencialidades de los sujetos para la transformación de la sociedad;
- c) la contradicción en la que caen algunos planteamientos al separar conocimiento activista y conocimiento académico, y las concesiones que se hacen desde esta perspectiva al reconocerles a los movimientos y las luchas sociales su capacidad de producir conocimiento o teoría bajo los mismos criterios de rigurosidad académica;
- d) el sentido o el para qué del conocimiento social producido y la necesidad de su validación por parte de los movimientos, los colectivos y las luchas analizados en algunos de los trabajos, y no desde las necesidades de apropiación por parte de los sujetos sociales.

Nuestro comentario se encaminará ahora hacia temas que la lectura de los capítulos han abierto. Tendremos que profundizar aún más en lo que se podría circunscribir en una especie de conocimiento activista frente

a otro que exigiría el reconocimiento de la actividad académica. Habría que destacar las implicaciones de una reflexión crítica y dialéctica; discutir y diferenciar entre transformar el mundo existente y crear otro; enfatizar la centralidad del sujeto; tener en cuenta la dificultad de formular el problema del conocimiento y de la producción de conocimiento como dinamizador de las capacidades y el reconocimiento de la necesidad de la realidad y las ideas. Enunciaremos algunos puntos para debatir.

Apertura a un diálogo desde la perspectiva del sujeto

En la mayoría de los textos revisados encontramos que destacan ciertos elementos del proceso, como la interpretación de la realidad que se trata de conocer en relación con las estrategias metodológicas utilizadas en la observación etnográfica, la investigación-acción, las historias de vida, la investigación participativa y participante, los grupos de encuentro, la historia social, las genealogías, los estudios de redes sociales, el análisis situacional, el análisis del discurso, las etnoencuestas y, de manera relevante, el uso de la etnografía. Otro elemento destacable es el convencimiento de que la investigación es una construcción social y que el investigador se convierte en un sujeto más en una relación multilateral.

En este sentido, nos parece que convendría reflexionar en la pertinencia de no dejar de lado la perspectiva de los sujetos. Nosotros consideramos el problema del sujeto como una centralidad epistémico-metodológica y ético-política. Por lo general, en las investigaciones y estudios de la academia es posible detectar dos cuestiones: una, que el sujeto de estudio se oculta o de plano se niega, y dos, que no se logra plantear la problemática de la investigación de acuerdo con las condiciones del sujeto estudiado. Por lo tanto, el análisis se restringe a supuestos procesos generales, de los cuales se privilegia una dimensión o no se da cuenta de la complejidad del hacer del sujeto que despliega la problemática que se pretende estudiar.

Una forma más certera de hacer la investigación y saber pensar la problemática que se quiere conocer implica la capacidad de reflexividad, de conciencia histórica y conciencia epistémica, puesto que la función que éstas cumplen es la de visibilizar las condiciones de posibilidad de la realidad dada y del horizonte de futuro (Zemelman 1992 y 2002). En todo trabajo de investigación, así como en todo proceso de producción de conocimiento, hay un sujeto situado reflexivo y el planteamiento de un problema concreto. Sin embargo, no necesariamente se logra presentar al sujeto en el proyecto de investigación, incluso a lo largo de su desarrollo.

Consideramos necesario reconocer la problemática del trabajo de investigación, así como el lugar desde dónde se hace y sus prácticas concretas, puesto que éstos indican la toma de posición en el proceso de inves-

tigación respecto de la interrelación con los sujetos. En esta última subyace la responsabilidad ética y epistémica respecto del sujeto estudiado porque así como somos parte del sujeto, también asumimos como él un posicionamiento ético-político. Desde este último se advierte dónde se sitúa el investigador para observar y analizar, lo que implica, al mismo tiempo, una conciencia del contexto y de las condiciones de producción del conocimiento.

Parte de tal complejidad es la condensación de experiencias del académico, su historia de vida personal, familiar y social, la formación académica y el factor subjetivo, fundamental en la reflexividad sobre la práctica de investigación. Ésta última se inicia en un punto que indica las “tensiones vivenciadas y experimentadas entre personas, grupos”, denominadas por una de las autoras de esta obra colegiada “estados de oposición latente”, propias de la acción política y de la manera de pensar la política. Lo anterior recuerda el sentido que prevalece, oculto, en un discurso y una práctica, ya sea por ser inconsciente o por resistirse a ser negado. Aquí habría que dar cuenta de las contradicciones en las prácticas, pues de lo contrario los análisis que declaran hacerlo no avanzan más allá de un mero reconocimiento discursivo cuando su hacer y lo producido resultan bastantes similares a lo que se realizaba anteriormente. Por tanto, en la interpretación antropológica la subjetividad es una mediación que, además de condicionar la problemática a abordar, afecta también las percepciones que se logran de lo estudiado.

¿Conocimientos activistas y conocimientos académicos?

La posibilidad de dar cuenta de la “producción de posiciones del sujeto y las subjetividades” pasa por designar lo que significa conocimientos activistas y académicos, porque unos y otros, como apunta una de las autoras, son *conocimientos situados*. Especificarlos implica dar cuenta del desde dónde se conoce y para qué se produce conocimiento. Habría que repensar esto sin olvidar que los diversos sujetos, además de tener escolaridades y formaciones universitarias distintas, cuentan con experiencias en alguna lucha social, además de no perder de vista que la *colonialidad del saber* puede habitar en cualquier sujeto, más allá de que su intención consciente vaya en contra de la colonización.

Por otro lado, un elemento de la subjetividad, necesario de advertir, acerca del conocimiento académico y del conocimiento activista, o de cualquier otra forma con que se clasifique, es el problema del reconocimiento convertido en necesidad de prestigio (activista, revolucionario, académico, de izquierda o de cualquier otro tipo), al punto de que la búsqueda del reconocimiento a costa del conocimiento y la lucha social en la que se participe puede pervertir la práctica de los saberes y el conocimiento mismo. Esta posibilidad es real en el contexto de las sociedades capitalistas y en

concordancia con las subjetividades producidas en éstas, así como también por la propia condición humana que demanda dicho reconocimiento, el cual es menos probable de obtener puesto que se pretende desde una posición disidente, a contracorriente.

El problema del reconocimiento de la práctica teórica, de la investigación crítica y de una adscripción abierta a favor de las luchas estudiadas está en la propia subjetividad y juega como condicionante si el contexto desde el que se enuncia es el de las instituciones de educación. Así, el conocimiento activista, el académico, etc., son distintos y tienen implicaciones diferentes si se dan en una situación donde se practica la comunidad de consenso, donde se reconocen las diferencias y la pluralidad de sujetos. Esto conecta el problema del reconocimiento con el de la legitimidad de quien está en condiciones de criticar, cuestionar y problematizar.

Algunas implicaciones del pensar crítico y dialéctico

Cuestionar, criticar y problematizar, en tanto que quehaceres cotidianos del trabajo de investigación, son una necesidad básica de la crítica, y una dialéctica negativa para algunos de nosotros, pues se trata de producir conocimiento y no de la obtención de la verdad respecto a lo real. Esto se relaciona con las formas de hacer conocimiento, que si son instituyentes, y no sólo institucionalizadas, permiten aceptar que la necesidad de realidad es una construcción de los sujetos que nunca está dada de una vez y para siempre, por lo cual la realidad no sólo es lo instituido, sino también lo instituyente.¹³

La concepción del *individuo social* está relacionada con el problema de un conocimiento que ayude a entender la fuente de las tensiones entre lo instituyente (posibilidades de realidad) y lo instituido (formas dadas de realidad). Y llamamos la atención sobre el precepto sostenido en algunos de los capítulos presentados en el sentido de que para entender el origen de las tensiones en el contexto de las críticas entre la academia y el activismo debemos remitirnos a una pregunta que va más allá de los individuos y de las coyunturas: ¿cuáles son las causas históricas y sistémicas que ayudan a entender el origen de dichas tensiones?

Ante esta interrogante nosotros planteamos otra pregunta: ¿hay algo más allá de los individuos sociales?, ¿existe algo en la historia y el sistema social que no haya sido producido por los sujetos sociales, es decir, los individuos sociales? Esta pregunta exige reconsiderar el factor subjetivo como condicionante de un sujeto (singular y colectivo) que es productor y producto de la realidad social, la realidad psíquica y la realidad histórica. Así, pensar en *causas históricas y sistémicas* podría ser una forma de negar al sujeto, o al menos de encubrirlo, aunque esto no se intente directamente, simplemente porque aquello con lo que podemos contar son relaciones so-

ciales posibilitadas, realizadas por los sujetos y, como hemos dicho, éstos son producto, pero también productores, de la realidad.

Ahora bien, hay quienes plantean que ese “desde donde se produce el conocimiento activista político o militante” es “desde los movimientos, las organizaciones, las redes, las redes de movimientos”. Pero tal vez esto no baste, pues se trata de cómo pensar en el movimiento de discontinuidad entre movimientos y luchas. Se trata de pensar en sujetos sociales, de reconocerlos desde una perspectiva epistémico-política como algo nuevo y, al mismo tiempo, parte de la historia. Se trata, entonces, de dar cuenta de la discontinuidad en la temporalidad de la historia porque hacerlo implica una mirada desde la subjetividad que la produce.

Cuando se plantea la posibilidad de generar espacios de co-producción de conocimiento a partir de principios políticos convergentes entre académicos y activistas o militantes (a los que se les llama en uno de los capítulos *espacios intersticiales*), creemos que es importante dar cuenta no sólo del *desde dónde*, sino *contra qué* y *contra quiénes* se produce ese conocimiento. Se trataría de una dialéctica negativa, en la que la negación del sujeto negado por las relaciones de dominación se convierte en el elemento básico y fundamental con miras a la emancipación social.

El hecho de que en varios capítulos de esta obra se destaque la conformación de espacios de relaciones de conocimiento (encuentros, talleres, etc.) como espacios de comunidades de aprendizaje recuerda lo planteado por Cámara, Rincón y López (2004). Habría que tener en cuenta, en el reconocimiento de que todos somos capaces de aprender y enseñar, a esas comunidades de consenso, al estilo de las que se han observado en las relaciones sociales de los mayas tojolabales, como forma de hacer y pensar, es decir, conocer (Lenkersdorf 2002). Ésta es una veta importante y poco explorada para entender otras formas de producir conocimiento (como producción social), pues el flujo social del pensar es un devenir histórico que se genera desde la cotidianidad, así como la historia se hace también desde esa cotidianidad (Zemelman 2000a).

Estos conocimientos serán producidos desde los intersticios en los que confluyen convergencias políticas, construidos desde las propias dinámicas de los movimientos, los cuales están en permanente construcción conjunta y surgen de lógicas, gramáticas, lenguajes y lenguas distintas. A final de cuentas, como varios autores lo mencionan en esta obra, se trata siempre de una reflexión colectiva acerca del trabajo de co-producción de conocimiento, el cual, en ocasiones, sólo puede conocerse a profundidad cuando se es parte de la experiencia de la que emerge dicho conocimiento.

En varios capítulos se reconoce al *neozapatismo* como pieza fundamental en la apertura a la decolonialidad del saber y del ser. Se ha aprendido que la *otra teoría* y la *otra política* desde abajo y a la izquierda aún no

son, sino que están dándose con contradicciones y ambigüedades. Hay intersticios de convergencia, en los que teorías y políticas críticas surgen con miras a la descolonización, como embrión. Un ejemplo de ello es el caso del *caminar preguntando* que los zapatistas se plantean como núcleo de su metodología para el hacer y el pensar, y que deriva de su episteme y su ética en tanto que sujetos que niegan la negación de la que han sido objeto históricamente por parte de la dominación capitalista. Es decir, se trata de un intersticio abierto por el hacer y el pensar de sujetos con sus contradicciones y en el que se desarrolla un proceso de reflexividad dialéctico-crítico.

En esta misma perspectiva, la pregunta acerca de cómo se está construyendo el conocimiento fuera y dentro del movimiento neozapatista plantea un problema referente al proceso de conocimiento, el cual contiene la posibilidad de que el método de investigación se subordine al sujeto de estudio, con todo y sus contradicciones, y al que resulta imprescindible reconocer, porque las tensiones epistémicas y políticas se manifiestan en los propios procesos de investigación, en la necesidad de reconocimiento del hacer y el pensar del sujeto.

La invitación a reconocer a los sujetos como *sujetos intersticiales* (mezclados, cruzados, heterogéneos, combinados, mixtos, etc.) exige desplegar en la categoría de *lo intersticial* las contradicciones y las ambigüedades manifiestas en ese híbrido y embrión, pues no resulta suficiente establecer sólo el *desde dónde*, propio de un trabajo de traducción epistémica y comprometida. Piénsese en las motivaciones inconscientes que desconocemos de nosotros mismos y que son condicionantes de la forma de pensar y hacer investigación comprometida. Por ello, el debate epistémico, como varios autores y autoras de esta obra señalan, también implica la propia descolonización.

¿Se trata de interpretar, transformar o crear otro mundo nuevo?

Consideramos que una primera reflexión sería la que subyace bajo el sustrato epistémico y político que implica el precepto marxista de que hay que transformar el mundo y no sólo interpretarlo,¹⁴ posicionamiento ético-político frente a una realidad de crisis y lucha de clases. Esta posición exigía y exige colocarse junto con y desde el sujeto social revolucionario, categoría que da cuenta del *hacia dónde* en tanto que perspectiva epistémica y política. Es así como durante los últimos ciento cincuenta años sujetos académicos se han situado, en lo relativo al *sujeto revolucionario* y lo que deviene de ello como práctica y discurso ético-político, desde una perspectiva epistémica y política desde la cual han tratado de ser consecuentes con esa matriz teórico-epistémica.

Tanto en las posiciones teóricas y políticas de las ciencias sociales y los movimientos de la sociedad, la negación de los sujetos y su lucha

contra dicha negación ha de ser central en su acción y reflexión, de manera que la consecuencia es una toma de posición teórico-política que guarde correspondencia con las exigencias de la realidad. No obstante, teniendo en cuenta los últimos cuarenta años, aproximadamente, podemos pensar en el inicio de un nuevo ciclo en el que subjetividades emergentes despliegan en la práctica nuevas formas de hacer política y constituyen sujetos sociales que reflexionan críticamente sobre las experiencias revolucionarias y cuestionan su carácter como sujetos políticos y epistémicos, es decir, su razón de ser y hacer.

Así, sobreviene una ruptura, tras estos ciento cincuenta años, que va más allá de lo que había alcanzado el pensar epistémico y teórico. Nos referimos a sujetos sociales que se atreven a plantear un uso crítico de la idea marxista de transformar el mundo. La consideración básica de la que parten es que se hicieron revoluciones, se desplegó una práctica y una teoría para transformar el mundo social y, sin embargo, cada vez se reproducía el mismo mundo, es decir, sólo se cambiaban los modos de las relaciones sociales de dominación, pero la dominación seguía ahí. Transformar el mundo resultaba ser un cambio de sistema de gobierno y unas modificaciones en la planificación de la economía, pero no desaparecían las formas de relación social capitalista, como las del Estado, los partidos políticos burocráticos, la relación de gobernantes-gobernados bajo el principio de mandar y obedecer, la representación como suplantación en los sistemas de gobierno y electorales, etcétera.

No obstante, las subjetividades emergentes desplegadas en el último periodo histórico del siglo XX han reivindicado la necesidad de tomar conciencia sobre la pertinencia no de transformar el mundo sino de *crear otro mundo*. Entre los que han estado planteando esto están los zapatistas, el Movimiento de los Sin Tierra, ciertos sectores y sujetos, entre los que se encuentran los movimientos de pueblos indios de América, los piqueteros y las asambleas barriales de Argentina, por ejemplo. En ese crear otro mundo se da una ruptura epistémica y teórica que trae consigo la exigencia de un posicionamiento ético y estético, que conlleva *otra forma de hacer política*, de pensar y de colocarse ante las construcciones sociales que estos sujetos crean como realidad y desde una colocación contra y más allá del sujeto capitalista y de las relaciones sociales de dominación que genera y soporta.

De esta forma, a la interrogante sobre el *para qué* y *para quiénes* se crea conocimiento se añade también el *contra quiénes*. Se advierte entonces que la necesidad de crear otro mundo implica preguntarse *hacia dónde*, cuestionamiento que parte de la negación de la negación de que se es objeto por el sujeto del capital, pero también de que la manera de hacerlo no está resuelta. El punto de partida es reconocer que no se sabe, pero también que ya no se acepta la relación social capitalista. La postura de admitir no saber sugiere una perspectiva epistémica situada desde la incertidumbre.¹⁵

En ese sentido, a diferencia de los diversos posicionamientos revolucionarios que pretendieron transformar y cambiar el mundo social en el siglo y medio anterior –las revoluciones rusa, mexicana, cubana, boliviana, china, así como cientos de movimientos revolucionarios que protagonizaron insurrecciones, triunfos electorales, pasando por sublevaciones y rebeliones–, los sujetos que hoy se han propuesto una nueva forma de hacer y pensar la política reconocen la pretensión de crear otro mundo, aunque todavía no saben cómo. Por eso plantean, como en el caso del zapatismo, que eso lo irán descubriendo en el caminar preguntando. También es el caso de algunos pueblos indígenas andinos que hacen del *pachakuti* el modo de anunciar periodos de cambios profundos que restituirían el equilibrio. Con todo, ellos y otros ya han iniciado nuevas formas de organización política y social y se colocan desde un “esto ya no”, “ya basta” o “que se vayan todos”, es decir, los partidos y la clase política que constituyen los gobiernos.

Este posicionamiento les ha significado pensar y hacer desde la incertidumbre y con un horizonte de futuro abierto a lo indeterminado, a lo por caminar. Y ésta es una perspectiva epistémica en la que la colocación de los sujetos es su saber-hacer. Su caminar preguntando hace surgir las interrogantes sobre qué idea de esta perspectiva tiene la antropología socialmente comprometida con la lucha política y qué significa plantearse la alineación con un grupo organizado.

¿Y la centralidad del sujeto?

Si se acepta reconocer la realidad como una construcción de sujetos y constitución de sujetos sociales, debe darse cuenta de éstos y no encubrirlos en los procesos, en los análisis de las estructuras. Por lo tanto, evitar negar al sujeto involucrado en las problemáticas de estudio e investigación implica ejercer la crítica desde una posición autocrítica permanente si se aspira a mantener la vigilancia epistémica para no hacer investigación sobre el sujeto, es decir, objetivándolo, cosificándolo, convirtiéndolo en objeto.

Más allá de la reivindicación de que la realidad es una construcción de diferentes sujetos, es imprescindible distinguir el *pensar epistémico* del *teorizar*. En ese sentido, la academia como tal, a menos que los sujetos que la constituyen se reconozcan como un sujeto más de la pluralidad de sujetos con pretensiones propias, deviene en un pensar reificante que convierte la investigación y la transmisión del saber en procesos que obstruyen el pensar epistémico y la crítica dialéctica, hasta convertirse en dogmas, en metafísica.¹⁶

Por ello, el pensar reflexivo y crítico ha de surgir de las contradicciones de la realidad, de los sujetos negados históricamente, diría Walter Benjamin (2008 [1940]), de los perdedores de la historia, porque de sus

experiencias es posible pensar otras formas de sociedad, distintas a la capitalista. En lo reprimido, en lo silenciado, en lo ocultado, se destaca lo no pensado, lo tergiversado, lo que abre así nuevas líneas de indagación. Unas ciencias sociales que atiendan estos aspectos sólo pueden ser críticas y deben renunciar, por lo tanto, a la aceptación irreflexiva de la realidad social tal y como es presentada por las formas dominantes del conocimiento.

En todo caso, un punto crítico a develar es la diferencia que debe hacerse entre fragmentar y parcelar el conocimiento de la realidad como despliegue del sujeto, a partir de la consideración de que la objetividad y la racionalidad, propios de la teoría, admiten el conocimiento fragmentado, y que a diferencia de ello, la subjetividad y la imaginación son propias del pensar epistémico que deviene parcelado pero considerando la totalidad. Otro elemento a problematizar es la reivindicación que en alguno de los capítulos se hace de la *objetividad posicionada*, una forma de conceptualizar la postura que sostiene la posibilidad de conocimiento en tanto sea “desde dentro” y en colaboración con un “grupo de gente organizada en lucha”, bajo la consideración de que eso le da el carácter de conocimiento objetivo. Pero si de lo que se trata es de reivindicar la posición del sujeto, no se tiene más que reconocer que la posibilidad de conocer es subjetiva y que no hay tal objetividad posicionada.

Aquí, la observación que haríamos apunta a que tal objetividad dice poco, conceptualmente hablando, sobre las contradicciones y ambigüedades que emergen de la pluralidad de sujetos que constituyen al sujeto social (suponemos así al “grupo de gente”) cuando éste despliega su acción política. Ello, por lo tanto, exige dar cuenta más bien de las diferentes subjetividades posicionadas ante un mismo acontecer. El acontecer producido por esa pluralidad de sujetos no debe ser subsumido a la objetividad, porque ésta no puede ser el reducto de la subjetividad de los sujetos que la producen. Más aún, si de objetividad se trata, no existe más que la de un sujeto que impone o dispone a otros su propia subjetividad.

Otra dimensión implicada en la perspectiva de la descolonización de las ciencias sociales está en la idea de la conversación dialógica, del diálogo conversado. Aquí el problema que se presenta es la cuestión de la autonomía del sujeto con respecto a la construcción de sus conocimientos y transmisión de saberes, pues el lugar que ocupan los sujetos en dicha relación es condicionante de la perspectiva epistémica y política. Hay que tener cuidado de que la conversación dialógica no encubra, en los investigadores académicos, pretensiones de convertirse en asesores, concientizadores, capacitadores, sistematizadores, facilitadores, o cualquier otra función que finalmente suplante al sujeto en su quehacer autónomo para conocer y formarse. Si esto llega a suceder, la autonomía y la pretensión de apoyo mutuo en la relación de trabajo investigativo se trastoca.

Si atendemos el problema de que la diferencia en los sujetos también se manifiesta en el despliegue de su subjetividad cuando conocen, saben, se forman, estamos obligados a reconocer que el significado de prácticas y conceptos como los de *solidaridad*, *apoyo mutuo* y *autonomía* puede entenderse de manera distinta en el ámbito de una relación de investigación, así como en la construcción de sentido en el campo de la subjetividad del conocer y de la transmisión del saber presente en los movimientos sociales, en los sujetos movilizados.

Atendiendo a la perspectiva del sujeto en la investigación, estaríamos en mejores condiciones de reconocer la diferencia con el trabajo asistencial y la subordinación implícita en la división social del trabajo, en la que la separación de lo intelectual y la acción sociopolítica se replica en formas sutiles de subsunción encubierta bajo el rótulo de “co-participación” y “acompañamiento interesado”. Ahora bien, la separación entre ambas formas de acción se articula regularmente con la subordinación a discursos categoriales etnocéntricos-liberales. El concepto de “intelectual” indígena connota y denota por sí mismo lo propio del discurso conceptual hegemónico. Así, en algunos textos se aceptan categorías propias del discurso liberal. Un ejemplo de esto es la utilización del concepto de “derechos” sin hacer acotaciones. Habría que recordar que su uso ha sido cuestionado desde cosmovisiones diferentes que ponen en tela de juicio el uso de categorías etnocéntricas¹⁷ bajo la consideración de ser “útiles”, es decir, sin hacer un uso crítico de ellas. La boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2004), el alemán Robert Kurz (2003) y el peruano Aníbal Quijano (2005) han hecho acertados cuestionamientos al uso liberal del concepto de *derechos*.

¿Reconocimiento de la necesidad y del despliegue de capacidades?

Dar cuenta, en el planteamiento, del problema a investigar y de las preguntas que de ello resulten para evitar un trabajo de investigación sobre el sujeto o con el sujeto exige una perspectiva en la que se le reconozca en su ser sujeto. Ello implica que el *desde dónde*, el *para qué* y el *contra quién* deben plantearse a partir del reconocimiento de saber dónde estoy colocado como sujeto que hace y resiste, que produce conocimiento comprometido socialmente o con pretensiones de construcción de otras condiciones de realidad. Luego vendrá compartir con otros sujetos, el apoyo mutuo y la intersubjetividad propia de los que se reconocen desde su autonomía y dignidad propia.

Ahora bien, plantearse otra forma de conocer, en la que el sujeto se reconoce como tal y construye conocimiento para el despliegue de su

autonomía y autoemancipación, implica reconocer la posibilidad de que con las nuevas formas de hacer política se generen nuevas formas de conceptualizar la realidad, de manera que un espacio para el ejercicio de la investigación sería el de la constitución de proyectos de autonomía dentro de los cuales se tome conciencia de las contradicciones y antagonismos de los sujetos que participan en dichos proyectos.

De lo anterior se desprende la necesidad de problematizar de manera crítica el hecho de que los sujetos sociales no necesitan de intérpretes ni de hermeneutas que los expliquen. Como bien se señala en varios de los capítulos, de lo que se trata es de respetar al sujeto, sus formas de hacer, sus ritmos y temporalidad, es decir, su autonomía. Si queremos decirlo de otro modo, se trata de la construcción de lo colectivo en el ámbito del conocimiento, que significa construcción social de sujetos y no sólo construcción social de conocimiento. Así, en los procesos de conocimiento y reconocimiento, la forma de compartir debería adquirir carácter de principio epistémico y ético-político.

Creemos quedan varios puntos por analizar aún más, por ejemplo: ¿qué significaría que el pensamiento crítico no esté reñido con la rigurosidad académica? No hay que olvidar que nos colocamos ante una visión hegemónica que postula que el especialista debe dominar y controlar la investigación. Sin duda que nos parece muy importante que se construya una agenda de investigación en diálogo con los sujetos de estudio, pero creemos que se debe ahondar más en cuáles son (serían) las implicaciones de construir esta agenda. Por ejemplo, cuando se habla de la posibilidad del diseño de la agenda de investigación de manera conjunta con los actores sociales resulta necesario discutir el papel de la investigación en cuanto al conocimiento y el reconocimiento de las especificidades culturales e históricas de los sujetos sociales y cómo éstas entran en juego en el proceso mismo de la investigación.

En ese mismo sentido podemos decir que estamos de acuerdo en que hay que darle un nuevo sentido al concepto de *objetividad*. Creemos que se avanzaría más si dilucidamos cuáles son los elementos que hay que considerar para darle ese nuevo sentido. Finalmente, la propuesta de investigar “en alianza” o “colaboración” con los movimientos sociales implica de por sí un posicionamiento crítico, pero creemos que se debe profundizar más en las dificultades que conlleva producir conocimiento en los marcos de convergencias políticas entre comunidades, organizaciones y académicos a partir de principios políticos comunes.

Notas

- 1 En el seminario participan regularmente miembros de agrupaciones del sur de Jalisco, ambientalistas de El Salto y del bosque Nixticuil, indígenas de Mezcala, jóvenes anarcopunks, una red de trabajadoras sexuales, promotores del proyecto editorial Cuadernos de la Resistencia, académicos del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), de la Universidad de Guadalajara y del CIESAS, así como periodistas de los diarios *La Jornada Jalisco* y *Público*.
- 2 No se trata de “darle voz a los sujetos”, sino de que ellos hablen por sí mismos. Hay una constante preocupación por no interpretar a los sujetos, por no moldearlos de acuerdo con concepciones de otros sujetos, por no suplantarlos.
- 3 En las evaluaciones del desarrollo del Seminario sobre Movimientos, Sujetos y Prácticas realizadas a finales de 2008 se destacó que existen espacios que regularmente funcionan para recrear las formas tradicionales y novedosas del quehacer académico y político en que no se cuestionan de manera radical las formas de hacer política y de reflexionar que propician que los sujetos de la clase política y de las diversas burocracias sometan a los sujetos de los grupos subalternos. Caímos en la cuenta de que existen espacios desde donde se recrean los modelos y la racionalidad con que se pretenden justificar y legitimar las formas de hacer academia, política, periodismo, en las cuales se imponen las perspectivas de los sujetos del poder y de la dominación capitalista, con su autoritarismo, explotación, despojo y desprecio. Revisamos si el seminario estaba buscando, en contraposición, la perspectiva del sujeto en un horizonte de futuro anticapitalista, que fuera, por lo tanto, crítico, cuestionador y problematizador. Hicimos autocríticas y decidimos mantener la postura epistémico-metodológica basada en el principio de la esperanza, en el flujo social del hacer y el pensar de los sujetos que luchan contra la dominación. Examinamos las implicaciones ético-políticas de esta postura. Vimos que “somos lo que hacemos para cambiar lo que somos”. Detectamos que no éramos todavía sujetos anticapitalistas en el sentido del quehacer político, académico y periodístico cotidiano. Este balance condujo a planteamientos para ir más allá de los espacios y tiempos que imponen los sujetos del poder y el capital. Reconocimos que, por lo pronto, nos habíamos posicionado junto y con el sujeto, situándonos desde la perspectiva del sujeto de los de abajo, pero nunca sobre el sujeto. Nos planteamos la necesidad de generar una ruptura con la posición de “acompañamiento” del sujeto para poder ubicarnos desde la perspectiva del sujeto con conocimiento de causa. Esto implica voluntad y conciencia de la necesidad de ese conocimiento, que forma parte constituyente del imaginario social instituyente del sujeto anticapitalista.
- 4 La noción de *persona* es muy antigua. Se aplicaba a las máscaras que utilizaban los actores griegos en las tragedias. Servían para dar identidad a los actores y para permitirles que su voz resonara y pudiera ser escuchada por el público (Alonso 1985).
- 5 Hay textos que se alejan de la percepción de *sujeto-sujetado*. Otros se refieren al *sujeto social* en términos de su posición frente a otros sujetos. Otros más subrayan el papel de los sujetos hablantes activos. En algunos capítulos se hace referencia a los “sujetos de estudio”. También se diferencian las distintas posiciones de los sujetos. Algunos autores distinguen a “sujetos de conocimiento”, a “sujetos de lucha” y a “sujetos colectivos de transformación”. Los miembros de movimientos que son parte del seminario que han hecho este comentario apelan a la categoría de *sujeto* porque no quieren ser *objetos* pasivos en manos de las estructuras, de los poderes, y tampoco de quienes quisieran indicarles alternativas, pues pretenden ser los creadores de su propio destino, que quisieran fuera liberador.
- 6 Damos por supuesto lo que esto representa con miras a la desmitificación del trabajo de investigación expresado en formas y reglas establecidas, con las cuales se abordaría una especie de actor de una trama llamada investigación, específicamente en la relación entre sujetos que estudian e investigan. En realidad se trata de un sujeto más dentro de una pluralidad de sujetos singulares y colectivos que constituyen al sujeto social.

- 7 En varios de estos planteamientos la noción de *interculturalidad* está basada, entre otros, en el principio de *relacionalidad* y está entendida dentro de una cosmovisión cuyo supuesto básico es la *multiplicidad*, en la que el conocimiento es producto del esfuerzo común y en la que el respeto a la diferencia es fundamental. En este contexto, la investigación se entiende como un proceso de interacción, valorización colectiva, sistema de producción de compatibilidades, relacionado con la producción de encuentros generados por sujetos que valoran otros saberes, al margen de la academia, con potencial liberador.
- 8 Cabe recordar lo que planteó Pablo Latapí: “Debe hacerse ciencia siguiendo sus reglas y métodos, pero sin olvidar que la verdad científica, siempre provisoria, no rebasa la validez de sus métodos. Es importante tomar conciencia de lo que sabemos, pero también de lo que no sabemos” (2007: 20).
- 9 Sousa Santos se encontró primero con el hecho de que todo lo que había aprendido en los libros de metodología le servía muy poco y le estorbaba mucho para hacer la investigación en una favela. Plantea que la mayor parte de los libros de metodología, “aunque se ocupaban de las diferentes técnicas para evitar la inducción de respuestas, dejaban fuera la fuente fundamental de esa inducción, al propio científico social como estereotipo viviente que reproducía un horizonte de expectativas” (2009: 236). Había “informantes clave”, adiestrados, que se habían convertido en un casi sujeto de la ciencia social, un “objeto” elevado a la categoría de “sujeto”. “El grupo de los objetos (informadores) adiestrados y especializados podría, si se pusiera de acuerdo, actuar sobre la ciencia como grupo de presión, negociando una participación en los beneficios de la producción científica o, incluso, una participación en la configuración de los resultados de la investigación. Este escenario no es tan utópico como podría parecer. En antropología, quienes realizan trabajo de campo hace tiempo que se han visto ante problemas que apuntan en esta dirección [...] Desarrollé un respeto menos que moderado por las reglas de la ciencia convencional, en especial por las que llenaban los gruesos manuales sobre la observación participativa, a la sazón el método más de moda para la investigación empírica. Llegué a creer que era mediante la violación de las reglas como mejor entendía la realidad social. Cuanto mayor era la violación, tanto más profunda era la comprensión” (*ibid.*). Hay que atreverse a transgredir los cánones establecidos de la academia. Sousa Santos confiesa que después de mucho tiempo, y no de una manera completa, logró entender cómo tenían que alimentarse “los dos proyectos el uno al otro [el científico y el político] si quería evitar el tan extendido síndrome esquizofrénico de los científicos sociales del momento: ser revolucionarios como activistas políticos y reaccionarios como científicos” (*ibid.*: 238-239). Este autor, desde la década de 1970 se convenció de que una práctica social alternativa justificaba la violación de los cánones establecidos en la academia. Se negó “a ver a los sujetos de la interacción abierta como objetos de una interacción secreta (entre mí y el ‘mundo de la ciencia’)”. Desde entonces pensó “que la función de control social que desempeñaba la ciencia moderna comenzaba con el carácter represivo del discurso verbal que imponía a sus objetos tanto en los cuestionarios como en las entrevistas”. Llegó “a la conclusión de que, sobre la base de las mismas premisas de la producción material –esto es: la propiedad privada y la productividad orientada hacia el beneficio–, la producción de la investigación científica expropiaba el discurso autónomo del lenguaje cotidiano de sus objetos para construir su propio patrimonio de discurso científico que luego se utilizaba como una forma de poder social” (*ibid.*). Cuando se dio a la tarea de escribir su tesis vio que se había “convertido en científico social convencional en mayor medida de lo que estaba dispuesto a admitir entonces” pues una “distancia (mal) calculada respecto a la metodología convencional y a la política científica hegemónica había acabado por mejorar mi ‘capacidad extractiva’ y había enriquecido mis archivos con abundante y preciosa información” (*ibid.*: 239). Después halló consuelo al pensar “en que el conocimiento cuyo secreto se guardaba tenía una importancia crucial para la construcción del conocimiento que me permitía a mí mismo publicar” (*ibid.*). Sousa Santos narra cómo se dio cuenta de que “la ciencia social establecida en las sociedades capitalistas avanzadas reproduce, de un modo muy específico, la estructura de dominación clasista” (*ibid.*: 246). Escudriñó los dilemas y las ambigüedades de los métodos de investigación de campo. El conocimiento escri-

to “parecerá ser un conocimiento rumiado, o más bien, aplazado. Se basaba en una distancia temporal entre el cognoscente y el objeto conocido, y carecía en consecuencia de la intensidad del conocimiento instantáneo (el conocimiento práctico en el momento mismo que se ejercita)” (*ibid.*: 248). “Escribir acerca de algo significa escribir desde el lateral de ese algo, nunca desde el centro” (*ibid.*: 249). Quiso, después, discutir los resultados de su investigación con los residentes de la favela; “devolver el estudio a la comunidad, el sueño más acariciado por los científicos radicales a finales de la década de 1960 y comienzos de 1970” (*ibid.*: 252). Pero no pudo porque se había incrementado la represión. Y reflexiona que aunque hubiera sido posible “habría resultado ser un ejercicio absurdo. En el curso de las pocas discusiones que tuve en privado con mis amigos de la comunidad se puso claramente de manifiesto que mis hallazgos eran para ellos evidentes o irrelevantes [...] Mis teorías nada decían de la cuestión omnipresente sobre qué hacer [...] Habiendo decidido evitar el análisis político por temor de que mis recomendaciones, una vez redactado fuera de contexto, pudieran utilizarse contra los favelados, eliminé la única base sobre la que los resultados de mi investigación podrían haber sido entendidos, y discutidos en concreto, en términos prácticos, dentro de la favela [...] Al convertirme yo en científico, los favelados se convertían en objetos” (*ibid.*).

- 10 No se trata de que los académicos dejen de serlo y se conviertan en unos activistas más, ni de que los sujetos investigadores investigados se transformen en académicos tradicionales, sino que se dé una producción de algo totalmente nuevo, que tenga la capacidad de incidir de una forma novedosa en los movimientos o grupos desde un compromiso que integre. Lo importante es que esos movimientos o grupos quieran precisamente eso y perciban que esa actividad es provechosa para su propia dinámica. Lo que dejan ver los capítulos de esta obra es que se va avanzando en esa dirección.
- 11 Hay que tener autoconciencia de los efectos perversos que emergen de buenas intenciones (Fontalva 2009).
- 12 Véase el glosario puesto al final de este texto para que se perciba con exactitud cómo entendemos algunos de los conceptos que aquí presentamos.
- 13 La realidad entendida como instituyéndose refiere al flujo social de relaciones entre sujetos más o menos posicionados de manera crítica, pero también con pretensiones de nuevas relaciones sociales frente a esa realidad dada. Entiéndase también llanamente a la gente moviéndose, haciendo posible la realidad que conocemos, la potencia convirtiéndose en acto, la fuerza social que crea, renueva y cambia.
- 14 Véase la tesis once sobre Feuerbach, en la que Marx (1970) sostiene que más que interpretar de distintos modos el mundo, de lo que se trata es de transformarlo. Además, podríamos agregar lo que en la tesis dos plantea a propósito del problema de la atribución de “verdad objetiva”: antes que un problema teórico se trata –dice– de un problema de carácter práctico, porque en la práctica las personas tienen que demostrar la terrenalidad del pensamiento.
- 15 La deriva de los sujetos encuentra su correlato en la conciencia de su movimiento, diría Zemelman (2002). “En lo incierto y en lo incompleto, así como en lo desconocido se encuentran presentes los esfuerzos por dar al desarrollo de la historia personal y social una perspectiva de ampliaciones crecientes” (*ibid.*: 17-18).
- 16 Para identificar la diferencia entre un *pensar teórico* y un *pensar epistémico* véase el glosario en anexo. Horkheimer (1974) distinguía entre *teoría tradicional* y *teoría crítica*. La primera hace referencia al conjunto de proposiciones cuya validez radica en la correspondencia entre un objeto abstracto, uno constituido con antelación, que funcionaría como modelo de la realidad, y la verificación de las cualidades o propiedades establecidas en este arquetipo. A esto lo llamamos separación entre *sujeto* y *objeto* en el proceso del conocimiento, lo que convierte a la teoría en una actividad especulativa, constructora de descripciones y representaciones del mundo tal como éste es. Por otro lado, la teoría crítica surge de considerar que la realidad es producto de la *praxis social*, que tanto los procesos como los sujetos de estudio están preformados, socialmente hablando, y que éstos dan lugar a complejas relaciones de las cuales habría que dar cuenta.

- 17 A propósito de debates políticos en torno a los derechos, regularmente se arguye que las críticas al activismo reformista de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y a los discursos que optan por la reivindicación de los derechos desde una posición que, en cambio, reivindica la satisfacción de las necesidades negadas y reprimidas por la explotación y el despojo, constituyen una posición radical que descalifica la lucha por mejoras, la cual se adscribe, por su parte, en la posición política que argumenta que mientras no existan las condiciones adecuadas para cambios radicales es válido luchar por dichas mejoras. Otra vez nos encontramos con la disyuntiva entre “mejorar las condiciones de vida” dentro de los márgenes del sistema social o moverse fuera de éstos y actuar desde ahora con la perspectiva de otro mundo que traspase los márgenes del imaginario social instituido, es decir, moverse en torno a un imaginario social instituyente, usando la fantasía y la imaginación radical, que trae consigo otra forma de vida cotidiana en el contexto de la cultura política y la institución dominante.

Glosario

Colocación. Se refiere a la acción de conectarse, de situarse desde el contexto histórico, cultural, tempo-espacial, de una realidad social o problema específico. Se trata de ser capaces de construir una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos (Zemelman 2004: 24). Para Hugo Zemelman (2000b: 32) colocarse supone liberarse de parámetros y formas de razonamiento científico que presionan al conocimiento hacia formas ahistóricas y reduccionistas, se trata de la necesidad de recuperar la exigencia de mirar la realidad antes de volcarse a su explicación; implica sentir la necesidad de recuperar la conciencia histórica como un desafío que supone abandonar el espacio de la intelectualidad para comprometerse con la realidad social.

El sujeto. Como categoría teórica, proviene de la filosofía moderna de fines del siglo XVI que rechaza la ideología de un orden divino que sitúa al hombre como un ser pasivo y subordinado. Para la burguesía naciente era un imperativo darle al hombre el carácter de racional y una capacidad activa, de manera tal que la razón y la racionalidad se convirtieran en la episteme que justificaría la práctica política y económica de la clase emergente. Jorge L. Acanda (2008) nos muestra cómo Descartes construye el paradigma del sujeto como un ente absolutamente racional que convierte en objeto todo aquello que es capaz de razonar; así nace el modelo cognitivo de la apropiación del objeto por el sujeto. También advierte cómo Kant rompe con este modelo de relación cognitiva y sostiene la pertinencia de los elementos que condicionan la actividad gnoseológica del individuo, es decir, las estructuras. A esto Hegel agregaría que las estructuras existentes en la razón humana son históricas, por lo que no existen desde siempre.

De esta manera se inaugura el debate filosófico respecto de la pertinencia o no del pensar teórico y de sus vías de realización, cuestión que se complejiza con Marx, ya que éste le agrega al carácter histórico el carácter

social de las estructuras condicionantes de la acción humana y le da a la actividad del hombre el carácter de *praxis*, es decir, de actividad práctica transformadora y, por lo tanto, la posibilidad de que las estructuras sean, a su vez, condicionadas y producto de la actividad humana. A partir de ahí, el individuo social es captado como el producto de un conjunto de relaciones sociales. El estructuralismo será quien rechace la visión moderna del sujeto inaugurada con la filosofía de Descartes y la burguesía naciente. Finalmente, se debe destacar que desde el psicoanálisis freudiano y las antropologías filosóficas, como la de Castoriadis (2003), se hace ver que el sujeto siempre ha estado ahí como un proyecto de autonomía, capaz de reconocerse por el flujo social del hacer y el pensar. A principios del siglo XXI esto difícilmente se puede negar.

Factor subjetivo. Designa a lo intersubjetivo en conjunción con lo intrasubjetivo y es un factor implícito en la acción social de los seres humanos. Colocarnos ante el contexto de nuestro tiempo, es decir, reconocernos como sujetos en el mundo actual, para desde ahí pensar sobre el sujeto de conocimiento en su doble acepción como sujeto cognoscente y sujeto a conocer-nos, tiene implicaciones epistémicas, éticas y políticas. En el despliegue de la subjetividad se adquiere la conciencia de la necesidad de ser sujeto cuando se reconoce desde dónde se dice lo que se dice y se hace lo que se hace. Es decir, se trata, al mismo tiempo, del ante quién y para qué del análisis antropológico, sociopolítico e histórico, realizado desde la perspectiva de los propios sujetos.

Reconstruir la experiencia que los sujetos despliegan por medio de su práctica política para la transformación de la cultura, el sistema político, la política misma y su propia constitución como sujeto social lleva a lo que Zemelman plantea como “la recuperación de la subjetividad en la historia, y de ésta en aquella, [que] remite a la discusión de los valores y a los criterios de evaluación de las acciones que impulsan los sujetos sociales” (1989: 54). Ello implica, por supuesto, una ruptura con la racionalidad hegemónica en las ciencias sociales.

La interpretación. Se halla en el núcleo de la técnica de observación y escucha, tanto en el trabajo psicoanalítico y antropológico como en todas las ciencias sociales, aunque no se le reconoce igual importancia y respeto en todas las perspectivas metodológicas. La interpretación es hacer evidente el sentido latente de una representación aparente, sea ésta un discurso o una acción. Es decir, es la deducción del sentido latente a la que se llega en la investigación analítica sobre lo dicho y lo hecho, sobre lo deseado o lo fantaseado, pero también sobre lo vivido y lo reprimido. Aparece como sinónimo de descalificación. Con todo, la explicación sobre algo (y eso con-

lleva un valor interpretativo) no necesariamente cumple con la intención de hacer consciente lo inconsciente o no sabido, ni tampoco de aprender a aprender, ni un cambio de comportamiento o de formas de hacer política, por ejemplo. Se requiere que en el proceso mismo se logre una coincidencia entre los sujetos participantes en la interpretación para que se llegue a develar lo que se interpreta (Laplanche y Pontalis 1979).

Las implicaciones de la *producción de conocimiento* desde la perspectiva del sujeto comportan una serie de exigencias que están ligadas a la necesidad de conciencia y al despliegue de la voluntad para construir un futuro de vida digna. Éstas son:

- a) Dar cuenta de las necesidades de articulación del saber y de un conocimiento de lo que se sabe y hace, política y socialmente (en lo cotidiano y en la lucha política).
- b) Reconocer que no se trata de cambios inmediatos, menos de interpretaciones solas, sino de imaginar y crear lo otro diferente.
- c) Necesidad de hacer consciente lo que inconscientemente nos motiva a hacer política: conciencia política, conciencia histórica y conciencia psíquica.
- d) Reconocer la articulación y/o desvinculación entre la teoría y la práctica.
- e) Reconocer que las formas de hacer son el despliegue de la subjetividad que produce realidad.

Pensar desde la *práctica de la autonomía* y el *imaginario social instituyente*, como categorías de acción, como práctica social, lleva a la necesidad de acudir a la idea de potencialidad y subjetividad emergente, en tanto factores condicionantes de lo real social instituido. Un ejemplo es el “caminar preguntando”, núcleo del método de hacer política zapatista, que resume la experiencia de su caminar escuchando y acompañando a la pluralidad de sujetos que se reivindican como parte de la izquierda anticapitalista.

La subjetividad. Ésta implica posicionarse en la perspectiva de su propio proceso de autoemancipación, lo que exige considerar, por ejemplo, que en el imaginario instituyente del sueño zapatista se encuentra un horizonte histórico que contempla “un mundo donde quepan muchos mundos” y una forma de autogobierno bajo el principio del “mandar obedeciendo”, así como un canon ético en la forma de actuar trazada por el “caminar preguntando” (Sandoval 2009).

La reflexión que hace el vocero del EZLN, el Subcomandante Insurgente Marcos (2003), en mayo de 2003 en *Siete pensamientos*, sitúa, desde una perspectiva epistémica, ética y política, las formas en que ellos miran cómo se hacen los estudios sobre los movimientos sociales y los sujetos

de la resistencia anticapitalista. Ahí identifica tres formas: a) los que lo hacen *desde* el sujeto del movimiento social, que no es sino el producto de la propia reflexividad, la perspectiva propia, como sujeto consciente de su práctica política; b) los que lo hacen *junto* con el sujeto, que es inservible si no llegan juntos a la interpretación, y c) los que lo hacen *sobre* el sujeto, que es una forma de ejercer el poder sobre éste, que inhibe el poder hacer del propio sujeto.

Al respecto, señalamos dos observaciones relevantes. Cuando intentamos producir conocimiento-saber junto con el sujeto de la acción analizada, por lo regular no reconocemos la necesidad de un llegar juntos a la interpretación. El que acompaña como investigador externo no se debería adelantar a la elucidación, sino hacerlo en el momento en que el sujeto mismo esté en condiciones de reconocer la problemática que se pretende interpretar-conocer. Esto porque nadie puede implantar el saber en el otro, desde fuera, sin que se realice a través de un proceso de autoconocimiento.

Se puede decir que:

[...] sólo comprendiendo el sentido de las prácticas sociales reales podremos contribuir a potenciarlas y expandirlas. Comprender es un acto creativo [...] La creación es una práctica social, individual y colectiva, que supone ir más allá de lo que existe [...] La comprensión es acción, sólo se comprende lo que se vive. De ahí que sólo podemos comprender el sentido de las prácticas sociales en y con ellas. O sea, desde su interior (Zibechi 2007: 58).

Lo subjetivo. En la historia es una problemática que se manifiesta en las relaciones sociales y que trae a consideración el hecho de que es en dichas relaciones donde se reproduce la dominación. Esto supone que mientras no se reconozca el papel del sujeto en la construcción de la historia a través de su acción en el presente, a partir de la apropiación consciente de su hacer político, será imposible entender tanto esa otra política como la forma de conocimiento des-investido de la pretensión de poder sobre los demás.

Desde la perspectiva del sujeto, los procesos de investigación antropológica, pero también histórica, sociológica y psicoanalítica, dependen de un procedimiento metodológico y militante (participante, contribuyente, asociado, integrante) que garantiza la inclusión de la intersubjetividad en el propio proceso de producción de conocimiento; es decir, el intercambio entre diferentes subjetividades que no son otra cosa que las cualidades de los sujetos que intervienen en un discurso multivocal, entendido en un sentido etno(psico)analítico, más allá de simplismos deductivistas o inductivistas que no reconocen problemas complejos. Así, se da un trato de "iguales" a los sujetos en el sentido de que todos somos capaces de argumentar, interpretar, criticar y debatir.

Pensar teórico y pensar epistémico. En relación con estos términos lo primero que hay que señalar es que no hay que identificar pensamiento con teoría. El pensar se entiende como la actitud que cada persona es capaz de construirse frente a las circunstancias que quiere conocer; implica contestar a la pregunta de cómo podemos *colocarnos* ante aquello que queremos conocer (Zemelman 2004: 23). La diferencia entre el pensar teórico y el epistémico radica en la manera en que se resuelve la relación entre el pensamiento y la realidad que se quiere nombrar. En el *pensar teórico* la relación que se establece con la realidad parte de un pensamiento que nombra, que define, que tiene contenidos organizados y atribuye propiedades, que hace afirmaciones sobre lo real, con base en la utilización de conceptos que pueden no ser pertinentes para el momento histórico. En el *pensar epistémico*, al contrario, no hay contenidos predeterminados. Éste se centra en la formulación de las preguntas desde la realidad, desde el problema, preguntas que permitan que el pensamiento pueda *colocarse* ante las circunstancias y no poner nombre a las cosas de entrada sino preguntarse cuántos nombres puede tener.

Produce. Del latín *producens* (participio activo, poco usado). Producir. El que produce. Véase el *Diccionario de la lengua española* (RAE 1989).

Reflexividad. Cualidad de reflexivo (acostumbrado a actuar con reflexión); reflejando y reflejándose, reconsiderando las cosas. Véase *Diccionario de la lengua española* (RAE 1989).

Bibliografía

- Acanda, Jorge Luis. 2008. "La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación". *Rebelión*. En línea: <www.rebelion.org> (última consulta: 1 de julio de 2009).
- Alonso, Jorge. 1985. *La tendencia al enmascaramiento de los movimientos políticos*. CIESAS, México.
- Benjamin, Walter. (2008 [1940]). "Sobre el concepto de historia". En *Obras*, libro 1, vol. 2. Abada, Madrid, pp. 303-318.
- Boecio, Anicio Manlio. 1999. *La consolación de la filosofía*. Alianza, Madrid.
- Cámara Cervera, Gabriel, Santiago Rincón Gallardo Shimada y Dalila López Salmorán. 2004. *Comunidad de aprendizaje*. Siglo XXI, México.
- Castoriadis, Cornelius. 2003. *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I. Tusquets, Buenos Aires.

- Fontalva, Rubén. 2009. "Pensamiento/liberación. Morín: pensador por la renovación". *Lecturas semanales*. En línea: <<http://www.insumisos.com>> (última consulta: 7 de septiembre de 2009).
- Foucault, Michel. 2005. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid.
- Fromm, Erich. 1975. *Marx y su concepto del hombre*. FCE, México.
- Goldmann, Lucien. 1975. *Marxismo y ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1978. *La fenomenología del espíritu*. FCE, México.
- Horkheimer, Max. 1974. *Teoría crítica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Jung, Carl Gustav. 2008. *El hombre y sus símbolos*. Paidós, Barcelona.
- Kurz, Robert. 2003. "Las paradojas de los derechos humanos". En línea: <www.canalgt.iespana.es> (última consulta: 22 de agosto de 2009).
- Laplanche, Jean y Jean Bertrand Pontalis. 1979. *Diccionario de psicoanálisis*. Labor, Barcelona.
- Latapí, Pablo. 2007. "Educación de calidad, un hábito de autoexigencia". Conferencia impartida al recibir el Doctorado Honoris Causa de la UAM. *Reencuentro. Análisis de los problemas universitarios*, núm. 50, diciembre. UAM, México, pp. 15-20.
- Lenkersdorf, Carlos. 2002. *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, México.
- León, Emma y Hugo Zemelman (coords.). 1997. *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. UNAM, México.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. 2003. "Siete pensamientos en mayo del 2003". *Rebeldía*, núm. 7, mayo. México, pp. 3-14. En línea: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_05_b.htm> (consulta: 1 de septiembre de 2014).
- Marx, Karl. 1970. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Grijalbo, México, pp. 9-12.
- Moreiras, Alberto. 2006. *Línea de sombra. El no sujeto de la política*. Palinodia, Santiago.
- Quijano, Aníbal. 2005. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, UNESCO, Buenos Aires, pp. 201-246. En línea: <<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/1.pdf>> (última consulta: 12 de octubre de 2009).
- RAE. 1989. *Diccionario de la lengua española*. Tomo V. RAE, Madrid. En línea: <www.rae.es/es/rae/gestores> (última consulta: 22 de junio de 2009).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2004. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia".

- Aportes Andinos*, núm. 11, "Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad". UASB, Quito. En línea: <www.uasb.edu.ec> (última consulta: 21 de agosto de 2009).
- Sandoval Álvarez, Rafael. 2009. *El zapatismo urbano en Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en el quehacer político*. INAH, México (Col. Científica, serie Historia).
- Sen, Amartya. 2007. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz, Buenos Aires.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2009. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Trotta, Madrid.
- Zemelman, Hugo. 1989. *De la historia a la política*. Siglo XXI, México.
- _____. 1992. *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*. Anthropos, Barcelona.
- _____. 2000a. "La historia se hace de la cotidianidad". En Heinz Dieterich, Enrique Dussel, Raimundo Franco, Arno Peters, Carsten Stahmer y Hugo Zemelman. *El fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. Océano, México, pp. 153-165.
- _____. 2000b. *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. El Colegio de México, México (Jornadas del CES, 126).
- _____. 2002. *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Anthropos, Barcelona.
- _____. 2004. "Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social". En Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga (coords.). *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, vol. I. Siglo XXI, México, pp. 21-33.
- Zibechi, Raúl. 2007. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. PDTG, UNMSM, Lima.

El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica

Walter Dignolo

Varios capítulos de esta obra colegiada acarrean una preocupación común: la relación de la subjetividad de la antropóloga y su mundo, y la subjetividad de los sujetos y el mundo que la antropóloga y el antropólogo quieren conocer. Ésta es una preocupación que acompaña a la antropología como disciplina desde la segunda mitad del siglo XX, momento en que deja de ser evidente que el Tercer Mundo la provee de seres humanos convertidos en “objetos” de estudio. Los capítulos abordan, en general, un problema central del siglo XXI que es el de la *línea epistémica*.

Mis reflexiones se entroncan con dos referencias opuestas, escrita una a principios y otra a mediados del siglo XX. Me refiero al trabajo del sociólogo afroamericano William E. B. Du Bois (1996 [1903]: 13), quien enunció esta fórmula: “*The problem of the 20th century will be that of the color line*” [“El problema del siglo XX será el de la línea (o frontera) del color”]. Y así fue. El problema del siglo XXI podemos decir hoy, siguiendo a Du Bois, será el de la línea epistémica (*the epistemic line*). Esta nueva disputa no supera a la anterior sino que se suma a ella, permanece vigente y está entroncada con la segunda. Ambas se reúnen en la necesidad de desmantelar el *racismo epistémico* que prevalece en la concepción hegemónica del conocimiento y el conocer (¿qué conocer, para qué conocer?).

La segunda referencia es la del politólogo y filósofo alemán Carl Schmitt. En su ya clásico libro *El nomos de la tierra* (2003 [1950]), definió el pensamiento imperial, a partir del siglo XVI, como “pensamiento lineal global”. Con ello se refiere y describe la partición del mundo por los actores y los agentes europeos (desde el tratado de Tordesillas en adelante), quienes, al trazar líneas y administrar tratados para repartirse el mundo, crearon también en su beneficio y defensa el derecho internacional. El pensamiento lineal global se complementó con los saberes que organizaron a la humanidad en razas jerárquicamente ordenadas. Al hacerlo, despojaron a la mayoría de la población mundial de su estatuto de seres humanos plenos (*diferencia colonial ontológica*) y de seres racionales plenos (*diferencia epistémica colonial*). Los artículos aquí reunidos contribuyen a sacarnos de encima esa pesada telaraña imperial/colonial (*la colonialidad del saber y, en consecuencia, del ser*) que todavía nos enreda.

I

La contribución de Aura Cumes (en el tomo I), plantea el espinoso y crucial asunto de las relaciones entre identidad y epistemología. Las identidades en cuestión son las identidades étnicas, de género y la sexualidad. Esto es, las identidades construidas por el racismo y el patriarcado (generismo y sexismo) más que las identidades de clase (clasismo). Las identidades de clase tiene una relación con la epistemología distintas a las identidades raciales, de género y la sexualidad. Es precisamente sobre las diferencias de clase que se construyó la idea de meritocracia y la celebración del individuo exitoso o exitosa que, pese a haber nacido en un ambiente de clase baja, logra con esfuerzos encomiables ser admitido o admitida por la clase superior y, en este caso, en el panteón de las ciencias sociales. Hay muchos ejemplos también en que la *diferencia de género* es conceptualizada de manera semejante: Marie Curie y tantas otras mujeres en Europa Occidental y en los Estados Unidos fueron “ascendiendo” a los espacios científicos creados y mantenidos por hombres blancos. Sin embargo, el planteo y la experiencia de Cumes son de otra índole.

En primer lugar, hacer ciencia en las colonias tiene sus diferencias con hacer ciencia en las metrópolis.¹ El acceso a las esferas académicas y científicas por parte de los hombres y las mujeres mayas (como es el caso de Cumes) acarrea el peso de la colonialidad del saber y del ser: quinientos años de construcción, por parte de los Estados en América del Sur y el Caribe y siguiendo los pasos de los Estados metropolitanos, de la diferencia epistémica y ontológica: hay sectores de la sociedad que por su inferioridad racial o genérica y por su anormalidad sexual o por su inferioridad racial son deslegitimizados. Cumes describe un proceso en marcha que es ya global: el asalto a la ciencia y al control académico por parte de agentes construidos por el imaginario imperial como “subalternos”, en palabras de Cumes, como “*damnés*” (“condenados”), en palabras de Frantz Fanon.

El asunto y el problema abordado por Cumes es semejante al formulado, en 1999, por la antropóloga maorí Linda Tuhiwai Smith (actualmente rectora de la Universidad de Waikato, Nueva Zelanda).² Ella lo formularía, creo yo, de esta manera: para una antropóloga maya o maorí, tanto como para una crítica cultural chicana, es necesaria una inversión de la relación canónica entre disciplina y conocimiento. Mientras que para otro antropólogo o antropóloga una de las preocupaciones es reformular la antropología y despojarla de su herencia imperial (esto es, descolonizar la antropología), para una antropóloga maya o maorí el problema no es la antropología sino la situación y la posición de los mayas y los maoríes. Bien dice Cumes al respecto que su identidad no la eligió ella de buena

voluntad, le fue impuesta desde arriba y su rol de antropóloga consiste en desenredar ese nudo. Así, para Cumes y Tuhiwai Smith la antropología es un simple instrumento. El problema está en otra parte y la antropología es sólo una forma de acceder y resolverlo.

Lo mismo vale para la crítica cultural. No se trata, para el caso de Chela Sandoval, de reformar los estudios culturales sino de usarlos, puesto que ellos han sido colocados ahí desde arriba para desmontar las desigualdades raciales, de género, sexuales y de clase. En el lenguaje del proyecto de la modernidad/(des)colonialidad se diría que el problema es la colonialidad y el horizonte es la decolonialidad; en la que las disciplinas tienen un rol secundario y de ayuda. En cambio, en el proyecto imperial, las disciplinas tienen un rol central. Defender las disciplinas, transformándolas o no, implica defender lo que la imperialidad construyó. Lo cual no significa que es necesario abandonar las disciplinas, puesto que hoy el trabajo de su descolonización (como lo hacen los artículos que siguen al de Cumes) es una tarea necesaria. Significa tomar en serio que hay otra dimensión más allá de las disciplinas, que es lo que plantean Cumes, Tuhiwai Smith y Sandoval: el asunto de volver a poner el caballo frente al carro y de ser consciente de que todo proyecto de decolonialidad del ser y del saber funciona con el caballo detrás del carro. Las disciplinas son parte de la institución y defender la institución para ponerla y acercarla más al servicio de la gente deja de lado el hecho de que la gente que necesita servicio ya está en condiciones de crear sus propias instituciones. La tarea de los académicos y las académicas e intelectuales blancos y blancas (en su diversidad geohistórica) es la de compartir la construcción de saberes en los procesos de descolonización del ser y del saber.

Éste es uno de los asuntos principales, como dije, que abordan los restantes artículos. Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser (en el tomo I) vuelven sobre el problema planteado por Cumes en la encrucijada de la insurrección de los conocimientos subyugados y el rol del antropólogo/intelectual. Plantean desde el inicio la encrucijada en términos actuales: a partir de una observación del vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, ponen el dedo en la llaga de las tensiones entre la izquierda marxista blanca y el pensamiento decolonial indígena que el propio García Linera analizó en otro artículo. Notan con justeza y justicia que la izquierda marxista embravecida en su lucha contra el neoliberalismo continúa devaluando todo tipo de conocimiento que no sea occidental y moderno. Al neoliberalismo le prestan atención por esas razones. La insurrección de los saberes subyugados emerge con fuerza entre la derecha y la izquierda, no siendo ni lo uno ni lo otro. Fue quizás cuando esos saberes se dejaron de considerar “tradicionales” y un obstáculo para la modernidad (de la

derecha o la izquierda secular y del cristianismo institucional) que emergió la teología de la liberación como mediadora entre el saber imperial de la cristiandad y los saberes subyugados de las víctimas o los pobres, tal y como se expresa en su propio lenguaje.

Si los saberes subyugados emergen y surgen en insurrección: ¿cuál es el rol del científico social, en este caso de la antropóloga o el antropólogo? Aparicio y Blaser lo plantean dándole un vuelco a la noción de “experto”. Esta noción sirvió a la retórica de la modernidad, y todavía le sirve, para asegurarse que el control del conocimiento quede en manos del “experto” entrenado en instituciones que reproducen y mantienen un cierto tipo de saber. Vandana Shiva lo plantea con un ejemplo: el “experto” occidental llega a la selva amazónica o a las regiones selváticas de la India y ¿qué es lo que ve?, árboles y maleza. El “experto” sabe qué tipo de madera se obtiene de cada árbol y los usos ya designados en la industria maderera manejada por las grandes corporaciones internacionales. En la “maleza”, en cambio, el habitante de la selva tiene un conocimiento acumulado a través de los siglos que armoniza el cuerpo humano con la vida total. Es la *ontología relacional* de la que hablan Aparicio y Blaser. Sin embargo, la noción occidental de “experto” contribuye a subyugar, a devaluar como tradicional y como un obstáculo para la modernidad el mantenimiento de esos conocimientos. La ceguera en la observación de García Linera consiste en indicar que hay un solo camino futuro: la modernidad. No obstante, la modernidad es inseparable de la colonialidad, como lo muestran Aparicio y Blaser. Por lo tanto, plantear que “todos queremos ser modernos” es plantear un futuro suicida desde la izquierda boliviana.

¿Cuál es el rol del intelectual y científico social entonces? En primer lugar, Aparicio y Blaser se ubican en la “ciudad letrada” y, dentro de ella, asociados con el paradigma modernidad/(de)colonialidad. En segundo lugar, señalan un punto clave: “conocimiento experto no siempre implica desigualdad y la autoridad no siempre implica imposición”. Lo ilustran con el caso del *konsaho* del pueblo ishír de Paraguay, que el lector puede consultar a detalle en su capítulo. El punto es que el *konsaho* es un experto de otro tipo. No a la manera del “experto” occidental que desde arriba mira y decide en relación con sus intereses y manifestando su total ignorancia de otros saberes. El *konsaho* reúne más que separa; deviene en un modelo para el intelectual antropólogo de la “ciudad letrada”. La función de la competencia antropológica no es la de dictarle a quienes viven en otros saberes qué es lo que se debe hacer sino acompañar, desde el privilegio epistémico que otorga la modernidad (acceso a información, cierto tipo de entrenamiento, conocimiento de las reglas del juego de la colonialidad, etc.), y contribuir a llevar adelante los proyectos insurgentes que surgen a partir de las agencias de los propios saberes subyugados.

Una observación más a tener en cuenta es la distinción que Aparicio y Blaser hacen entre movimientos sociales antisistémicos y proyectos como patrones de movilización. Agregaría yo, ligando con el capítulo de Charles R. Hale (parte del tomo II), que los proyectos-patrones de movilización de los que aquí se trata (a juzgar por los ejemplos seleccionados por los autores) son proyectos decoloniales.³ Ahora bien, uno de los ejes del capítulo de Hale es la delicada distinción entre geopolítica e investigación antropológica comprometida. Los ejemplos que cita son de antropólogos y antropólogas que, bajo el disfraz y la máscara de la disciplina, recaban información que luego transmiten a los centros imperiales de control. La *antropología comprometida*, aclara Hale, no quiere decir comprometida con un partido político sino que se refiere a un compromiso con los proyectos descolonizadores de la vida que el capitalismo destruye. En su experiencia, Hale se refiere en concreto a comunidades indígenas. Con relación a los puntos que vengo discutiendo, Hale agrega una triple distinción muy aclaratoria:

- 1) *El intelectual público comprometido*. Su propósito es la “creación y la disseminación del conocimiento experto”. El intelectual público, nos dice Hale, “no tiene mayor interés en las metodologías alternativas, por una razón básica: el énfasis en el conocimiento experto dota a sus resultados de un carácter de rigurosidad que muchas veces amplía la eficacia de los mismos; por la misma razón, un diálogo horizontal con los ‘sujetos’ pondría en duda su postura de ‘experto’”.
- 2) *La investigación descolonizada* (y descolonizadora). Para Hale sería el contrapunto directo del intelectual público. Al respecto dice:

[...] comienza con una deconstrucción sistemática de lo que conocemos como “la ciencia”, para revelar su complicidad con la dominación occidental y colonial. [...] Sin embargo, el empuje central de la investigación descolonizada es otro: una transformación de nuestras mentes, de nuestras categorías de conocimiento, para sacudir el impacto profundo del poder colonial en ellas, impacto que perdura mucho más allá del colonialismo propiamente dicho, al punto de que sigue estructurando nuestras relaciones sociales hoy en día (en el tomo II).

- 3) *La investigación activista*. Finalmente, Hale distingue la *investigación activista* de la *investigación descolonizada* (o descolonizadora, agregado mío) no para oponerlas, sino para encontrar, a la vez, las diferencias y la complementariedad de ambas, lo cual es bienvenido en los horizontes de futuro que estamos forjando quienes nos distanciamos tanto del intelectual público de derecha como del de izquierda, y de todo intento de universalidad puesto que abogamos por la plu-

riversalidad. En este sentido, la obra colegiada que comento es un buen ejemplo de proyectos distintos. La caracterización de Hale es ciertamente importante para comprender la complementariedad y la distinción. Hale señala, en primer lugar, que ambas trayectorias (la activista y la descolonizada) pudieran parecer, a primera vista, similares, sin embargo, marca una “diferencia sutil pero importante, de énfasis y quizás secuencia”. Hale explica:

La investigación activista propone [...] establecer relaciones de colaboración entre investigadores pertenecientes al mundo académico e intelectuales asociados con un grupo organizado en lucha. Si bien esta alineación se puede entender como un gesto de descolonización, por su valoración de los saberes de los que están en lucha, su énfasis principal es otro. En vez de una descolonización prioritaria de nuestras categorías de análisis, se propone poner esas categorías y herramientas investigativas al servicio de las luchas subalternas, propiciando un diálogo con los otros saberes y sujetando ambos a una crítica mutua (en el tomo II).

Es en este sentido que Hale define la *investigación militante* como una militancia por la vida y no solamente por los seres humanos, pues sin vida planetaria no puede haber vida humana. Lo que tienen en común la investigación activista y los proyectos descolonizadores –si entiendo a Hale– sería la toma del poder epistémico frente a la dominancia epistémica que milita en pro de las ganancias y de la acumulación individual (de personas, países o corporaciones). La tarea, en varios frentes, es, pues, el control y el descontrol de los principios y del andamiaje del conocimiento imperial/colonial y moderno que sostiene el tipo de economía que liberales y marxistas están de acuerdo en describir como *capitalista*.

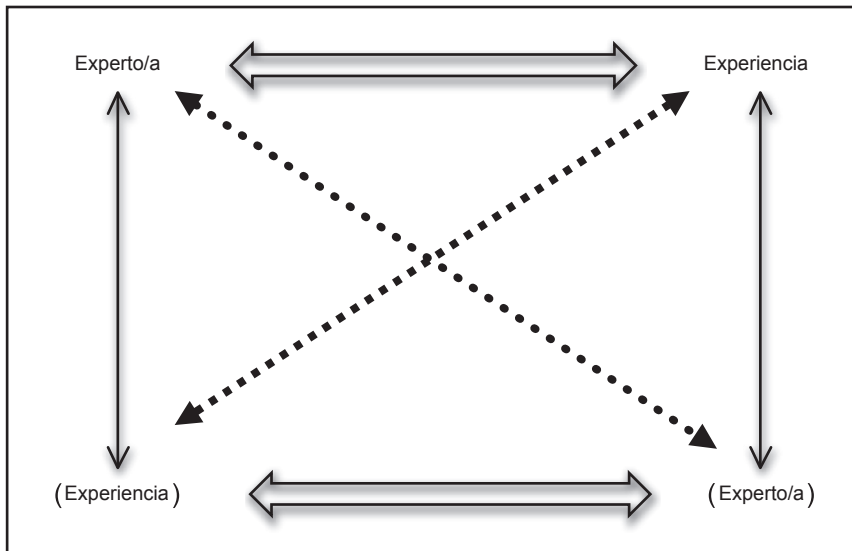
II

Los capítulos que comentaré enseguida tienen en común con los anteriores la preocupación por la emergencia insurgente de saberes subyugados y por las relaciones entre la academia y los agentes cuyos conocimientos in-surgen.

Jenny Pearce (en el tomo II) afronta la reflexión sobre la co-producción de conocimientos enfocándose en el “cómo”. La pregunta general sería “¿cómo la co-producción de conocimientos puede ser organizada y evaluada?” Pearce describe desde el principio un tema que los demás artículos refieren y confrontan: la distinción entre *investigación participativa* y *observación participante*. Pearce cita a Susan Wright y a Nici Nelson y nos ofrece esta descripción/definición de ambas actividades:

El principio de la investigación participativa es que las personas se convierten en agentes y no en objetos de la investigación, y las prioridades de este enfoque son contrarias a las de la observación participante. El objetivo principal es que la investigación ayude a los participantes a entender mejor su propia situación y contribuya a fortalecer su capacidad para usar esta información junto con el saber local [...] para generar el cambio por sí mismos (en el tomo II).

La definición de investigación participativa así enunciada nos regresa al dilema de la competencia del “experto”: ¿quién y qué se considera experto o experta? y ¿quién tiene que ayudar a quién a comprender? ¿Es la antropóloga que ayuda al sujeto a entender su situación? ¿Y no es también el sujeto social quien debería ayudar al antropólogo o la antropóloga a entender su situación? Si partimos de que hay competencia en los dos campos, entonces estaríamos lidiando con un problema construido por el saber imperial. La colonialidad del saber en este rubro funcionaría de este modo:



Esta formulación presupone la perspectiva enunciativa del sujeto moderno y occidental del saber. La noción de “experto” no es un concepto indígena, afro o islámico. Así, el “experto” o la “experta” en las ciencias sociales se enfrenta a la experiencia de las personas que son los sujetos de estudio. Esto es, las relaciones son contrarias. Un agente tiene la competencia y el otro la experiencia. Congruentemente, la experiencia del científico o la científica social se invisibiliza, entre paréntesis, al mismo tiempo que se

invisibiliza la competencia del sujeto a quien se le ha atribuido experiencia y no saber. Las relaciones cruzadas, diagonales, del esquema marcan las relaciones contradictorias, mientras que las relaciones verticales señalan la complementariedad de lo que se visibiliza y de lo que se oculta.

La tarea del siglo XXI y de esta obra colegiada es la de desmontar esta presunción epistémica. Al hacerlo, es fundamental que la investigadora y el investigador expertos que proponen la investigación participativa asuman la interpelación que la insurgencia de saberes subyugados provoca. Esta insurgencia no sólo los cuestiona a “ellos” (a los defensores del neoliberalismo, a los intelectuales públicos, a los científicos sociales que todavía no reconocen la competencia de los sujetos a quienes sólo se les atribuye “experiencia”) sino que nos interpela a nosotros, a quienes estamos planteando este problema. La investigación participativa y cooperativa se convierte para Pearce, en uno de los caminos para deshacer este nudo conceptual. De ahí el dilema que todos estos capítulos plantean y que algunos enfatizan con mayor fuerza.

El capítulo de Joanne Rappaport (en el tomo I) complementa magníficamente las sugerencias de Pearce con la narrativa de una larga experiencia de campo dada en el Cauca (Colombia), en la que se relacionan y trabajan en una investigación cooperativa y participativa investigadores e investigadoras mestizos(as) colombianos(as), indígenas de las naciones nasa y guambiana e investigadores de los Estados Unidos y Europa. Aquí es importante comenzar por la observación que hace Rappaport, en la que conecta identidad con epistemología, como lo hizo Cumes. Rappaport nos invita a reflexionar sobre lo siguiente:

Como investigadores familiarizados con las discusiones sobre la reflexividad, fuimos transportados a una nueva arena de debate sobre el tema, en la que la identidad era central para la construcción de la teoría que producían los autoetnógrafos nasa. Como se hará patente en lo que sigue, la autoconciencia con respecto a ser nasa o ser forastero fue central no sólo para nuestras discusiones, sino que se convirtió en el vehículo conceptual a través del cual llegamos a pensar nuestra investigación (en el tomo I).

Rappaport discute, en un apartado contiguo, las complejidades de las relaciones de “estar adentro” y “estar afuera”. Lo que me interesa aquí es puntualizar lo que ella pone en evidencia y que me parece que afecta a todo lo dicho hasta ahora por ser un eje que cruza la obra colegiada: las relaciones entre identidad y epistemología muestran que hay algo más allá de la investigación participativa/colaborativa que está en juego, esto es, el tipo de conocimiento y el para qué del mismo. En el capítulo de Rappaport, y ésta es, a mi entender, su contribución, queda claro que aquello que es necesario investigar y los usos de los resultados de la investigación

no son los mismos para la antropóloga que para el intelectual y el líder de proyectos comunales. De modo que aunque la co-teorización es bienvenida, lo que hará el antropólogo con ella y lo que hará la comunidad no son lo mismo. Para la comunidad los problemas del antropólogo son irrelevantes. Y, aunque los problemas de la comunidad no le son irrelevantes a la antropóloga, que ha orientado precisamente su ética y su política profesional a colaborar con la comunidad, ella no es parte de la larga historia y del destino de la comunidad, a no ser, en casos excepcionales, que abandone la antropología y se integre a la vida y los quehaceres comunitarios. Los saberes antropológicos y los saberes subyugados insurgentes comparten la teorización y la investigación, cada uno con su competencia, pero el destino de unos y otros va por distintos caminos. Esto me parece esencial, pues aunque ambos proyectos, el de la insurgencia de saberes subyugados y el de la transformación de la antropología, marchan en una misma dirección lo hacen por distintos caminos.

El capítulo de Shannon Speed (en el tomo II) continúa varias de las reflexiones que hemos encontrado en los capítulos anteriores. Una de ellas, que aparece desde el capítulo de Cumes, es la de la identidad y la epistemología. Speed se define como antropóloga activista al narrarnos su incorporación a la comunidad de Nicolás Ruiz (en Chiapas) y su acompañamiento a los comuneros en sus largas y constantes tareas para defender la tierra que el Estado les quiere arrebatar. Speed nos cuenta:

En la investigación, estos temas los abordé desde mi propia perspectiva: las preguntas tenían un matiz personal para mí, por ser yo una mezcla de nativo-americana criada en Los Ángeles, California, por no hablar una lengua indígena y no tener los rasgos fenotípicos característicos de los nativo-americanos. Mi propio sentido de identidad chickasaw está envuelto en preguntas en torno a la ascendencia, la autoadscripción, el reconocimiento y la aceptación por la nación chickasaw (en el tomo II).

No se trata de una “política identitaria en la epistemología”, en el sentido de que la antropóloga india sólo se preocupe de los problemas de justicia social de su grupo étnico. No, Speed aclara que: “A pesar de que mi inserción en Chiapas estaba vinculada con proyectos locales, mi reflexión emerge de mi compromiso con una lucha más amplia por la justicia social para los indígenas y otros grupos marginados”. Este punto es crucial pues nos permite distinguir la “política identitaria” de la “identidad en la política”.⁴ El mismo argumento defiende el académico y judío argentino Santiago Slabodsky (2009) al afirmar que el pensamiento judío decolonial en las Américas es un pensamiento que conduce a acciones y que lejos de reducirse a la comunidad judía tiene que estar abierto al trabajo conjunto y solidario de otras identidades devaluadas en el mundo moderno/colonial.

El segundo punto que enlaza a Speed con los anteriores capítulos es la cuestión de la competencia de la experta. El problema queda planteado así:

Una contradicción en este caso es la manera en que la presencia de un antropólogo dentro del ámbito legal, en tanto que “experto en cultura”, refuerza las jerarquías de poder. Dichas jerarquías se refuerzan, por ejemplo, cuando un antropólogo se presenta como perito en una causa legal con el fin de aportar medios de prueba sobre la presencia de cultura indígena, como de hecho fue mi papel en la representación de Nicolás Ruiz (Speed en el tomo II).

Volvemos aquí sobre la colonialidad del saber implicada en la concepción del experto o de la experta. El “experto” en antropología, en reforestación o en economía, por ejemplo, devalúa otro tipo de saberes existentes sobre economía y reforestación. El “experto” que frente a una selva ve sólo árboles que proveen madera para fabricar muebles para las clases medias ciudadinas de los países industrializados y el resto lo concibe como “maleza” es ignorante del saber que tienen los “expertos y expertas” indígenas que viven en esa selva. En ese sentido, el primer tipo de “experto” no es otra cosa que un ser competente en los saberes imperiales. De ahí el constante dilema de la antropología que oscila entre tener la torta o comerla. Si la tiene no se la come y si la come ya no la tiene.

El capítulo de María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell (en el tomo II) abre una nueva puerta para reflexionar sobre estos puntos. Los tres ejemplos que tocan no están localizados en el “Tercer Mundo” sino en el “Primer Mundo” (uno en Italia y dos en los Estados Unidos). ¿Cuál es el interés de integrar este capítulo en las reflexiones de esta obra colegiada? Cada ejemplo promueve un problema distinto. Primero, habría una semejanza entre el antropólogo colombiano que cita Rappaport en su relación con los indígenas de su país y la antropóloga estadounidense, Dana Powell, en su relación con los nativo-americanos de su país. ¿Cuál es la diferencia, puesto que los dos casos parecieran mostrar un paralelismo sin fallas? Que el primero es un antropólogo del Tercer Mundo y la segunda del Primer Mundo. ¿Y esto qué importa? Importa en la medida en que en el Primer Mundo de los Estados Unidos las relaciones históricas entre los americanos nativos y los blancos no son las mismas que en Colombia. El antropólogo colombiano es un profesional de una disciplina que en el Tercer Mundo plantea un problema de dependencia. De modo que el antropólogo colombiano tiene un doble problema que resolver: el tipo de relación epistémica a establecer con los indígenas y, por otro lado, el problema de dependencia de la antropología en el Tercer Mundo. Un problema que Orlando Fals Borda ya había planteado para las ciencias sociales y que se menciona en varios de los capítulos contenidos en este volumen. Para el caso de la antropóloga estadounidense el doble problema es casi

semejante al del antropólogo colombiano, pero a esos dos problemas que ambos cargan, se le agregaría otro: su solidaridad con el antropólogo del Tercer Mundo para descolonizar la antropología.

Consideraciones semejantes podrían hacerse, con variantes, en los argumentos de Casas y Osterweil. Pero no me voy a detener en ello para no extenderme demasiado. Prefiero apuntar hacia la significación de los tres ejemplos para la tesis que las tres antropólogas (española, italiana y estadounidense) defienden. Y la tesis que defienden es que los movimientos sociales, como ellas los definen, generan un conocimiento que debe ser reconocido como tal y no como “informaciones claves” para el conocimiento que la antropóloga desea generar. Al considerar este punto volvemos sobre un asunto que ya se planteó más arriba: ¿para qué y para quiénes la antropóloga genera conocimientos? y ¿para qué y para quiénes generan conocimientos los movimientos sociales? El punto clave no está en lo que esos conocimientos enuncian, lo que dicen, su contenido, sino en la enunciación: aceptamos por cierto que los conocimientos se producen por doquier y que la academia colonizó todo el conocimiento que no se ajusta a las reglas académicas. Pero, una vez que nos desenganchamos, nos desprendemos de estos artículos de fe, entonces la cuestión se desplaza a la enunciación y lo que se pone en juego es la necesidad de corroer la enunciación académica, no sólo desmentir sus enunciados. Casas, Osterweil y Powell nos dirigen por ese camino, apuntan en esa dirección. Y ésta es la dirección que nos conduce a la descolonización del conocimiento y a la generación de conocimientos descolonizados.

III

Gilberto Valdés, en su capítulo parte del tomo II, introduce una línea de reflexión distinta a la vez que conectada con el resto del volumen. Distinta porque no se refiere a la antropología, que ocupa un lugar central en esta obra colegiada, sino que proviene del Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (Galfisa). Esto es, la disciplina en cuestión es la filosofía y, en particular, dos de sus ramas, la sociología (o filosofía sociológica) y la axiología. Los temas y las preocupaciones son también distintos aunque, de nuevo, conectados. El problema que preocupa a Galfisa se ubica en la esfera del Estado y la economía (teoría política y economía política), en la confrontación de los proyectos neoliberales y los movimientos antisistémicos en la región. Semejante al capítulo de Pearce en relación con el método, este capítulo identifica los problemas y traza las líneas generales de los desafíos y de lo que habría que hacerse para construir futuros socialistas. Lo que une este capítulo con los demás es tanto el problema de la “emancipación como producción de vínculos” (Zibechi, cit. en Valdés en el tomo

II) como el proyecto de descolonización. Emancipación y descolonización marchan en la misma dirección, pero por distintos caminos.

Un concepto clave que Valdés utiliza para ilustrar e iluminar trayectorias emancipatorias es el de los movimientos antisistémicos. Ello contrasta con los demás capítulos que tratan de trayectorias decoloniales. ¿Qué diferencia hay entre *movimientos antisistémicos* y *trayectorias decoloniales*? Immanuel Wallerstein acuñó el concepto de *movimientos antisistémicos* para describir dos tipos de movimientos populares surgidos en el siglo XIX en los países industrializados de Europa. Primero, se refirió a los movimientos sociales, es decir, a organizaciones sindicales y partidos socialistas que impulsaban la lucha de clases en cada Estado contra la burguesía y los empresarios. Segundo, se refirió a los movimientos nacionales que buscaban la creación de un Estado nacional “ya fuera agrupando unidades políticas separadas que se consideraban parte de una nación (por ejemplo, Italia) o mediante la secesión respecto de Estados que eran considerados imperiales y sojuzgadores de la nacionalidad en cuestión (por ejemplo, las colonias de Asia y África)” (Wallerstein 2003: 179). En estos ejemplos hay dos trayectorias: una en el interior del sistema (los movimientos sociales en Europa), los otros en las fronteras del sistema (Asia y África). Los segundos se insertan en las trayectorias decoloniales que se iniciaron en Tawantinsuyu, Anáhuac, Abya Yala, y de las cuales la trayectoria del zapatismo es una continuidad. Así, el zapatismo será movimiento antisistémico o proyecto decolonial dependiendo en qué marco lo interpretamos: si en el de la modernidad y el sistema mundo/moderno o en el de la colonialidad y el mundo moderno/colonial.

Los capítulos de Axel Köhler (en el tomo I) y Xochitl Leyva (en el tomo II) nos devuelven a las trayectorias decoloniales analizadas y tratadas en los demás capítulos. El capítulo de Köhler plantea una pregunta urgente y abierta: ¿qué significa descolonizar? Y cita un importante artículo de Hale intitulado: “Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada”. Hay dos puntos en el análisis de Hale que me interesan aquí: uno atañe a la práctica de una antropología descolonizada en relación con los sujetos y la sociedad que la antropóloga investiga y a la que no pertenece. La otra atañe a una antropología descolonizada que debería poner el conocimiento al servicio de los sujetos que investiga más que al servicio del Estado, de las corporaciones o de las agencias de investigación (antropología pirata).

De todas maneras, queda aquí una cuestión abierta para la concepción y la práctica de una antropología descolonizada. La cuestión empieza, por ejemplo, en el momento en que el problema y la necesidad de conocimiento del intelectual y de las comunidades indígenas no coinciden con los que tienen las comunidades antropológicas. He ahí el dilema que enfrenta el antropólogo: su solidaridad con las comunidades que investiga y con

las cuales desea contribuir para su liberación choca con las obligaciones y la responsabilidad de la disciplina antropológica. El otro ámbito en que se plantea una antropología descolonizada es el de la descolonización del conocimiento o de la generación de conocimientos descolonizados. Esto es, de conocimientos que en vez de contribuir a que se mantenga la matriz colonial de poder contribuyan a la creación de un orden pluri-versal que disuelva el control que ejerce dicha matriz colonial.

El cuestionamiento que hace Köhler a la metodología y la pregunta que formula sobre la práctica de otra antropología orientan la antropología hacia la creación de un orden pluri-versal y de cooperación en vez de uno universal y de competencia, que es el mundo en que nació la antropología como disciplina. ¿Por qué la metodología es cuestionada? Porque un buen “método” al servicio de retóricas de desarrollo y modernización que ocultan la reproducción y la colonialidad deja a la antropología, y a cualquier otra disciplina, al servicio del *status quo* en lugar de contribuir a eliminar las desigualdades que éste mantiene. Así, Köhler comienza por borrar las diferencias jerárquicas entre el antropólogo y los sujetos que el antropólogo ya no “examina”, sino con los que dialoga en búsqueda de cooperación mutua para resolver tanto problemas en común (como la opresión) como problemas particulares (los de la comunidad del sujeto y los de la comunidad del antropólogo). De esta manera, Köhler nos dice:

Para nosotros como antropólogos lo importante era impulsar formas de trabajo más participativas, equitativas y horizontales, pero sin duda este esfuerzo colectivo también iba a seguir legitimándonos como académicos. Probablemente aumentaría nuestro capital profesional y nuestro estatus, al menos dentro del sector académico que valora trabajos con pretensiones decoloniales. Nadie puede negar lo anterior, pero no era eso lo que nos movía, pues buscábamos caminar conjuntamente hacia la decolonialidad con beneficios mutuos (en el tomo I).

No se trata aquí ya de movimientos antisistémicos sino de proyectos decoloniales en los cuales se enlaza la creación de conocimientos y el análisis de situaciones que requieren experiencia y capacidad analítica con la búsqueda de horizontes decoloniales. ¿Qué es el zapatismo sino aquello que surge del encuentro del filósofo marxista (Rafael Sebastián Guillén) con mujeres y hombres mayas que arrastran detrás de sí quinientos años de trayectorias decoloniales, y de cuyo encuentro surge tanto el Subcomandante Insurgente Marcos como la comandancia indígena del zapatismo? Es curioso que se le pueda llamar movimiento antisistémico al zapatismo pero no proyectos decoloniales a los movimientos sociales y sindicales que menciona Wallerstein. Y es curioso también que el concepto mismo de *movimiento antisistémico* se convierta en un concepto sistémico y totalizante que homogeniza la diversidad.

En esta vena reflexiva, la contribución de Xochitl Leyva subraya un aspecto fundamental que nos permite releer todos los capítulos anteriores: el epistémico “Ya basta”, esto es, la revolución teórica del zapatismo, es una revolución teórica porque se desengancha de la visión sociológica que totaliza el concepto de movimiento antisistémico y mantiene los principios epistémicos que cuestiona la revolución teórica del zapatismo. Por eso es importante que para Leyva el zapatismo se convierta en la referencia teórica fundamental para la descolonización de la antropología y del saber en general. Ya queda incómodo “estudiar” al zapatismo como antropólogo o como cientista social, puesto que hacerlo sonaría tan raro como estudiar a los filósofos griegos como indígenas. Los filósofos griegos exigen que cuando se los estudia se los estudie en su pensamiento y no en su exotividad o en su indigeneidad. Es así que Leyva nos dice:

En primer lugar, pienso en los procesos de producción de conocimiento que se han venido dando en los intersticios de las convergencias políticas que ha impulsado el EZLN en sus quince años de vida pública [...] Me viene a la mente también la producción de conocimiento otro emprendida en los varios encuentros realizados entre el EZLN y diferentes organizaciones prozapatistas de la sociedad civil, o bien en los foros, seminarios y festivales impulsados y co-convocados por el EZLN en el marco de La Otra Campaña [...].

En segundo lugar, están los conocimientos otros que se están produciendo en los intersticios de las convergencias de feministas activistas, quienes al mismo tiempo son académicas y trabajan con o son parte de organizaciones de mujeres localizadas en diferentes partes del mundo [...].

En tercer lugar podemos mencionar el conocimiento otro que se está generando de manera colectiva en el marco de los proyectos alternativos de las Universidades de la Tierra (Unitierra) asentadas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y en la ciudad de Oaxaca (en el tomo II).

De lo que se trata es de la emergencia de una sociedad política global (sociedad política en el sentido de Partha Chatterjee y no en el de Antonio Gramsci)⁵ en la cual van configurándose distintos proyectos. Algunos pueden describirse como antisistémicos, otros como proyectos decoloniales (lo cual significa des-racialización y des-patriarcalización), otros como movimientos sociales, otros como re-inscripción de saberes subordinados, como es el caso de las afirmaciones epistémicas globales de los sectores indígenas, desde las Américas a Australasia, África y el Islam. ¿Son los proyectos islámicos de todo tipo, desde los radicales a los progresistas, incluyendo en ellos a varones y mujeres, movimientos antisistémicos? Pues, si ponemos todo esto junto a los movimientos sociales/sindicales europeos del siglo XIX que sirven de modelo y guía, simplemente reproducimos la

enunciación de la colonialidad del saber mientras decimos, en el enunciado, que queremos descolonizar el saber.

IV

Veamos, pues, cómo luciría y en qué consistiría la descolonización epistémica y hermenéutica. Esto es, la descolonización de la forma de conocer controlada por las ciencias sociales (epistemología) y de la de comprender por las humanidades (hermenéutica). Ello implica la desobediencia epistémica y hermenéutica, la desobediencia a la “policía” académica e institucional (las cuales, por ejemplo, controlan el otorgamiento de becas de fondos para la investigación). En este sentido, la descolonización del saber y del entender es compatible con los proyectos antropológicos que coexisten dialógicamente con saberes no académicos, tanto en los casos de co-autoría entre la antropología y la sociedad política (*e.g.*, movimientos sociales), por un lado, y, por el otro, con la antropología comprometida como la plantea Hale. Trazar esta distinción no presupone tener que elegir entre la una y la otra, sino saber en qué derroteros y proyectos estamos, para ser consecuentes con ellos. La co-existencia de opciones convergentes (como las que aquí tratamos) cuestiona la posibilidad de la opción única que propone el neoliberalismo (que puede llegar a ser confrontada con otra opción única de signo contrario, sea ésta el socialismo o el islamismo radical).

La opción decolonial surge, frente a las opciones universales en el interior de Occidente (cristianismo, liberalismo, marxismo) o en su exterioridad (islamismo radical), de la experiencia de los y las subalternas, de los y las condenadas de la tierra, en el momento en que toman conciencia de que no desean un nuevo universal imperial para el planeta ni tampoco aceptan ya la condición de subalternos. De esa negación de toda universalidad y a la vez negación ante la sumisión y la humillación surge el pensamiento y las opciones decoloniales que proponen, junto al tratado político zapatista, un “mundo donde quepan muchos mundos”.

Las opciones universales no son, por cierto, homogéneas, pues una cosa es universalidad y otra muy distinta homogeneidad. Hay muchos cristianismos, muchos liberalismos, variados marxismos y distintos islamismos. La opción decolonial refiere en realidad a un abanico de ellas, cuestiona en primer lugar toda pretensión de universalidad, de objetividad sin paréntesis. Propone, en cambio, un horizonte pluri-versal, un horizonte construido por seres y proyectos que postulan y actúan sobre la base de la verdad entre paréntesis. Un mundo construido en la co-existencia de proyectos basados en verdades entre paréntesis, que conduce a

un multi o pluri-verso y no a un uni-verso. La globalización, tanto a partir del siglo XVI como en su forma reciente, neoliberal, no fue a lo largo de quinientos años sino un diseño global de una historia local. Esto es, un proyecto uni-versal en que cristianos, liberales y marxistas, con sus respectivos “neos” y variantes, se disputaron el control del poder, pero no la organización de la sociedad. El horizonte utopístico zapatista: “un mundo donde quepan muchos mundos” es un mundo de verdades sin paréntesis, un pluri o multi-verso.⁶ En los dos volúmenes que comprenden esta obra colegiada, nos encontramos con los meros procesos de construcción de la pluri-versalidad como proyecto universal.

Notas

- 1 Véase Marcos (2010) y también Mignolo (2009).
- 2 Un enfoque similar, pero con perspectiva chicana y no indígena, se puede encontrar en las propuestas metodológicas de Sandoval (2000).
- 3 Sobre el tema véase también Mignolo (2010).
- 4 Sobre esta diferencia véase Mignolo (2007).
- 5 Para Gramsci la sociedad política emerge del Estado en momentos de crisis, mientras que para Chaterjee la sociedad política es la organización de los subalternos y las subalternas por su propia cuenta, contra y a la vez buscando autonomía del Estado. Gramsci vive en una sociedad industrial, aunque al margen de Europa, Chaterjee en una sociedad de legados coloniales fuertes. Para Gramsci véase Femia (1987: 25-29, 191-192). Véase también Chaterjee (2006).
- 6 En esta formulación que hago confluyen dos trayectorias de pensamiento: una, la versión de la teología de la liberación expuesta por Hinkelammert (1996), concretamente en su obra *El mapa del emperador*, donde aparece el concepto de *pluriversalidad*, elaborado a partir de la acción y el pensamiento zapatistas. Otra, la trayectoria del proyecto modernidad-colonialidad, que encuentra tanto en el pensamiento de la teología de la liberación de Hinkelammert como en el pensamiento zapatista equivalentes al *horizonte transmoderno* planteado por Dussel. Al mismo tiempo, el neurofisiólogo y filósofo chileno Maturana (2004) elaboró, a partir de la historia y de la epistemología de la ciencia, una concepción similar del *multi-verso* o *pluri-verso*, que vertió en los dos conceptos básicos de: *objetividad sin paréntesis* y *objetividad entre paréntesis*.

Bibliografía

- Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En el tomo I. “La ‘ciudad letrada’ y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Chaterjee, Partha. 2006. *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*. Columbia University Press, Nueva York.
- Cumes, Aura. En el tomo I. “La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo”. En Xochitl

- Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Du Bois, William E. B. 1996 [1903]. "Of the Dawn of Freedom". En *The Souls of Black Folk*. Penguin Books, Nueva York, pp. 13-35.
- Femia, Joseph V. 1987. *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Clarendon Press, Oxford.
- Hale, Charles R. En el tomo II. "Entre el mapeo participativo y la 'geopiratería': las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida". En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Hinkelammert, Franz. 1996. *El mapa del emperador*. Departamento de Investigaciones Ecuménicas, Costa Rica.
- Köhler, Axel. En el tomo I. "Acerca de nuestras experiencias de co-teorización". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Leyva Solano, Xochitl. En el tomo II. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Marcos, Sylvia. 2010. "La insurgencia de saberes avasallados." Ponencia. Seminario Internacional de Reflexión y Análisis en Homenaje a Andrés Aubry, CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, 30 de diciembre-2 de enero, San Cristóbal de Las Casas. En línea: <<http://cuadernosfem.blogspot.com/2010/01/la-insurgencia-de-saberes-avasallados.html>> (última consulta: 23 de febrero de 2010).
- Maturana, Humberto. 2004. *From Being to Doing. The Origins of the Biology of Cognition*. Entrevistas con Bernhard Poerksen. Carl Auer-Verlag, Alemania.
- Mignolo, Walter. 2007. "The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics". *Anales Nueva Época*, vol. 9, núm. 10, "Etnicidades en América Latina: relatos de colonialismo, identidad, resistencia y agencia", núm. especial. Instituto Iberoamericano, Universidad de Goteborg, pp. 43-72.
- _____. 2009. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-colonial Freedom". *Theory, Culture, and Society*, vol. 26, núms. 7-8. TCS Centre, Nottingham Trent University, pp. 1-23.
- _____. 2010. "Movimientos antisistémicos y proyectos decoloniales". Ponencia. Seminario Internacional de Reflexión y Análisis en Homenaje a Andrés Aubry, CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, 30 de diciembre-2 de enero, San Cristóbal de Las Casas.

- Pearce, Jenny. En el tomo II. "Avanzamos porque estamos perdidos'. Reflexiones críticas sobre la co-producción de conocimiento". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Rappaport, Joanne. En el tomo I. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Schmitt, Carl. 2003 [1950]. *El nomos de la tierra*. Comares, Granada.
- Slabodsky, Santiago E. 2009. "De-colonial Jewish Thought and the Americas". En Purushottama Bilimoria y Andrew B. Irvine (eds.). *Postcolonial Philosophy of Religion*. Springer Netherlands, Berlín, pp. 251-272.
- Speed, Shannon. En el tomo II. "Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Tuhiwai Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press, Zed Books, Dunedin y Londres.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto. En el tomo II. "Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Wallerstein, Immanuel. 2003. "¿Qué significa hoy ser un movimiento antisistémico?" *Observatorio Social de América Latina*, año III, núm. 9. Clacso, Buenos Aires, pp. 179-184. En línea: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/wallerstein.pdf>> (última consulta: 23 de febrero de 2010).

Hacia metodologías de la decolonialidad

María Lugones

En este espacio propongo que consideremos la búsqueda de una coalición compleja desde la co-teorización y la colaboración en una investigación comprometida. El concepto mismo de *coalición compleja* surge de la coalición de las “mujeres de color” de los Estados Unidos y de nuestras enormes dificultades como teóricas, activistas, educadoras populares, escritoras, artistas en la subalternidad en ese país. En este trabajo escribo desde dentro de esta coalición, pero también desde mi experiencia más reciente de co-teorizar un *feminismo decolonial*. Me muevo, acompañada, entre distintas comunidades, por grupos más o menos dispersos de gente subalterna en los Estados Unidos. En el trabajo más reciente de *co-teorización coalicional* sobre feminismo decolonial colaboré con grupos de mujeres y hombres en Bolivia, México y los Estados Unidos. Estos grupos incluyen a intelectuales comprometidos(as) y activistas que se encuentran investigando una serie de temas que vamos integrando a partir de la relación entre cosmología, colonialidad, prácticas médicas y prácticas ecológicas. La intención, en esa escritura, es empezar una conversación sobre la colonialidad de género desde un giro decolonial. Quiero, por lo tanto, poner el énfasis en metodologías que incluyan la *colonialidad* y la *decolonialidad* de género en trabajos de investigación comprometida, cualesquiera que sean las características de la lucha específica que los enmarquen, por ejemplo, luchas por la tierra.

Los diálogos desde los cuales escribo los establezco con mujeres con una historia y un presente de colonialidad, de reducción a seres inferiores, y se trata de diálogos tensos, en el sentido que Xochitl Leyva (en el tomo II) le da a “tensión”. Por lo tanto, veo la fertilización teórico-práctica que esos diálogos complejos y difíciles hacen posible. Nuestros encuentros y diálogos no han sido dados sino creados a través de enormes distancias geográficas y distancias creadas por la fragmentación social.

Busco la sabiduría que sale de los trabajos colectivos presentados con tanta claridad en esta obra colegiada para poder establecer una conversación que se entrometa en las co-teorizaciones y colaboraciones que ustedes están haciendo. Pienso no sólo en entrometerme en las ideas, las estrategias, los métodos, las tensiones en los círculos de investigación, sino también en las redes y los movimientos de los que son parte, porque nos ha sido difícil ser oídas por encima del poderoso discurso del feminismo hegemónico, que siempre ha hecho circular una versión universal de la mu-

jer como oprimida por el hombre. Parte de lo que me anima encontrar en los capítulos leídos es la capacidad creativa del trabajo comprometido contra la modernidad y la voluntad de cruzar los “adentros” y los “afueras” reflexionando siempre sobre las consecuencias y los significados del cruce mismo.

La coalición “mujeres de color”

Uso la frase “mujeres de color” no como un marcador de identidad, sino como un logro. Nos llamamos de esa manera para utilizar un término de coalición que cruza y desafía la fragmentación en grupos racializados, concebidos como cerrados e impermeables por la colonialidad capitalista moderna. “Mujeres de color” abarca a aquellas que abrazamos las diferencias como un fondo de posibilidades. El término incorpora a las mujeres que rechazamos la exclusión teórico-práctica que el feminismo hegemónico blanco ha hecho de la raza y el racismo. “Mujeres de color” es un término coalicional, que incluye a las mujeres negras, afroamericanas, afrocaribeñas, afrolatinas, asiático-americanas, indígenas, nativas, indocaribeñas, chicanas, boricuas y otras mujeres subalternas en los Estados Unidos que tienen una historia colonial y un presente de colonialidad. También incluye a las mujeres que nos movemos en las arenas del feminismo transnacional, el feminismo del Tercer Mundo y lo que llamo el *feminismo decolonial*.

Pienso en *epistemologías de frontera*, que sirvan para cruzar mundos, y no en epistemologías de encrucijadas y fragmentación. Pienso en pedagogías del cruce y en una erótica social. Pienso en comunidades de camaradas solidarias, comunidades donde la solidaridad horizontal está acompañada por un compromiso de aprendernos las unas a las otras.¹ Quiero pensar sobre estas ideas no como reflexiones académicas, sino como los pensamientos de miles y miles de mujeres en los últimos treinta y pico de años, en una variedad de redes que han incluido el taller como una herramienta profunda de conexión y reconocimiento, las marchas, los encuentros, los seminarios, los congresos, los foros, las cumbres, las organizaciones comunales. La teoría en estas redes de movimientos ha sido siempre práctica, comunal, con base en el diálogo y elaborada desde la afirmación de la vida dentro de un nosotros heterogéneo y comprometido.²

Metodologías en conocimientos y prácticas políticas

Los trabajos contenidos en los tomos I y II constituyen una gama riquísima de trabajos políticamente comprometidos. Algunos de ellos son teóricos y presentan marcos críticos desde los cuales se consideran “casos emblemáticos que representan un intento de promover el encuentro, en términos de igualdad, de prácticas modernas y no modernas de conocimiento” (Apari-

cio y Blaser en el tomo I). Otros vuelven a concebir y teorizan sobre conocimientos situados en la academia y el activismo a partir de colaboraciones en las que entretejen intelectualidad comprometida y activismo (Leyva en el tomo II, Hale en el tomo II). Unos más reflexionan sobre contribuciones metodológicas en el marco de proyectos colectivos que unen a investigadores indígenas e intelectuales comprometidos no indígenas en proyectos decoloniales (Köhler en el tomo I, Rappaport en el tomo I). Otras reflexiones están francamente situadas en co-teorizaciones y colaboraciones específicas (Speed en el tomo II, Valdés en el tomo II). Y unas más tratan acerca de la producción de la subalternidad en el trabajo de investigación mismo, y están ancladas en el pensamiento feminista del Tercer Mundo o transnacional (Cumes en el tomo I).

La metodología que los trabajos proponen son metodologías de co-teorización y de colaboración entre académicos, intelectuales comprometidos, investigadores formados en la academia, investigadores comprometidos de “afuera”, investigadores de “adentro” e investigadores envueltos en luchas específicas. Estos cruces proponen, de distintas maneras, un compromiso con el requisito de responder a las preguntas: ¿para quién es la investigación? y ¿para qué es la investigación? El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) le dio la bienvenida a la investigación:

[...] siempre y cuando esté al servicio del pueblo y “deje beneficio a las comunidades” [...] Si la autonomía pretende transformar relaciones sociales entre las mujeres y los hombres de los pueblos indígenas, con el Estado y entre indígenas y mestizos [...] entonces la investigación en sí se convierte en un terreno contencioso, de posible transformación social y de cuestionamiento político (Mora, cit. en Leyva en el tomo II).

Esta concepción de la investigación comprometida permea los trabajos de este volumen.

Cosmologías

Aparicio y Blaser (en el tomo I) le dan importancia a las cosmologías indígenas porque, aunque han cambiado, siguen siendo operativas en la construcción de la vida y de los conocimientos alternativos a la modernidad y han sido vueltas “‘irreales’, por la diferencia colonial precisamente, ya que expresan ‘mundos y conocimientos otros’”. A mí me parece crucial, desde el punto de vista metodológico, aprender estas maneras de construir el mundo ecológica, social, económicamente, para que tengan incidencia en nuestras conversaciones encaminadas hacia la decolonialidad. Hay cuestiones lógicas fundamentales en la modernidad que no tienen cabida en estos saberes. Creo que si vamos a darle igualdad de peso a distintos cono-

cimientos, debemos hacer que nos pesen al pensar situaciones específicas y no solamente cuestiones grandes. Si las cargas epistemológicas como la distinción dicotómica jerárquica en la constitución moderna de la realidad; la centralidad de las categorías puras, atómicas, impermeables, homogéneas, separables; la constitución del individuo como el ser humano por excelencia, y la colonialidad del poder y del saber nos ahogan es porque hemos crecido aprendiendo o hemos aprendido, o estamos aprendiendo, cosmologías en las que todo es par, binario pero fluido, sin dicotomías ni jerarquías, en las que la comunidad nos constituye, y en las que uno no recurre a lo externo para cambiar el mundo porque el vínculo entre uno, lo comunal y el mundo es fluido, permeable, una ligazón de lo heterogéneo. Digo humildemente lo que estoy aprendiendo, y lo digo porque importa negar a la modernidad con alternativas.

Las cosmologías que me enseña la gente y que aprendo de estudiosos como Sylvia Marcos (2006), Paget Henry y Rodolfo Kusch (2010) me permiten pensar la vida y las prácticas de vida de una manera concreta, de acuerdo con estas cosmologías, y eso me permite rechazar de manera profunda las dicotomías jerárquicas, el individualismo y la fragmentación categorial. Las rechazo sin siquiera notar, de una manera concreta, las internalizaciones de lo moderno en la vida y la organización y la reflexión cotidiana. Rechazo la división humano/no humano en abstracto, pero no la noto en su concreción porque no poseo el hábito epistémico y de vida de vernos como parientes con los animales. Creo que, metodológicamente, al encaminarnos hacia la investigación comprometida no sólo importa tener una respuesta al para qué y para quién de la investigación, sino también prepararnos para contestar al cómo. En el caso de la co-teorización y el *activismo coalicional*, me parece importante integrar las cosmologías indígenas y afro para que entren en cuenta en las maneras de pensar aquello que está en juego. Claro que hay que ejercitar lo de “hilar raíces”, como lo propone el proyecto de co-teorización del que fue parte Köhler. Esto va más allá, pero también incluye las cuestiones cosmológicas.

“Adentro” y “afuera”

Las reflexiones sobre la oposición “adentro” y “afuera” en el trabajo en equipo que co-teoriza Joan Rappaport me parecen realmente iluminadoras para pensar la posibilidad de coalición y comunicación complejas. La oposición surge de “las reflexiones de los miembros indígenas del grupo sobre su propia inserción problemática en las comunidades indígenas”. La oposición se empieza a usar para contrastar los espacios sociales, culturales y políticos indígenas y no indígenas. En vez de una dicotomía rígida, esencialista, el “adentro” se vuelve fluido, dinámico. La diferenciación se va discutiendo en relación con los activistas culturales indígenas nasa mo-

nolingües o bilingües. El afuera y el adentro se verán como yuxtapuestos dependiendo del contexto. Hay intelectuales indígenas que buscan nutrirse de la cultura propia al confrontar la enajenación que conlleva moverse al espacio urbano. Pero quién se sitúa afuera o adentro dependerá del contexto. La posición de “lindero” empieza a ser vista como la posición desde la cual los líderes indígenas “pueden innovar y, con su trabajo, mantener la integridad del adentro”.

El afuera y el adentro no sólo están interrelacionados, sino que “el control del movimiento de un lado al otro de los dos polos es una responsabilidad política urgente de los investigadores indígenas”. La discusión que Rappaport presenta entre Adonías Perdomo, una “autoridad tradicional”, y Susana Piñacué, una investigadora indígena del equipo, ofrece revelaciones metodológicas que veo como enormemente importantes cuando pensamos en coaliciones horizontales en la lucha contra la colonialidad del género. Perdomo nos dice que “nos ha tocado irnos descentrando hasta llegar al lindero [...] la frontera, por un lado, no es tan peligrosa si estoy dentro de la frontera”. Susana Piñacué, por su parte, dice que ve su futuro fragmentado: “bañado por muchos intereses políticos, económicos, religiosos y, en última instancia, creo que nosotros estamos prácticamente folclorizando o romantizando un tipo de discurso de cierta élite que ha salido de su comunidad y trata de enmarcar su cultura para el beneficio de sus intereses”. Rappaport interpreta a Piñacué como cuestionando su propia ubicación en la frontera como “intrínsecamente peligrosa”. Al pensar en las mujeres nasa, Piñacué (en el tomo I) las ubica en tres categorías: mujeres que viven como nasa, mujeres que piensan como nasa y mujeres que andan como nasa. Rappaport entiende estas categorías como grados del “adentro” y Piñacué ve esta “distinción” (adentro/afuera) como una realidad discursiva constantemente discutida en las comunidades.

Estas reflexiones sobre el “adentro y el “afuera” que nos trae el equipo de Rappaport son fundamentales para la posibilidad de congregarse coaliciones complejas que actúen en el interior, el exterior y los linderos, entendidos siempre como espacios fluidos, dinámicos y peligrosos. Porque las coaliciones se forman desde los “adentros” donde se han internalizado aspectos fundamentalmente perniciosos de los “afueras” coloniales. Y resultan fundamentales cuando se producen estas internalizaciones perniciosas de lo colonial, como en el caso de la colonialidad de género. En esos casos, las coaliciones se forman entre adentros que consideran a los otros como afueras, y en los que la lucha contra la modernidad capitalista colonial se radicaliza en el nódulo constituido por la colonialidad de género. Desde adentro vemos la internalización de la colonialidad de género y entre esos adentros establecemos coaliciones para transformaciones que a veces significan recordar nuestras cosmologías.

Resumen de las herramientas metodológicas

Ahora me parece necesario pasar a introducir los materiales metodológicos que considero importantes y que incluyen el co-teorizar de la coalición de “mujeres de color” y el co-teorizar sobre la colonialidad y decolonialidad de género. Pero quiero mencionar también el entretejer raíces; la distinción moderno/no moderno –y desde esa distinción, el énfasis en la *diferencia colonial* y en buscar alternativas a la modernidad–; el dar igual valor y peso a los conocimientos académicos y a los conocimientos de “adentro”, a partir de la idea de una fertilización mutua que atienda a las numerosas tensiones que existen en la producción de conocimiento, incluyendo la tensión entre academia y comunidad. El valor de este giro metodológico está en el compromiso con el saber que surge de las insurrecciones de conocimientos subyugados, con los conocimientos alternativos a la modernidad que provienen de comunidades relegadas a la “premodernidad”, no contemporáneas desde la perspectiva de la modernidad, comunidades en lucha cuyas cosmologías siguen dando significado y coherencia a prácticas comunales.

La contribución de conceptos y prácticas de investigación, como la de ser *punteo y péndulo*, de “tejer raíces” e ir “desnudándose” así como la instrucción de atender al *corazón* y a la *co-razón* (cit. en Köhler en el tomo I), son particularmente iluminadoras como prácticas de conocimiento alternativas a la modernidad, parte de un proceso de formación con base en una comprensión compleja no solamente de los miembros de los grupos de investigación, sino de las luchas mismas y de la gente en lucha. Es central que la relación entre los términos y la comprensión de cada uno sea en sí alternativa a la producción moderna de conocimiento y a la producción de la modernidad a través del conocimiento. El énfasis está puesto en la producción desde abajo y la atención dirigida a esos momentos desmitificadores en que aprendemos a leer los mapas de nuestra propia situación porque hay algo que no cabe; ese es el momento clave para la educación popular. La producción de conocimiento ligada a la práctica de lucha comunal contra el neoliberalismo, la colonialidad y la modernidad, que nace en el seno de movimientos indígenas, afro o de luchas específicas avaladas por esos movimientos, nos muestra muy claramente la dirección a tomar de una manera de pensar decolonial.

Esta obra colegiada es extremadamente útil e inspiradora para aquellas que, como yo, nos posicionamos como activistas-teóricas-subalternas en circunstancias en las que formamos parte de y participamos en la lucha sin tener comunidades o grupos dados, sino grupos por formar en circunstancias de dispersión y fragmentación, como es el caso en los Estados Unidos. Las estrategias metodológicas tan claramente presentadas aquí

me hacen ver la posibilidad de un pensamiento y de la lucha decolonial de una manera más vívida, no solamente imaginable sino experimentada en los caminos que estamos recorriendo. Pero también me han permitido apreciar la diversidad, la elocuencia, la imaginación, la creatividad, la coalición compleja, la voluntad de tejer raíces que se arraiguen y se alimenten dentro del movimiento de las mujeres de color en los Estados Unidos y con mujeres con las que avanzamos juntas hacia la decolonialidad. Es decir, me empujan a repensar conocimientos, conceptos, prácticas epistemológicas y maneras de ver y vivir el feminismo de color en los Estados Unidos. Me enseñan un marco desde el cual repensar nuestra legitimidad y autoridad en conversaciones con feminismos del Tercer Mundo (Mohanty 2003, Alexander 2006) y transnacionales (Shohat y Stam 1994).

No nos es fácil ver lo que hemos logrado y verlo como duradero, pasado de boca en boca y de mano en mano en los encuentros de Incite! en Nueva Orleans, Chicago o San Francisco; en las enormes marchas de solidaridad contra el racismo que acompaña a las múltiples violencias contra los trabajadores(as) transnacionales; en los talleres, en grupos pequeños de conversación (*rap groups*), en clases universitarias y comunitarias, o en la lucha para imponer la interseccionalidad en los programas universitarios de la mujer. El movimiento Black Power, el movimiento chicano o el indígena, o bien han rechazado cuestionar la subordinación de la mujer o la ven como “una cosa de mujeres”. Los grupos que se oponen al complejo industrial de prisiones en los Estados Unidos incorporan el problema de la raza pero no la intersección género/raza/clase/sexualidad. Nuestras voces resuenan poco en los Estados Unidos y en las muchas reuniones internacionales y de la contraglobalización que allí tienen lugar.

La razón es muy sencilla, seguimos escuchando la lista: mujeres, gays, indígenas, afro, como si no hubieran mujeres negras homosexuales o como si verlas fuera simplemente sumar afro + mujer + homosexual + campesina. Como si el significado de “mujer” fuera el mismo que el de “mujer ama de casa” y “mujer que limpia la casa de otras mujeres”. Como si no hubiera diferencia entre la “mujer” madre que amamanta a su hija y la mujer que deja de hacerlo para amamantar a los hijos de mujeres blancas burguesas o burguesas mestizas eurocentradas. Piensen que en la India se ha construido un centro para *surrogacy* (es decir, el alquiler de vientre) para gente blanca rica de Europa y América. En esos centros, equipados a todo lujo con lo último en tecnología para el cuidado médico, viven mujeres indias extremadamente pobres que llevan, en sus úteros, los fetos de las parejas ricas. ¿Cómo analizamos esta situación sin evitar las cuestiones de la colonialidad y el capitalismo en el análisis de lo que es opresivo? Mujeres “paquete” para llevar drogas, para llevar fetos, para ser violadas por hombres brutales porque las consideran bestias.

En lo que sigue quiero abocarme a la tarea de formular metodologías que introduzcan la cuestión de la subordinación de la mujer como una problemática que no se puede separar de la producción misma del conocimiento, de la organización social, de las decisiones comunales, de la relación entre todas las cosas, de la germinación de la vida. La intención es hacer posible que todo giro decolonial tenga metodologías que permitan incluir la colonialidad y decolonialidad de género en el análisis y en la co-teorización de las luchas específicas y en el marco político-teórico mismo. La metodología de la *interseccionalidad* nos permite percibir la fragmentación metodológica. Es decir, ver cómo la lógica categorial y dicotómica fragmenta y produce mujeres atravesadas por las fronteras de las dicotomías, partidas entre mujer y raza. Los feminismos hegemónicos usan la categoría “mujer” como un universal que nos borra, y los hombres de nuestros grupos, que luchan contra el racismo en lo social, piensan la raza sin género y, por lo tanto, siguen pensando que nos toca sólo a nosotras solucionar el “problema de la mujer”.

Interseccionalidad

Se han formulado varias versiones de la interseccionalidad. Ésta es una metodología puesta en práctica por el feminismo negro en los Estados Unidos, pero ha sido adoptada y reformulada en los feminismos de color. Aquí voy a explorar y relacionar dos formas de la interseccionalidad. Elsa Barkley Brown, historiadora feminista negra, dice: “Necesitamos reconocer no solamente diferencias sino también la naturaleza relacional de esas diferencias. Las mujeres blancas y las mujeres de color no solamente viven vidas diferentes, sino que las mujeres blancas viven las vidas que viven en gran parte porque las mujeres de color viven las vidas que viven” (1991: 86).

Y Yen Lee Espíritu, feminista filipino-americana, afirma que: “Los blancos y la gente de color viven vidas que están estructuradas racialmente. Las intersecciones entre estas categorías de opresión (clase, raza, género) significan que hay jerarquías entre mujeres, entre hombres, y que algunas mujeres tienen poder cultural y económico sobre ciertos grupos de hombres” (1997: 140).

Esta versión de la tesis interseccional nos permite reconocer la relación de poder entre mujeres blancas, mujeres de color y hombres de color. Nos permite entender cómo la categoría “mujer” esconde esas relaciones de poder y pretende apuntar a una univocidad de sentido, de condición, de razones para la solidaridad, de dirección. La lógica de la intersección que usan Brown y Espíritu altera el significado de “mujer”, sacude no sólo la simplicidad y la homogeneidad de la categoría, sino también su impermeabilidad y carácter monádico. “Mujer” en “mujer-blanca” y “mu-

jer-de-color" no puede ser reemplazada, no son intercambiables precisamente porque "mujer" en "mujer-blanca" apunta a y está constituida por una relación de poder distinta a la de "mujer" en "mujer-de-color". Por lo tanto, no hay disección posible de "mujer-de-color" en mujer + raza, los términos no son separables. Mujer + raza borra la relación de poder del significado de "mujer". La inseparabilidad, claro está, nos hace ver que mujer-blanca y mujer-de-color (mujer racializada como no blanca) no significan lo mismo, que ambas están racializadas y que en los dos casos la raza cambia el sentido de mujer. La crítica de Brown y Espíritu no está formulada desde la intersección de categorías sino desde la historicidad de las relaciones de poder entre raza, clase y género. Desde esa historicidad es que se visibiliza la lógica de separación, fragmentación, simplificación, impermeabilización de las categorías de "mujer", "hombre" y "no-blanco".

El segundo sentido de interseccionalidad que exploro es introducido por Kimberlé Crenshaw (1995). Para Crenshaw, la interseccionalidad revela una ausencia. Crenshaw aclara que para ella la interseccionalidad es un concepto provisional que enfoca las presuposiciones dominantes de raza y género, las cuales son esencialmente categorías separadas. Esta autora trabaja con las categorías dominantes y las interseca. Siguiendo sus categorías e intersecciones espero sugerir una metodología que revierta la tendencia a ver la raza y el género como excluyentes uno del otro o por separado. Aunque las intersecciones que exploro aquí son entre raza y género, el concepto puede y debe ser expandido para incluir cuestiones de clase, sexualidad, orientación sexual, edad y color.

De acuerdo con esta lógica, el problema es que "interseccionar" "mujer" y "negro" no permite "ver" a las mujeres negras y analizar las situaciones de discriminación, abuso, violencia de las mujeres negras desde un punto de vista legal. Al interseccionar dos categorías dominantes, mujer y negro, Crenshaw revela la ausencia que subyace en la intersección. Las mujeres negras no están amparadas o reconocidas en la intersección de mujer (ya sabemos: mujer-blanca-burguesa-heterosexual) y negro (hombre-negro). Es más, hombre-negro/hombre-blanco es el terreno que demarca la competencia racial y sexual. La intersección muestra la ausencia de las mujeres negras como sujetos propios en la ley: hay "mujeres" (blancas) y "negros" (hombres), pero la construcción de las categorías asume que aquellos que son dominantes en términos de poder social agotan la categoría, encubriendo las relaciones de poder intracategoriales. Los subordinados dentro de la categoría no tienen la capacidad de darle sentido.

Las categorías dominantes homogéneas, monádicas, impermeables, funcionan como organizadoras de lo social, pero no están relacionadas inductivamente o por abstracción de las relaciones sociales sino que las constituyen, son una producción social. Anulan lo complejo de las relaciones

sociales y las relaciones de poder sobre las que se constituye esa complejidad. Nuevamente, la reducción es inter e intracategorial. La simplicidad fragmenta lo social en átomos separados y constituidos a partir de las características de los que ocupan la posición dominante en ese fragmento: mujeres-blancas-burguesas-heterosexuales, ese es el significado de la simplificación, fragmentación, reducción que constituye la categoría "mujer". Hombres-no-blancos es lo que dicen las simplificaciones y fragmentaciones que constituyen a "indígena", "negro", "chicano", "chino" y otras categorías raciales que constituyen la clasificación social introducida en la organización de la producción con el sistema global de poder capitalista.

En Brown (1991) y Espíritu (1997), la interseccionalidad no es una relación que se establece entre categorías dominantes, sino una respuesta a la lógica categorial desde la realidad vivida, histórica, de lo que las diferencias de poder significan. El género no apunta a una relación unívoca de poder entre "mujeres" y "hombres", sino a relaciones de poder entre "mujeres-" y "mujeres-" y entre "mujeres-" y "hombres-" y entre "hombres-". Lo que la inseparabilidad muestra son relaciones de poder intercategoriales.

En Crenshaw (1995) el énfasis está en la ley y, por lo tanto, no en cuestiones de opresión, explotación o dominación, sino de discriminación. Y es por eso que la interseccionalidad no selecciona inseparabilidades sino ausencias. Lo cual explica también que la ligazón puede ser entre raza y edad, género y sexualidad, etc. Es decir, no hay un vínculo sistemático, una inseparabilidad constituida por y constitutiva de sistemas de poder. La lógica de Crenshaw sugiere que la lista se expandiría en las direcciones indicadas por la discriminación legal. Cuando hablo de colonialidad de género y cuando Espíritu y Brown analizan la interseccionalidad no tratamos con una "lista" categorial abierta. La concepción de la interseccionalidad de Crenshaw revela la simplificación intracategorial y los juegos del vacío intercategorial que producen posibilidades de enmascaramiento en la ley y en otras instituciones y prácticas sociales múltiples del liberalismo.

Estas dos formas de la lógica de la interseccionalidad constituyen críticas centrales a cualquier forma de feminismo o de movimiento de liberación que mantenga la categoría "mujer" sin captar las relaciones de poder que construyen la categoría. En esos casos la categoría de "mujer" es mantenida como un término de la dicotomía hombre/mujer, en la que desaparece la mujer-de-color, la mujer-no-blanca. La producción de la categoría "mujer" incluye procesos de simplificación, fragmentación e impermeabilización. La crítica también incluye aquellos intentos del feminismo que deconstruyen la categoría sin incluir en la deconstrucción los procesos coloniales de reducción de los(as) indígenas, los(as) africanos(as) y los afrodescendientes a bestias. Incluyo aquí el trabajo de Judith Butler (1999).

La relación raza/género/sexualidad es una relación de co-constitución. En cuestión de género el paso de la colonización a la colonialidad centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación, explotación). En los análisis y las prácticas del feminismo de color, la “raza” no es ni separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva. Y eso es precisamente lo que los feminismos blancos han terminado por excluir del análisis, aunque la diversidad étnica/cultural ha sido incorporada en los feminismos que enfocan la globalización. Es decir, la colonialidad no importa, no pesa. La solidaridad feminista que enfrenta las violencias de la globalización está pensada como algo que atraviesa culturas traducibles, que ignora la colonialidad del poder, la racialización de la población, del trabajo, del saber, del género. Así, este tipo de convocatoria a una solidaridad entre “mujeres” se vuelve cómplice de la colonialidad de género.

Muchos programas de estudios de la mujer se han hecho cómplices de la colonialidad de género. Lideradas por las mujeres negras, todas estamos luchando para que la interseccionalidad se vuelva una característica metodológica necesaria de los estudios de la mujer: raza/clase/género son inseparables y la intersección de las categorías homogéneas dominantes borran la heterogeneidad interna y a la mujer de color. En nuestros movimientos contra la modernidad es importante que usemos la interseccionalidad de las dos maneras presentadas y dejemos de pensar que hay movimientos negros, movimientos indígenas, movimientos de la mujer, como si no hubiera mujeres negras y mujeres indígenas. ¿Dónde vamos a pregonar nuestra lucha y con quién?

Sin embargo, creo que la colonialidad de género nos muestra grados de opresión y complicidades mayores que la interseccionalidad. En la investigación de Crenshaw (1995) vemos la ausencia de la mujer negra en la ley, pero también lo advertimos en los trabajos intelectuales occidentales –incluyendo los del feminismo blanco angloeuropoico hegemónico–, en los que se esconde, se borra la situación, la historia, las posibilidades de la mujer negra. La interseccionalidad entendida como lo hacen Espírito y Brown indica claramente que la relación de poder entre mujeres blancas y mujeres de color desaparece en el uso universalista del término “mujer”. Ofrece un punto de entrada crucial para la discusión de la interseccionalidad el trabajo metodológico sobre lo moderno y lo no moderno, lo de afuera y lo de adentro, desde posiciones subalternas y sobre las tensiones mencionadas en el capítulo de Xochitl Leyva. Se vuelve central, por ejemplo, quién está en el lindero pensándose y la manera en que es pensado(a) desde la interseccionalidad. Las tensiones que Leyva trata incluyen tensiones de género y aquí les agregamos más complicación con las versiones de la interseccionalidad presentadas. La cuestión moderno/no moderno es la más espinosa

porque se adscribe a la lógica moderna y a la organización moderna de lo político, lo económico, lo social y lo legal que se ha filtrado en lo no moderno y que con frecuencia se encuentra escondida en los cruces entre lo moderno y lo no moderno.

Colonialidad de género

¿Cómo hemos concebido a las mujeres afrocaribeñas, a las mujeres aymaras, quechuas, mayas, cherokees, chicanas y a todas las otras que tenemos historias de colonialidad, aun si somos mestizas, misti, mulatas? ¿Y cómo han sido concebidas por el poder? Para pensar en esta cuestión introduzco la colonialidad de género. En su análisis del patrón del poder mundial capitalista, Aníbal Quijano (1991) introdujo la noción de la *colonialidad del poder*. Edgardo Lander (2000) y Walter Dignolo (2000, 2007) agregaron la *colonialidad del saber* y Nelson Maldonado Torres (2008) la de la *colonialidad del ser*, todos ellos enriqueciendo el análisis de Quijano. Yo introduzco la *colonialidad de género* a partir de esos análisis y apelo también a su decolonialidad. Creo que no puede haber decolonialidad sin decolonialidad de género. Todas las formas de colonialidad están entretrejidas de tal manera que resultan inseparables (Lugones 2003, 2007).

Lo que quiero decir por colonialidad de género parte de la introducción en la colonia de un sistema de organización social que dividió a la gente entre humanos y bestias. Los europeos(as) burgueses(as) fueron considerados como humanos, y una huella de ello es la organización social que constituye al hombre europeo blanco burgués como el ser humano por excelencia: individuo, ser de razón, de mente, capaz de gobernar, el único con el poder de intermediar entre el dios cristiano y la gente, el único ser civilizado, el que puede usar la naturaleza, de la cual no participa, para su beneficio exclusivo, el que sabe usar bien la tierra y crear una economía racional, el único que tiene derechos, el único que puede saber. La mujer burguesa europea blanca es humana por ser su compañera, la que reproduce la raza superior y el capital, pero en sí es inferior, por ser emotiva y por su cercanía a lo natural, aunque es casta. Ella no se ensucia con el trabajo, cultiva su fragilidad física y es débil emocional y mentalmente. No puede gobernar porque no tiene un uso desarrollado de la razón.

Al igual como los humanos son los que conjugan las características de hombres o mujeres, los racializados como no humanos, los seres inferiores, como las bestias, son cosificados para el uso del ser humano. Son instrumentos, como la naturaleza, seres que tienen que ser guiados por los seres de razón para ser productivos en una economía racional. Como seres racializados, inferiores, pueden ser utilizados de manera legítima de

cualquier forma que lo conciba el hombre: pueden ser usados como carne para perros, u obligados a trabajar hasta morir en la mita, pueden ser violados(as), destrozados(as) por caballos o con armas. Es decir, la colonialidad del género significa que los colonizados –los racializados en la colonia– somos pensados como bestias, sin género. El género es una dicotomía jerárquica entre hombre y mujer. La relación entre humano y no humano también es una dicotomía jerárquica. No un par, sino uno superior y otro inferior.

Me di cuenta por primera vez leyendo *El pensamiento indígena y popular en América* de Rodolfo Kusch (2010) que las dicotomías jerárquicas, características del pensamiento y las prácticas modernas, no existen en el pensamiento indígena. Esta revelación me fue confirmada al leer el trabajo de Sylvia Marcos (2006) y otros autores y autoras que escriben sobre filosofías y cosmologías indígenas, africanas, afroamericanas y afrocaribeñas, y en las muchas conversaciones con mujeres en Bolivia. Las dicotomías jerárquicas, una de las características centrales del pensamiento moderno colonial capitalista, no existen en el pensamiento indígena y, por lo tanto, tampoco en el pensamiento no moderno, como lo llaman Aparicio y Blaser (en el tomo I). Por lo tanto, la primera y más profunda dicotomía jerárquica entre lo humano y lo no humano, que constituye a todo ser marcado por la colonialidad, no puede existir en el pensamiento indígena, no puede ser parte de su lógica.

La colonialidad no solamente distinguió dicotómicamente entre humano y no humano, e hizo inferior a lo no humano, sino que –desde su propia perspectiva– concibió a los no humanos como sin género. Con sexo pero sin género. Los seres humanos son hombres o mujeres para lo colonial moderno; los colonizados, concebidos como de razas inferiores, no humanas, no son hombres ni mujeres. Pensemos, en cambio, en la vida ayмара, en la cual los cerros son *chacha* y los valles son *warmi* y así con todo, *chacha-warmi* es una entidad binaria, todo es par, pero no una dicotomía jerárquica.

Entonces, cuando pensamos en la mujer indígena y la mujer negra, nos urge preguntar cómo es que llegaron a ser subordinadas en nuestras propias comunidades indígenas, afro, mestizas, cuando la paridad/la relación binaria, que es incompatible con la dicotomía jerárquica, es la base de la organización de la vida en esas comunidades. ¿Qué camino colonial moderno capitalista nos llevó a integrar dentro de nuestras comunidades y nuestros corazones que las mujeres son subordinadas? ¿Por qué entre nosotros hay seres que fueron colonizados como no humanos y que quieren emprender el camino a la decolonialidad, pero –contradictoriamente–

también quieren ser seres humanos hombres como los hombres modernos, con mujeres subordinadas? ¿Por eso se comenzó a tomar decisiones comunales sin mujeres, sin lideresas? ¿Y de dónde provino la golpiza?, ¿de dónde salieron todas esas maneras de disminuirnos que hacen que no podamos saber, saber como chamanes, saber como *yatiris*, saber como sabios, saber como filósofos, saber como maestras, saber como médicas?

Desde mi experiencia veo que hemos internalizado la colonialidad de género en nuestras propias comunidades. Pero también veo que no hemos internalizado esta subordinación totalmente. Tenemos curanderas, médicas, yerberas, historiadoras orales, parteras, pero también tenemos mujeres subordinadas. Debemos repensarnos para realmente poder escuchar la voz de la mujer de color, de la mujer afro, de la mujer indígena, de las mujeres mestizas que nos sabemos partidas por la *herida colonial*, como se conciben las chicanas. Las mujeres blancas prestaron atención en su feminismo solamente a la dicotomía que las subordinaba, no a la dicotomía que las hacía a ellas humanas y a nosotras bestias. Por eso es que la universalidad de la “mujer” es el canto global del feminismo hegemónico. Sugiero aquí que la organización del cosmos, la realidad, los valores del pensamiento y las prácticas no modernas están profundamente viciados por la colonialidad de género. La constitución de cualquier relación está afectada por la inferiorización de la mujer y por la subordinación, por lo tanto, de lo que da vida, crea, lo que da aliento a las cosas y ánimo a los seres, las cosas y los pensamientos.

Metodológicamente, en este trabajo he marcado la importancia de la profunda interpretación de la oposición “adentro” y “afuera” presentada en el trabajo de co-teorización, la importancia de ver tensiones y de verlas como productivas, de servirse de la distinción entre moderno y no moderno en la co-teorización comprometida. Me es claro que estas tres contribuciones están entrelazadas con lo que he presentado sobre interseccionalidad y colonialidad de género. Hay mucho que pensar y escribir e investigar al respecto en los cruces, los adentros, los puentes, las solidaridades. Cuando pienso en decolonialidad pienso en la riqueza conceptual de desvelar lo encubierto, en el proceso mismo de desentrañar, en lo que vehicula la historia oral, no sólo lo ancestral, sino también las resistencias a la modernidad y a las colonialidades desde maneras no modernas de ver el mundo. Resistencias creadas desde respuestas de oposición a las imposiciones concretas de la modernidad.

Quiero terminar mencionando la importancia de entretrejer raíces para aumentar las posibilidades de decolonialidad, incluyendo la decolonialidad de género, y para la posibilidad de una coalición compleja, coalición que no reduzca todo a lo mismo para poder concebir y mantener

la solidaridad. En la experiencia que nos presenta Köhler en su capítulo entiendo el entretejer raíces como una práctica de entenderse a uno mismo y a los demás en nuestros seres largos y anchos, histórica y socialmente, en muchos tiempos y en muchas relaciones, en nuestras tensiones, en nuestros acuerdos con la dominación y en nuestras resistencias. Para las mujeres como Gloria Anzaldúa (1987) y Audre Lorde (2007) es fundamental que nos aprendamos los(as) unos(as) a los(as) otros(as) con una visión crítica, alerta a no centralizar todo en una visión monológica del mundo y de nuestro ser en el mundo.

He hablado de coalición compleja como meta del trabajo de co-teorización comprometido que cruza varias locaciones y tensiones. La propuesta es tener una metodología que incluya la interseccionalidad y la colonialidad de género en los cruces del “adentro” al “afuera” y viceversa, al entretejer raíces, al considerar tensiones que pueden ser fructíferas, al considerar la relación moderno/no moderno, al ser puente y péndulo. Es larga la lista de los movimientos sociales –de mujeres, indígenas, gays, etc.– que, considerados como tales, ignoran la interseccionalidad. El listado fragmentado esconde la presencia de la mujer de color y su papel transformador en las luchas decoloniales. Mismo que se da de muchas formas.

Lo que busco con la decolonialidad de género no es una bifurcación pura entre conocimientos indígenas y afrotradicionales, separables de la imposición de la colonialidad. Pienso en los grupos y las comunidades en lucha como sostenes de un *locus* fracturado, dos voces, dos realidades, dos mundos constantemente entremezclados en contra de la lógica de la colonialidad y de su organización de lo social, lo económico, lo ecológico, lo religioso. Nosotros todos enfrentamos la imposición colonial conformados por una lógica muy distinta de la capitalista, la colonial, la moderna. Desde esa formación cosmológica respondemos a las imposiciones, las opresiones, las reducciones, las deshumanizaciones que constituyen el impulso sistémico. Dentro de esa historicidad cambiamos, nos cambiamos nosotros mismos, pero no solos sino con el respaldo, el reconocimiento, el ser vistas(os) desde dentro de la herida colonial, pero en contra de la misión y el proyecto del sistema, en nuestras comunidades y grupos en lucha.

Mientras los hombres chicanos, los hombres afroamericanos de los Estados Unidos sigan aceptando la subordinación de la mujer de color, estarán rechazando toda decolonialidad. Mientras las comunidades indígenas sigan internalizando la colonialidad de género, también estarán rechazando toda decolonialidad. Los problemas no sólo vienen de “afuera”. No podemos darnos el lujo de olvidar que el “adentro” y el “afuera” se entrecruzan de maneras que esconden la subordinación y la deshumanización.

Notas

- 1 Nombro aquí a algunas de nosotras que han/hemos contribuido a la teorización de esa labor e ímpetu de colaboración: Chandra T. Mohanty, Audre Lorde, Chela Sandoval, Elizabeth Spelman, Patricia Hill Collins, Patricia Williams, Yen Lee Espiritu, Kimberlé Crenshaw, Gloria Anzaldúa, Mitsuye Yamada, Paula Gunn Allen, Cherríe Moraga, Ella Shohat, Ángela Davis, Jacqui Alexander. Creo que todas estamos de acuerdo en que nuestro trabajo teórico está constituido por una co-teorización, aunque la metodología es pobre comparada con la metodología de co-teorizar ofrecida en este volumen. La relación con la academia ha sido destructiva, aunque muchas veces ha constituido también un lugar importante para discutir y tramar ideas, para la reflexión sobre prácticas de resistencia y para la historia oral. Yo creo que uno de los daños más profundos a la colaboración ha sido la creación de estrellas, divas e intelectuales públicas cuya voz en la colaboración pesa mucho más que la de otras mujeres. Creo que las que no han sabido resistirse a esa posición no han tenido una relación clara en su trabajo, como lo exige la colaboración y la co-teorización.
- 2 Yo misma estoy en esa dinámica desde hace cuarenta y dos años. Cuarenta y dos años de preparar talleres y escribir libritos como educadora popular, de dar charlas, participar en “tomar la noche”, en conversaciones comunales en comunidades rurales de Nuevo México, Los Ángeles Este, Mexicano Chicago, en cursos, en conversaciones con mis compañeras en un manicomio, en toda clase de marchas, foros, grupos de investigación y congresos, siempre clara en estar, pensar, hablar, aguantar, sobrevivir, crear, afirmar posibilidades, tejer redes en compañía de mujeres “atravesadas”, en busca de coalición, no de separación, mujeres de Asia del Sur, del Sur de Chicago, del Suroeste de los Estados Unidos, mujeres chicanas, indígenas, jotas, patas, tortas, campesinas, mujeres rurales, principalmente en los Estados Unidos. He escrito libros y artículos en transgresión de mi disciplina (la filosofía), con el afán de ir haciendo camino para un pensar situado. Enseño también en la academia, pero en contra de “controlar y amaestrar a las clases peligrosas” (Aubry, cit. en Leyva en el tomo II) y sí por la afirmación de las vidas de los jóvenes que forman el corazón de la constelación de la asimilación en la academia de los Estados Unidos. Según mi experiencia, en la academia en este país los resultados liberadores en los programas son siempre efímeros, pero hay cambios subjetivos duraderos.

Bibliografía

- Alexander, Jacqui M. 2006. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Duke University Press, Durham.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books, San Francisco.
- Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En el tomo I. “La ‘ciudad letrada’ y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”. En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Brown, Elsa Barkley. 1991. “Polyrhythms and Improvization. Lessons for Women’s History”. *History Workshop Journal*, vol. 31, núm. 1. Oxford University Press, Oxford, pp. 85-90.
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, Nueva York.

- Crenshaw, Kimberlé. 1995. "Mapping the Margins. Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of Color". En Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller y Kendall Thomas (eds.). *Critical Race Theory. The Key Writings that formed the Movement*. The New Press, Nueva York, pp. 357-383.
- Cumes, Aura. En el tomo I. "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Espíritu, Yen Lee. 1997. "Race, Class, and Gender in Asian America". En Elaine H. Kim, Lilia V. Villanueva y Asian Women United of California (eds). *Making More Waves*. Beacon Press, Boston, pp. 135-141.
- Hale, Charles R. En el tomo II. "Entre el mapeo participativo y la 'geopiratería': las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Köhler, Axel. En el tomo I. "Acerca de nuestras experiencias de co-teorización". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Kusch, Rodolfo. 2010. *Indigenous and Popular Thinking in América*. Duke University Press, Durham.
- Lander, Edgardo. 2000. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Clacso, UNESCO, Buenos Aires. En línea: <<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/1.pdf>>.
- Leyva Solano, Xochitl. En el tomo II. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Lorde, Audre. 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press, Berkeley.
- Lugones, María. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppression*. Rowman y Littlefield, Lanham.
- _____. 2007. "Heterosexualism and the Modern Colonial Gender System". *Hypatia*, vol. 22, núm. 1. Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, pp. 186-209.
- Maldonado Torres, Nelson. 2008. *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press, Durham.
- Marcos, Sylvia. 2006. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Brill Academic Publishers, Leiden y Boston.

- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- _____. 2007. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of De-coloniality". *Cultural Studies*, vol. 21, núms. 2 y 3, "Globalization and De-Colonial Thinking". Ed. especial. Walter Mignolo y Arturo Escobar (eds.). Routledge, Londres y Nueva York, pp. 449-514.
- Mohanty, Chandra T. 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press, Durham.
- Quijano, Aníbal. 1991. "Colonialidad, modernidad/racionalidad". En Heradio Bonilla (ed.). *Los conquistados*. Tercer Mundo, Bogotá, pp. 437-447.
- Rappaport, Joanne. En el tomo I. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Shohat, Ella y Robert Stam. 1994. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Speed, Shannon. En el tomo II. "Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto. En el tomo II. "Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

“En sus propios términos”: reflexiones para una epistemología decolonial

Sylvia Marcos

Mi tránsito entre los feminismos, los que asumo como míos y los que me son cercanos, como los de las mujeres indígenas, comenzó hace años. Recuerdo que en las reuniones previas al Año Internacional de la Mujer en 1975 ya veía que estábamos perdiendo la percepción de las diferencias entre nuestra situación de mujeres principalmente urbanas y universitarias y la de las mujeres de los pueblos.

Proyectar “lo nuestro” en ellas ya me molestaba. Acababa de terminar mis estudios de psicología clínica y había aprendido a reconocer el mecanismo de la “proyección”. Había, además, pasado un par de años en el Centro de Documentación Intercultural (Cidoc) (fundado en Cuernavaca por Iván Illich) revisando los documentos de los primeros cronistas coloniales en la biblioteca. Por muy distorsionados que fueran sus reportes por su posición de colonizadores y conquistadores, en ellos aparecía algo que era irreducible a la forma en que se estructuraban las relaciones de género en mi entorno. Luego salía de la biblioteca. En el jardín de ese espacio de comunidad de aprendizaje desescolarizado, yo conversaba con Chanta, la pintora de amates y curandera indígena, quien me introducía en su mundo de Ameyaltepec, en el Guerrero de aquellos años. Ni el mundo ancestral mesoamericano, reflejado con todos sus sesgos culturales en los escritos de los cronistas, frailes y conquistadores, ni el otro, el del campo contemporáneo, compaginaban con mi propia experiencia dolorosa, familiar y universitaria de valores y sujeciones patriarcales. Si evoco ahora las arenas movedizas, las incertidumbres, las ambivalencias de mis comienzos, e incluso las del presente, es para poner mi propio “conocimiento situado” al descubierto.

Me han pedido un comentario a varios capítulos de esta obra colegiada. Confieso que en un primer momento me rebelé ante la invitación que parecía confinarme al papel de comentarista del área de género/mujeres. Esta reducción me parecía injusta porque los saberes avasallados y sus insurrecciones han sido mi tema tanto como el género, que permanece, para mí, como la dimensión definitoria que da a esos saberes sus particularidades.

Como lo reveló Nelson Maldonado (2009) en sus comentarios y reseña de mi trabajo, mi enfoque es transdisciplinar, transmoderno, pos-secular

(citando a Dussel 1996) y decolonial. En mis escritos e investigaciones no me reconozco exclusivamente ni como antropóloga, ni como filósofa, ni como socióloga o historiadora y ni siquiera como psicóloga o politóloga. He cosechado en esos campos sin dejarme constreñir a uno solo, sino tratando siempre de diluir sus mutuas fronteras, fluyendo a través de ellas, atraída por toda perspectiva que me ofrezca una forma de volcar mis reflexiones y alimentar mis prácticas. Es una forma de la “a-disciplina” que emerge de las prácticas y las reflexiones en el quehacer del Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI) Las Casas y la Universidad de la Tierra (Unitierra) en Chiapas.

A la reflexión, mi reacción de “rebeldía” inicial ante la invitación ha dado paso al entendimiento de cuánto me honran al pedirme un comentario, a mí, que me ubico fuera de todas esas disciplinas.

Las investigadoras nasa mencionadas en el capítulo de Joanne Rappaport (en el tomo I) eligieron precisamente teorizar ese eje “adentro/afuera”. Su trabajo me sugiere la idea de que este eje está presente en todo lo que hacen los(as) que escriben y escribimos en esta obra. Su propuesta, en sorprendente sintonía con la mía, es la de una frontera fluida entre el adentro y el afuera, que no genere dicotomías ni categorías binarias mutuamente excluyentes. En ese sentido, esta propuesta nos acerca a posturas epistémicas en las que el adentro y el afuera se complementan y se construyen mutuamente en un movimiento dialógico constante. He aquí una propuesta hecha por investigadoras nasa, un enriquecimiento metodológico y una fuente de inspiración epistémica para nuestro quehacer. Las propuestas teóricas de esas mujeres nasa del Cauca de Colombia enriquecen mi propia postura.

Sin embargo, todavía estoy reticente a mi participación en esta obra de autoría colegiada. Desde que fui convocada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (interpelada desde su irrupción en 1994 por sus lúcidas iniciativas a lo largo de los años y por sus invitaciones a participar, por ejemplo, en el Coloquio Internacional Andrés Aubry y el Festival Mundial de la Digna Rabia) me encuentro en tránsito hacia una forma de expresión que, sin dejar aún la forma escrita, está a la búsqueda de un lenguaje, de formas, de un tono y de un estilo de recolección de palabras cuyos significados rebasen los mundos académicos. Estoy oscilando entre el afuera y el adentro de la academia, pero más inclinada a alimentar con mi pensamiento las prácticas insurgentes. Mis últimos escritos dan testimonio de ello. Estrictamente hablando, no pretenden divulgar saberes sobre las mujeres sino estar a la escucha de sus discursos y prácticas. Mi empeño me coloca en un lugar incómodo entre el compromiso político, la investigación comprometida y la antropología activista.

Frente a las mujeres organizadas políticamente procuro no sólo estar atenta a sus discursos, sino también a “leer” cuidadosamente sus prácticas.

Éstas son acciones de cuerpos y materia asentada en el espacio. El universo maya, o indígena en general, funde el espíritu con la materia y el cuerpo con la colectividad relacional y cósmica en la que se inscribe. Trato de detectar esas constantes. Eso, para mí, es entrar en la elucidación epistémica de los actos de esas mujeres alzadas e insurgentes que constituyen, literalmente, “nuevos sujetos sociales”. Además, trato de mantener mis escritos libres de neologismos –aquí me permitiré usarlos con moderación– y evito también cargarlos con excesivas citas y referencias, al contrario de lo que se exige en los trabajos académicos. Las mías son incursiones fascinadas, cautelosas, y a veces vacilantes, en otros mundos de significados para entreverlos desde otro lugar. No existe definición académica para lo que busco, y eso explica también el estilo de mis comentarios. Busco pistas que me expliquen dónde se coloca mi quehacer (Tlostanova 2006, 2009, Waller 2008, Maldonado 2009).

En esta obra descubrí muchas reflexiones potencialmente aliadas, cómplices de la mía, y es sobre esta complicidad que trataré de centrar mis comentarios. Michel Foucault hablaba de “saberes que han sido descalificados como inadecuados para sus tareas pero que ahora forman parte de los amplios procesos de movilización social que desafían al neoliberalismo, y que también van más allá en tanto que retan al propio régimen de saber/poder que los descalifica” (cit. en Aparicio y Blaser en el tomo I).

Desencuentros entre teoría y emergencias prácticas

Fui invitada hace algunos meses por la reconocida asociación feminista Flora Tristán a participar en un foro sobre mujeres en el marco de la Cumbre de los Pueblos, en Lima, Perú. Rodeada por las principales representantes de la asociación, hice una presentación en la que recogí las palabras, prácticas y experiencias de las mujeres zapatistas en lucha. Inevitablemente, surgió en la discusión el término de *complementariedad*. Alguna de las asistentes lo denunció como inapropiado para la búsqueda de la igualdad de género. La controversia que se desató se ha vuelto un lugar común del conflicto entre las actitudes de los feminismos urbanos y las posturas cada vez más coherentes, aunque con frecuencia secretas, que se gestan desde los movimientos indígenas de mujeres. Una compañera feminista urbana, por ejemplo, dijo, desde el público, palabras más, palabras menos: “A mí, cuando hablan de la complementariedad, me dan ronchas”.

Reconozco el valor de esa mujer que no vaciló en expresar una opinión radicalmente opuesta a lo que yo acababa de defender. Se concluyó la discusión sin que ninguna de mis acompañantes en la mesa se atreviera ni a cuestionar ni a apoyar lo que yo había presentado. Me preparaba a salir de la sala, cuando vi a un grupo de seis mujeres acercarse a mí. Mis

colegas de mesa ya se habían escabullido. Ninguna pensó que había algo más por debatir, proponer, ni en hacerme alguna invitación. Estas mujeres indígenas que venían a mi encuentro parecían querer asegurarse de que ya sólo ellas y yo estábamos ahí. Sigilosas y vigilantes, se presentaron como integrantes de “una organización de mujeres en los bordes del lago Titicaca”. Añadieron, acercándose más a mí como para impedir que alguien más las oyera: “Queremos su dirección y estar en contacto con usted en México... ¿Verdad que es cierto eso de la complementariedad?” y añadieron con voz enfática: “Nosotras la defendemos, pero no podemos decirlo en público, porque nos rechazan”. No fue necesario que explicitaran quiénes. No tuvieron que agregar que quienes las rechazan eran las feministas y los grupos de mujeres urbanas, pero su presencia ahí lo hacía evidente. El momento que eligieron para hablar conmigo, después de que el debate hubiera finalizado y que ya todas las demás personas habían dejado el lugar, implicaba que no se habían atrevido a discutir con las académicas enronchadas por la complementariedad. Como mujeres indígenas, pobres e “iletradas”, no quisieron lanzarse en un debate en público. Pero decidieron que a mí me querían adoptar y aprobar en silencio y en secreto, valiéndose del mecanismo de supervivencia clásico de los oprimidos, que no juzgan prudente disentir abiertamente con los representantes de los poderes y las élites. Las vi radiantes de encontrar un eco en esta mujer urbana, yo, intelectual, vinculada con las y los zapatistas, y que hablaba desde esas experiencias.

Ahora, ¿qué quiere decir el término *complementariedad*?, ¿qué significa en los entornos indígenas? Desde hace muchos años me esfuerzo por escuchar voces indígenas y aprender de ellas. Fue en el año 2001, cuando oí a la comandanta Esther en el recinto del Congreso que pude captar una de sus dimensiones. “La tierra que nos da vida que es la naturaleza que nosotras somos”, dijo la comandanta y ahí mismo pude descubrir un significado de la complementariedad que se me había escapado: la interconexión de todos los seres en el universo. Con frecuencia se reduce el significado de complementariedad a la relación mujer-varón. Esta reducción es típica de la forma en que se la define en la “ciudad letrada” (véase Aparicio y Blaser en el tomo I).

Para las feministas urbanas, comprometidas con nuestros derechos como mujeres, el término de complementariedad conlleva la noción de jerarquía. Algo parecido a aquello que proclamaba la carta de Melchor Ocampo, que hace unos años logramos suprimir del protocolo ritual requerido en los matrimonios. ¿Recuerdan? La mujer debe obediencia, paciencia, sumisión al varón, que es la autoridad y la cabeza del hogar y, por extensión, lo es en todos los ámbitos de la sociedad. El término de complementariedad aparece como un rasgo fundamental de las cosmovisiones

de las Américas. Como tal, suele ser exigido hoy en sus declaraciones, demandas y propuestas por las mismas mujeres indígenas organizadas (entre otros, véase Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas 2003 y Mandato de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de Abya Yala 2009).

Para ser sincera, el porqué de la convocatoria que he recibido desde abajo, desde las agrupaciones indígenas, los movimientos sociales e insurgentes que se inscriben en las identidades indias, sigue siendo un misterio para mí. Lo mismo respecto a la pequeña anécdota peruana que acabo de relatar, que es sólo un ejemplo entre muchos otros de experiencias de acercamiento a mi persona de mujeres y organizaciones indígenas. He tenido, así, encuentros con agrupaciones que van desde los Trece Pueblos del estado de Morelos, hasta organizaciones sociales y políticas en Chiapas y otros estados de la República. Viví experiencias análogas más allá de nuestro continente, en territorios que van desde los altiplanos andinos, el desierto del Negev de las beduinas, las costas de Nueva Zelanda de las maori, hasta las regiones montañosas del Nordeste de la India, donde viven los naga. Estos encuentros no nacen de invitaciones elaboradas en términos académicos, sino de mujeres que me escuchan, me leen y me convocan. Supongo que lo hacen porque “les gusta” lo que digo, o lo aprueban. ¿Se sienten representadas?, ¿sienten que las comprendo?, ¿perciben una aportación política novedosa en mis posturas? Que queden las interrogantes.

En ese sentido, los capítulos que me pidieron que comentara presentan unos aportes invaluable. Algunos lo son por la búsqueda sistemática (si bien no estandarizada) de metodologías que incorporen a los sujetos(as) de investigación en una co-teorización; otros por las formas de co-labor que proponen y, unos más, por sus definiciones innovadoras de prácticas de conocimiento que incluyen la corporización de los conocimientos, tan clásica de los pensamientos otros, con la que impiden circunscribirse a lo abstracto, mental e inmaterial. En ese volumen, María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell (en el tomo II) dicen que el término *prácticas de conocimiento* “intenta evitar las connotaciones abstractas normalmente asociadas con el conocimiento y destacar su carácter concreto, corporizado, vivido y situado”. Corporizar las prácticas de conocimiento, hablar de un hacer de la mente con el cuerpo, refleja los esfuerzos de esos trabajos por incorporar las influencias de los mundos filosóficos con los que se encuentran en relación dialógica. Van al encuentro de una episteme que conjuga cuerpo y mente, lo material y lo inmaterial, sin resquicios ni contradicciones. Es la episteme de aparentes “contrarios” en conjunción.

Muchos de los trabajos son una muestra del esfuerzo por descolonizar el pensamiento, la teoría y la metodología. Esta característica de fusión de contrarios es parte de la descolonización epistémica en proceso. Es una

búsqueda de justicia cognitiva que consiste, como escribe Xochitl Leyva (en el tomo II), en recobrar y dar voz a un aspecto del “proceso cognitivo muy otro”. Forma parte, además, de esa *epistemología del Sur*, que está implícita y se descubre también en las expresiones, las prácticas y los quehaceres insurgentes de las mujeres indígenas zapatistas (Marcos 2009a). Prácticas de conocimiento que, según Sabine Masson (en el tomo II), son “capaces de reinterpretar el mundo en un sentido transformador de la colonialidad y el género”.

Descentrar los términos del debate

Rosalva Aída Hernández (en el tomo II), en su recuento de experiencias vividas en los talleres de un proyecto de formación de defensoras populares en Chiapas, explica que “[r]econocer la especificidad cultural de las mujeres indígenas era sólo un paso para encontrar las similitudes que podrían unir a todas las mujeres en un frente común”. Con esta afirmación reconocemos la semilla que gesta nuevos sujetos sociales insurgentes. En palabras de una mujer maya, recogidas por Morna Macleod (en el tomo II): “Lo que ellas [las feministas urbanas] menos ven es el análisis de esta cosmovisión [...] sólo ven la preocupación de la desigualdad desde el enfoque de género [...] Cuando se escuche, cuando se entienda esta parte [...] a lo mejor con humildad [podrían] aprender: ¿qué dicen?, ¿por qué lo dicen? Esto sería un poco más enriquecedor” y menos neocolonialista, agregaría yo, sin traicionar, así lo creo, las palabras de la compañera maya. Ahí veo dónde pueden arraigarse los feminismos decoloniales: en escuchar y aprender con humildad.

El capítulo de Macleod recoge otros datos fascinantes relativos a la teorización que hacen ahora las mujeres indígenas organizadas. Se sabe bien cómo la resistencia a la “violencia de género” es la forma más inmediata de forjar coaliciones entre grupos de mujeres a través del planeta. Parece ser un fenómeno “universal” que se vive de igual forma en todas las culturas y sociedades, y en sus diferentes sectores. Sin embargo, en el informe colectivo del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI 2006) se cuestiona esta supuesta uniformidad. Este informe fue elaborado como un documento complementario de la relatora especial para la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y en él encontramos una reformulación del concepto de *violencia* hacia las mujeres.

El concepto de violencia es multifacético, dice Macleod en su capítulo. En sus citas se percibe que se conjugan varios aspectos de la violencia: la violencia estructural hacia las mujeres ejercida, por ejemplo, por las condiciones de producción en el neoliberalismo; la violencia en nombre de la tradición; la violencia inherente a los aparatos del Estado; la violencia de

la militarización, particularmente la que sufren las mujeres en los conflictos armados; las violencias ligadas con las experiencias de la migración; la violencia sufrida por el VIH; la violencia doméstica. La lista de Macleod incluye, además, conceptos de violencia no considerados con anterioridad como objeto de los reclamos de las mujeres: la violencia ecológica y la violencia espiritual. Dice así:

[El] FIMI intenta presentar el concepto de *violencia ecológica* para dar cuenta de las formas en que la salud, las formas de vida, el estatus social y la supervivencia cultural de las mujeres indígenas están siendo amenazadas por las políticas y prácticas que afectan negativamente a la tierra, su estabilidad climática y sus diferentes ecosistemas. Además, la categoría de *violencia espiritual* intenta elaborar la relación entre la violencia contra las mujeres y el ataque sistemático contra las prácticas espirituales indígenas (FIMI 2006: 20, cit. en Macleod en el tomo II, énfasis mío).

En estas propuestas y reconceptualizaciones del término de “violencia hacia las mujeres” encontramos destellos de esa episteme otra. Por ejemplo, el ámbito espiritual y el material están entrelazados y son uno. Las personas y la naturaleza forman una unidad. Lo que acontece a las mujeres desordena y daña al mundo, al “planeta”, y no sólo a las mujeres. Daña al mundo espiritual y al mundo natural. Los seres están todos interconectados. De nuevo, encontramos esos ecos de la llamada complementariedad mencionada más arriba en la voz de la comandanta Esther (cit. en Marcos 2008).

“[L]a realidad de las y los indígenas no puede explicarse sólo mediante la mirada única de la dominación”, dice Aura Cumes (en el tomo I), tras revertir la mirada hacia su propia posición como maya de Guatemala. Y añade: “los análisis unidimensionales de la lucha de clases nos quedan cortos, al igual que la sola mirada del género o los análisis culturales”. La lucidez que caracteriza a casi todos los capítulos, aquí comentados, es precisamente ésa: se busca integrar el análisis de las diversas formas de dominación/exclusión en lo que se ha llamado el análisis interseccional o intersectorial. Cumes sobresale en esa tarea y recomiendo leerla, ya que los límites de espacio no permiten que me dedique a comentar detalladamente su trabajo. Sin embargo, agregaré esta cita: “hemos hablado de metodologías que se abran a la participación de los indígenas, pero es fundamental ir más allá. Tenemos el compromiso de crear lo que se ha llamado ‘epistemología’, es decir, nuevas formas de conocimiento, en contacto con nuestra realidad” (Cumes en el tomo I) y que, según yo lo entiendo, emerjan de las dualidades fluidas de la cosmovisión maya.

Al comentar el trabajo de una investigadora, Aura señaló que en la cosmovisión maya las dualidades arriba y abajo, luz y sombra, noche y

día, no implican en absoluto que un polo sea superior al otro, sino que los dos se complementan y se necesitan mutuamente para existir. Por mi parte, he documentado también esta característica de la dualidad fluida y no jerárquica (Marcos 2006) que aparece como un dispositivo en el medio perceptual y filosófico de los mundos indígenas, particularmente manifiesto en sus conceptos de “la femenina” y “el masculino”. Este tipo de análisis lleva a desvelar las raíces epistemológicas de la construcción de conocimientos otros, saberes otros.

Los saberes avasallados

Ese desvelamiento no es tarea fácil. Los esfuerzos que hicieron posible esta colección, especialmente aquellos que abordan la insurrección de los saberes avasallados (Marcos 2009b), o como aquí los denominan algunos autores: subalternizados o subyugados, abren ventanas hacia todo un universo difícilmente accesible a las percepciones y concepciones de afuera.

Como lo señalé al inicio, la interrelación fluida entre “afuera y adentro” es la que estructura teóricamente el discurso y la etnografía de Susana Piñacué y Adonías Perdomo, intelectuales y etnógrafos nasa miembros del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y de la Universidad del Cauca, Colombia. Como nos dice Rappaport:

[...] el binomio adentro/afuera es constantemente discutido en las comunidades, lo cual lo vuelve una realidad. [El] posicionamiento político de Piñacué en el adentro, junto con su necesidad de moverse entre el adentro y el afuera [...] conduce a darle un uso muy particular a la diada, que constantemente oscila entre los discursos esencialistas y un análisis social más constructivista (en el tomo I).

Esta “co-producción de conocimiento es y siempre será una metodología en construcción. Desafía, como todos los métodos participativos, las tradiciones y las convenciones de la corriente académica dominante” (Pearce en el tomo II).

Candados académicos

El terror ante la invalidación académica por una simple insinuación de “esencialismo” paraliza. Al respecto, Shannon Speed escribe (en el tomo II): “me preocupaba contribuir a forjar una imagen esencialista de los pueblos indígenas”, y en otro momento reconoce también que estaba “[e]nsimismada en el antiesencialismo de mi disciplina” y completa esa confesión recordando que, por su parte, Gayatri Spivak había admitido la utilidad de un “esencialismo estratégico”. Pero añade:

Por desgracia, la gente de Nicolás Ruiz [la comunidad en la que realizó su investigación] no necesariamente coincidía conmigo. Ellos percibían su cultura como unificada y tendían a enfatizar la continuidad sobre el cambio [...] no coincidía [hacer hincapié en el cambio] con su propia percepción [...] con frecuencia, los pueblos indígenas consideran que esa fluidez cultural es contraria a sus propias metas e incluso a la idea que tienen de sí mismos (Speed en el tomo II).

Por su parte, Rappaport escribe:

Mientras que los analistas externos expresan una preocupación [desmedida, diría yo, ya que este concepto, *esencialismo*, se encuentra elaborado y definido no sólo desde “afuera” sino también desde la academia] por el esencialismo de los actores étnicos, los miembros nasa de nuestro equipo se preocupaban por lo inverso: que los colaboradores fueran los culpables del esencialismo, no los activistas indígenas [...] [porque los analistas externos parecen no apreciar las dinámicas complejas que existen adentro] perdiendo de vista los conflictos, negociaciones y posiciones ambivalentes dentro de la esfera indígena (en el tomo I).

Rappaport continúa, en sintonía con lo que yo he dicho en otra ocasión (Marcos 1995): “nosotros no podemos comparar sus construcciones culturalistas con las de los antropólogos, sino que tenemos que empezar a comprenderlas en sus propios términos”. Invita también “a prestar atención a las antropologías nacionales de América Latina como fuentes de innovación metodológica”. En el capítulo de Casas, Osterweil y Powell volvemos a encontrar una propuesta semejante a la de Rappaport: “argumentamos a favor de un modo de compromiso con los movimientos sociales que no sea establecido por ‘la cultura’ (y aquellos que la practican) como algo ‘ahí afuera’, que tiene que ser relatado y explicado en tanto que variable independiente, sino que *estudie los movimientos sociales desde (y en) sus propios términos*” (en el tomo I, énfasis mío).

El trabajo de Jaqolb’e Lucrecia Ximena García y Sergio Mendizábal (en el tomo I) es un ejemplo de la forma en que un universo cultural se puede presentar y compartir “en sus propios términos”, lo que, en este caso, implica una familiaridad con las lenguas mam y kaqchikel, ya que las lenguas están insertas en sus propios sistemas conceptuales. La “colisión de lo profundo” es el término que emerge de esa fusión profunda y también lo es la frase “ese devolverse a las raíces de nuestros cimientos”. Toda la complejidad de este trabajo, que se hace difícilmente accesible, es el intento, muy serio, de “decir en sus propios términos”.

La justicia cognitiva, la búsqueda de una postura radical en contra de la colonialidad del saber y del ser son la base de este comentario a los y las colegas cuyos esfuerzos comparto, desde la reformulación de las rela-

ciones de género como búsqueda de equidad –pero cuidando el “adentro” de los contextos epistémicos propios– hasta la forma en que se puede investigar y actuar en coalición con otras fuerzas sociales para transformar, desde abajo, las injusticias prevalecientes en los contextos en que vivimos. Es una apuesta que empieza con la lectura de las prácticas vividas, los discursos emitidos, los lugares corporizados, las miradas reflejadas. Y es también una apuesta a decirlo sin neologismos, sin excesos de referencias, sin complicaciones innecesarias para poder colaborar con los movimientos vivos. Para mí, sería una “inversión teórica”, “otra teoría”, en que el andamiaje conceptual quedaría reducido a un mínimo y colocado en el abajo y en la periferia, para evitar, en lo posible, incorporar elementos de interpretación que no corresponden a las prácticas de conocimiento y de acción vividas. La parte amplia y central quedaría arriba, con las voces, los discursos y las acciones de las actoras y los actores sociales.

Algunos podríamos hablar de una transformación crítica intercultural de las ciencias para convertir el campo en una comunidad epistémica otra: conocer y saber en el mundo desde el lado oculto. Se dice sencillo, se dice fácil, pero hay un largo camino por recorrer todavía. Se van formando los puentes a medida que caminamos.

Bibliografía

- Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En el tomo I. “La ‘ciudad letrada’ y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Casas, María Isabel, Michal Osterweil y Dana Powell. En el tomo II. “Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Cumes, Aura. En el tomo I. “La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, Humanities Press, Nueva Jersey.
- FIMI. 2006. *Mairin iwanka raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Se-*

- cretario General de las Naciones Unidas*. En línea: <<http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b843333dc95a1f5f381ab1.pdf>> (última consulta: 30 de octubre de 2009).
- García, Jaqolb'e Lucrecia Ximena y Sergio Mendizábal. En el tomo I. “Del encantamiento a la colisión. Interculturalidad y espiritualidad en una investigación democrática y participativa”. En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Leyva Solano, Xochitl. En el tomo II. “¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política”. En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. En el tomo II. “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”. En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Macleod, Morna. En el tomo II. “Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate”. En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Maldonado Torres, Nelson. 2009. “‘Sylvia Marcos’ Taken From the Lips as a Post-Secular, Transmodern, and Decolonial Methodology”. *The CLR James Journal of the Caribbean Philosophical Association*, vol. 15, núm. 1, primavera. CPA, Milwaukee, pp. 267-272.
- Mandato. Cumbre de Mujeres Indígenas de Abya Yala*. 2009. Mayo, Puno, Perú.
- Marcos, Sylvia. 1995. “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”. *La Palabra y el Hombre*, núm. 95, julio-septiembre. Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 5-38.
- _____. 2006. *Taken From the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Brill Academic Publishers, Leiden y Boston.
- _____. 2008. “Las fronteras interiores: el movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México.” En Sylvia Marcos y Marguerite Waller (eds.). *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. CIIH-UNAM, IMEM, México, pp. 179-234 (Col. Diversidad Feminista).
- _____. 2009a. “Otro mundo, otro camino feminista”. Presentación. Festival de la Digna Rabia, 4 de enero, San Cristóbal de Las Casas.
- _____. 2009b. Curso. UASB-Ecuador, Quito.
- Masson, Sabine. En el tomo II. “Transformación de la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia

- etnográfica y activista con Tzome Ixuk". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México. *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*. 2003. Fundación Rigoberta Menchú Tum, México.
- Pearce, Jenny. En el tomo II. "'Avanzamos porque estamos perdidos'. Reflexiones críticas sobre la co-producción de conocimiento". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Rappaport, Joanne. En el tomo I. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Speed, Shannon. En el tomo II. "Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Waller, Marguerite. 2008. "Una sola voz mata nuestras dos voces: feminismo del 'Primer Mundo' y compromisos feministas transculturales". En Sylvia Marcos y Marguerite Waller (eds.). *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. CIIH-UNAM, IMEM, México, pp. 235-281 (Col. Diversidad Feminista).
- Tlostanova, Madina. 2006. *Why Cut the Feet to Fit the Western Shoes? Non-European Soviet Excolonies and the Modern Colonial Gender System*. Duke University (manuscrito).
- _____. 2009. "'On Sylvia Marcos' Journey along the Spiral of Nahuatl Gender and Eros". *The CRL James Journal of the Caribbean Philosophical Association*, vol. 15, núm. 1, primavera. CPA, Milwaukee, pp. 277-282.

Investigar colectivamente para conocer y transformar

Mercedes Olivera Bustamante

Lo que desde mi experiencia se me ha pedido comentar muestra una gran coherencia entre sí, no sólo por su temática en torno a los feminismos, el género y las epistemologías indígenas, sino también por el necesario sentido crítico que implican sus propuestas para descentrar las visiones hegemónicas heredadas del positivismo. Estas últimas, al colocarse en una posición de poder como generadoras de “conocimientos autorizados”, como dice Morna Macleod en el tomo II, descalifican otras formas de conocimiento tales como los saberes construidos por las y los indígenas sobre parámetros intersubjetivos, o los que, fuera de la academia, surgen de los debates feministas y en los talleres de género.

La lectura de los capítulos de Rosalva Aída Hernández Castillo, Morna Mcleod, Ángela Ixkic Bastian Duarte, Lina Rosa Berrío, María José Araya y Sabine Masson (parte del tomo II), nos conduce directamente a la sensibilidad de las autoras para abordar la naturaleza, las complejidades y la diversidad de las realidades empíricas en que basan su posicionamiento descolonizador y sus metodologías dialógicas y colaborativas, en apoyo a diferentes procesos políticos de transformación cultural y social.

En efecto, dichos capítulos hacen referencia al uso de metodologías dialógicas, las cuales les han permitido a las autoras lograr los altos niveles de confianza por parte de los sujetos(as) que el emprendimiento de un trabajo de colaboración requiere, sobre todo cuando se trata con grupos organizados en torno a posiciones políticas que cuestionan el poder o con comunidades indígenas que guardan celosamente sus tradiciones. Asimismo, las descripciones que nos hacen de sus investigaciones ponen en evidencia el involucramiento personal de las investigadoras en las problemáticas y las dinámicas cotidianas, así como el tiempo que han dedicado a realizar su trabajo; condiciones indispensables para asumir los proyectos colectivos como propios, o mejor aún, para asumirse como un miembro más de los colectivos.

Las metodologías de esta naturaleza, como plantean varias de las referidas autoras, producen con frecuencia tensiones tanto al interior de los grupos como al exterior, sobre todo respecto a la normativa institucional de la academia –que abarca desde los tiempos y los ritmos de trabajo hasta

las imposiciones para abordar determinados temas o al interferir en nuestros objetivos de incidencia– y en los compromisos que hacemos con la comunidad. En esas circunstancias –de mayor rigidez y de funcionamientos verticales, recortes presupuestales y priorización del conocimiento técnico rentable, etc.–, atreverse a hacer investigaciones sociales desde un enfoque dialógico y colaborativo se convierte en sí mismo en un acto contestatario al sistema neoliberal y a la academia en particular, los cuales desafortunadamente nos imponen todavía sus condiciones.

Respecto a lo anterior, resulta necesario reconocer el impulso creativo que han dado a este tipo de investigaciones Rosalva Aída Hernández Castillo y Márgara Millán a través del proyecto *Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas. Organización colectiva y resistencia cotidiana*, que se convirtió en un espacio colectivo de producción crítica de conocimientos de donde surgieron, se elaboraron o resignificaron varias de las reflexiones que nos presentan las autoras comentadas. Sin embargo, lo que más ha llamado mi atención es, por una parte, la práctica de horizontalidad que todas las autoras han asumido durante sus investigaciones con los “de abajo”: indígenas, mujeres y sectores socialmente marginados, trascendiendo con ello las diferencias de posición social y de capacitación que existen entre ellas y los agentes sociales que integran los colectivos con los que trabajan. La horizontalidad implica tanto la eliminación de las hegemonías como el reconocimiento por parte de los sujetos de sus propias potencialidades, lo que implica la deconstrucción de los valores que los llevan a autosubordinarse. Por otro lado, me ha impresionado la forma en que las autoras manifiestan ese compromiso ético y político en la práctica, promoviendo en colectivo y sin hegemonismos cambios sociales a través del proceso de investigación.

Dichas autoras reconocen que asumir explícitamente un compromiso político personal con los agentes de los cambios, que son al mismo tiempo los sujetos de sus investigaciones, ha sido un requisito indispensable para que la colaboración con ellos culmine en la construcción colectiva de conocimientos útiles o aplicables, así como en cambios respetuosos de las diversidades culturales, de su sentido de la justicia social y de la dignidad humana. Junto con ellas considero que es indispensable ese profundo compromiso ontológico para la construcción de nuevas bases epistemológicas capaces de romper con el academicismo positivista, con la desactivación política y con la esterilidad epistemológica en que han caído muchos estudios antropológicos y, en general, las ciencias sociales, sobre todo a partir del posmodernismo. Un problema no resuelto, que nos inquieta a ellas y a mí, no son tanto los alcances del compromiso adquirido, sino sus límites. Más adelante retomo este problema, bástenos por ahora señalar que es necesario que los límites, cualesquiera que éstos sean, estén claros

y explicitados por ambas partes, investigadoras e investigados, a fin de evitar falsas expectativas. Lo ideal sería que no existieran esos límites de posición y que las investigadoras pudiéramos llegar a ser uno más de los miembros del colectivo, con cierta especialización, pero a partir de relaciones horizontales. Pero eso es aún utópico.

El compromiso político con el cambio social, como señalan las autoras, implica posicionarnos críticamente ante las injusticias que son consecuencia de los sistemas históricamente concatenados por el despojo, la explotación y la violencia de un sector social minoritario sobre los otros. Las múltiples desigualdades que, articuladas entre sí, caracterizan las *estructuras estructurantes* de la sociedad actual (Bourdieu 1994) no son ajenas, en su fundamento, a las universales desigualdades de género que las atraviesan. La red de articulaciones jerárquicas, como dice Rosalva Aída Hernández Castillo (en el tomo II), entre las prácticas locales y los poderes globales se encuentra en la actualidad hegemonizada por los poderes neoliberales y militaristas que, contruidos sobre parámetros masculinos, controlan amplias regiones del mundo y que, agregado, han sido herederos del carácter patriarcal¹ del sistema.

En consecuencia, si bien todas las autoras reconocen la necesaria unidad dialéctica entre la teoría y la práctica en el proceso de construcción del conocimiento, es evidente que, al menos en sus exposiciones, priorizan el análisis empírico de la realidad y apuntan rasgos importantes de la metodología orientada hacia la práctica política y la necesaria promoción de cambios que abarcan desde lo personal hasta lo sistémico. Pero no hay teoría construida colectivamente, o en todo caso se habla poco sobre las nuevas formas de simbolizar colectivamente los nuevos conocimientos. Parece ser que esa tarea se la reservan las investigadoras para sus análisis, artículos e informes, por ejemplo, lo referente a la posición y el reconocimiento social hacia las mujeres.

Esta carencia no es sólo de las compañeras autoras de esta parte de la obra, es una carencia que compartimos muchas investigadoras, es uno de los límites más frecuentes de quienes hacemos cualquier tipo de investigación participativa. Me explico: hacemos, en el mejor de los casos, investigación colaborativa en relación con el contexto, la situación, la condición y la diversidad de los sujetos de estudio, pero al pasar a la colaboración en los procesos de cambio, es decir a las acciones prácticas de transformación de la realidad concreta, nuestro compromiso como investigadoras, muchas veces se diluye o desaparece, dejando a la otra parte la responsabilidad de promover o realizar los cambios, sin que medie un acuerdo claro. Con frecuencia ése es el momento en que unilateralmente damos por terminada la colaboración y, en consecuencia, la relación con los sujetos, para dedicarnos a la tarea sesuda de elaborar la teoría. En ocasiones, algunas he-

mos preferido integrarnos a los procesos como activistas de lleno, pero con frecuencia, al asumir el papel de “orientadoras” o “asesoras” en esa fase del proceso, solemos colocarnos en una posición de poder. Casi siempre realizamos tareas que poco tienen que ver con la investigación o bien nos declaramos acompañantes y marcamos nuestra distancia sólo ayudando al registro de los acontecimientos y a las evaluaciones.

En cualquier caso, la reflexión teórica la hacemos fuera de los procesos colectivos, y aunque algunas veces nos permitimos hacer devoluciones de los resultados, pocas veces las investigaciones tienen una continuidad. La aplicación consecuente de una epistemología colaborativa y políticamente comprometida con el cambio debería contemplar idealmente el proceso integral de construcción de conocimientos desde lo que podría ser el diseño, la preparación o el acuerdo colectivo sobre el proceso, hasta la construcción de los nuevos saberes y sus conceptualizaciones retroalimentadas con las nuevas realidades que se van sucediendo con la práctica.

Que abandonemos en determinado momento del proceso cognitivo no debería generar necesariamente problemas éticos, pues en la mayoría de los casos, cuando nos retiramos, ya ha habido aportes más o menos valiosos para los sujetos. Dejar la investigación también tiene justificaciones desde nuestro punto de vista profesional y quizás incluso desde el de los sujetos; sin embargo, no deja de ser una muestra de las desigualdades e incoherencias coloniales de carácter sistémico, cuya incidencia está aún presente en los procesos de investigación colaborativa.

Lo anterior nos recuerda las profundas reflexiones que, en el tomo II, Sabine Masson hace sobre los desaprendizajes y reaprendizajes surgidos en la investigación “interseccional” y colectiva que realizó con un pequeño grupo de mujeres tojolabales organizadas, y que le provocaron fuertes cambios en la estructura de su identidad europea. La experiencia, dice, le permitió descubrir –desde su posición feminista poscolonial– que la participación en los procesos políticos debe convertirse en “filosofía de vida”. Reconoce, sin embargo, que a pesar de la riqueza de las innovaciones teóricas, metodológicas y de la práctica política que le dejó esa investigación, incluyendo la descolonización de su feminismo, su experiencia colaborativa “quedó como una herramienta incompleta, pues partía aún de métodos marcados por la colonialidad” (*ibid.*).

En ese mismo sentido decolonial y cuidando de no caer en posiciones esencialistas, varias de las autoras plantean la validez de la producción del conocimiento en espacios y con metodologías que no son necesariamente las aceptadas por la academia. Por ejemplo, valoran los saberes construidos, alimentados y probados generación tras generación por los indígenas y reclaman el respeto a las diversas lógicas de su pensamiento y a los parámetros referenciales de sus conocimientos –que han sido alimen-

tados y recreados secularmente por la observación y la práctica cotidianas, aunque sobre valores diferentes y hasta contrarios a los occidentales, como el respeto a la naturaleza y a la colectividad.

Antes de pasar a las reflexiones que sobre mis experiencias de investigación han despertado los capítulos, siento la necesidad de decirles a las autoras leídas que la primera reacción que tuve fue un fuerte sentimiento de complicidad feminista, pues aunque diferimos, en mayor o menor grado, tanto en la forma, constancia, intensidad y ritmos de expresar nuestro compromiso social, como en el carácter y la forma concreta que toma nuestro posicionamiento epistemológico –la mayoría de ellas desde un *feminismo cultural* o *poscolonial*, yo desde un *feminismo neoestructuralista*²–, todas nos situamos como feministas contrahegemónicas en todos los niveles de los procesos de cambio que impulsamos. Además todas reconocemos el sentido político específico y dialéctico entre la teoría y la práctica que el feminismo de suyo implica y valoramos los poderes personales y la participación de las mujeres como agentes de los procesos de cambio personales, familiares y colectivos. Sobre estas bases, nuestro trabajo con las mujeres, de una forma u otra, promueve su subjetivación, es decir, su autodeterminación, para que vivan su vida en primera persona y se asuman como agentes de sus propias transformaciones.

Desde nuestra práctica sabemos que no es posible un feminismo teórico. Al menos yo reivindico esta posición, que nos remite a los orígenes históricos de nuestras luchas y reafirma un compromiso político de cambio. En realidad son pocas las académicas que desde el escritorio, sin relación directa con las mujeres, analizan y escriben sobre sus relaciones, diferencias, diversidades y participación. Hay quienes, sin hacer investigación empírica, realizan su vocación feminista a través de la enseñanza en diferentes niveles escolares, promoviendo en sus alumnos y alumnas la descolonización de su pensamiento y la construcción de las autodeterminaciones personales sobre sus cuerpos. No obstante, las que no tienen ninguna acción práctica podrán ser reconocidas como “especialistas” en sus temas desde el enfoque o la perspectiva de género, pero no propiamente feministas, aunque su pensamiento crítico, como bien dice Rosalva Aída Hernández Castillo (en el tomo II), aporte sustantivamente a las transformaciones sociales y a la desestabilización de los discursos del poder.

Asimismo, considero que las activistas que promueven la igualdad de posiciones, poderes y derechos entre hombres y mujeres, la equidad y el respeto a la diversidad genérica y/o a las opciones sexuales, siempre actúan basadas en posiciones teóricas que deben reconocerse y hacerse explícitas para ser feministas consecuentes, para poder hacer un análisis crítico de sus acciones y evaluar los alcances y la dirección de su labor. También considero que sin el conocimiento de la realidad, de la forma específica

en que viven las mujeres sus subordinaciones –sus necesidades, intereses, formas de relacionarse, pensar, sentir y participar en los diferentes ámbitos de su existencia–, el feminismo no podrá tener un fundamento que dé sentido y acierto a sus acciones prácticas, que con frecuencia se basan en experiencias ajenas y consignas militantes.

Un elemento que recupero de las autoras referidas, es la propuesta de considerar a las organizaciones como espacios de construcción de conocimientos. Yo he reivindicado esa calidad metodológica para los talleres, las asambleas, las reuniones, pero en realidad son de índole más pedagógica o de discusión, mientras que ver a las organizaciones mismas como espacios de transformación nos ubica directamente frente a los(as) actores(as) que construyen conocimientos sin pasar, necesariamente, por la investigación.

Acerca de las reflexiones sobre la validez de los conocimientos construidos en esos y otros espacios no académicos,³ me pregunto si convendría llamarles de forma diferente, por ejemplo, *saberes*. Pienso que es importante diferenciarlos, no en un sentido peyorativo, sino como resultado de procesos diferentes, descolonizadores, o al menos con proyecciones y valoraciones en otro orden del pensamiento. No dejamos de asociar los conocimientos, por mucho que los limpiemos de las cargas positivistas, a “verdades científicas” obtenidas de la realidad, aunque sean relativas y temporales. Los saberes están mayormente referidos a un sentido práctico concreto, existencial, podríamos decir, como instrumentos que nos permiten captar las realidades y los simbolismos de la cotidianidad y el futuro.

Como bien se me advirtió al invitarme a escribir este comentario, los textos que me tocó leer movieron desde sus raíces la memoria de mi práctica como investigadora feminista. He pasado largas horas sumergida en el proceso de repensar y valorar mis experiencias. He visto diferentes etapas en mi proceso de militante feminista comprometida con las mujeres y las comunidades indígenas y campesinas marginadas por el sistema, sumergidas en mayor o menor grado en relaciones serviles integradas a la dinámica capitalista actual. Pienso, y en ello coincido con lo que afirma en su capítulo Masson, que “la forma de dominación feudal”, vigente en muchas comunidades indígenas y no indígenas de Chiapas, ahoga los pensamientos de las mujeres con los huracanes de sus cuerpos golpeados, sentimientos lastimados y disconformidades apaciguadas o naturalizadas por la costumbre, los imaginarios tradicionales y la rigidez de las estructuras comunitarias, impidiendo que las mujeres, con su palabra, los simbolicen libremente e inicien el proceso de su autodeterminación.

La riqueza y la novedad de los capítulos leídos hablan de procesos asumidos por las investigadoras, sobre los que muchas no nos hemos atrevido o detenido a pensar; nos cuestionan, por un lado, y, por el otro, nos permiten vernos en un proceso, para mí muy largo y finalmente satisfactorio, dominado por una interminable búsqueda de rutas que ayuden a las

mujeres a llegar a ser dueñas de sí mismas, a descubrir su fuerza interna para perder el miedo a apropiarse de sí mismas y a asumir los objetivos de su transformación y de la construcción de nuevas relaciones, formas de ser y de valorarse.

Retomo en esta segunda parte de mi comentario algunas problemáticas con las que me he tropezado en mi caminar feminista y que han aflorado con los textos de mis compañeras cómplices, adquiriendo nuevos destellos. Mi intención no es resolverlas sino, acaso, entenderlas para poder guardar mayor coherencia entre mis posiciones y construcciones epistémicas socialmente comprometidas y la necesaria, pero escabrosa, transformación de la realidad social. Deconstruir colonialidades y reconstruir formas liberadoras de pensamiento a través de la investigación colaborativa o colectiva, como yo prefiero llamarla, no es sencillo; existen en nosotras, en los otros y en la complejidad del sistema social fronteras que derrumbar, disensos, posicionamientos y situaciones contrapuestas que no siempre nos hemos atrevido siquiera a dimensionar.

En mis reflexiones me posiciono como académica crítica y renegada, marxista renovada, feminista rebelde con añejas experiencias (es decir, vieja) y mujer plena de confianza en las potencialidades y posibilidades de los hombres y las mujeres de dar, desde abajo, un sentido digno a la existencia humana. Aclaro que mi feminismo –que en Centroamérica llamábamos *popular* por nuestro compromiso político e inserción en las luchas emancipatorias de los sectores marginados y explotados– parte de una visión integral de la realidad. En consecuencia, se caracteriza por su enfoque polidimensional e interseccional, bajo la consideración de que las articulaciones de género, clase, estamento, etnia, raza, cultura, generación, etc. –con sus múltiples y diversas expresiones culturales e históricas–, han sido y son determinantes en las relaciones de poder. Por ello nuestro acercamiento epistémico debe contemplarlas dialécticamente interrelacionadas y situadas en su especificidad dentro del proceso histórico de rompimientos y continuidades.

De antropóloga estructuralista a activista improvisada

Fui estudiante privilegiada, por pertenecer a una generación de estudiantes críticos del indigenismo integracionista oficial, pero mis primeros trabajos antropológicos como investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en la práctica, paradójicamente, estuvieron un tanto alejados de mi posición política. A través de la observación participativa, desde un enfoque estructuralista, estudié el parentesco, los barrios y la estructura religiosa en varias comunidades indígenas del valle poblanotlaxcalteca. Mis trabajos fueron acogidos con interés por antropólogos norteamericanos y europeos, me sentía satisfecha instalada en el carril del reconocimiento académico.

Afortunadamente, la cruda realidad económica, política y social de los pueblos nahuas del valle cholulteca con los que conviví por varios años hicieron explotar en mí la contradicción entre la academia y la práctica política. El punto de rompimiento fue mi participación, excepcional para los fuereños, como madrina de matrimonio en las ceremonias del perdón y del fogón en medio de un ritual impresionante. Por la mañana, después de que el *tlatoani*⁴ y las autoridades religiosas pidieran permiso para actuar, y luego de que le dieran a conocer a la pareja sus compromisos comunitarios y la bendijeran, la novia, arrastrándose a los pies de los padres, abuelos y padrinos de la pareja –que permanecemos alrededor del petate en el que estábamos hincados– suplicó angustiada –entre impresionantes gritos y llanto– nuestro perdón por el “terrible pecado” de haber tenido hijos antes del casamiento.

Mi rechazo a este ritual del perdón fue creciendo. En mis notas de campo la costumbre de tener hijos antes del rito matrimonial aparecía registrada como un “matrimonio a prueba”, pues si al año de vivir en la casa del novio la mujer no se había embarazado era devuelta a sus padres. Pedir perdón por haber tenido hijos resultaba, para mis adentros, contradictorio; sin embargo, era una parte institucionalizada del ritual matrimonial. Pero la contradicción mayor en ese momento se daba con mi experiencia personal. Ser madre era(es) una de las maravillas que me ha tocado vivir, ¿de qué tenía yo que perdonar a esa mujer? Pero la perdoné cuando llegó mi turno, poniendo mis manos sobre su cabeza; ése era mi papel como observadora participante.

Con toda la comunidad reunida comimos, bebimos, bailamos el *xochipizahua* al entregar los regalos “de mujer” a la novia en los patios de las cuatro casas de los padres y padrinos. Éstos, después de bailar un arbolito (*ahuehuatl*) adornado con flores, dulces y *tochtlis* (conejos) de pan que simbolizaban el deseo de abundancia y fertilidad para la nueva pareja, esparcían al aire dulces, monedas y pequeños regalos para los asistentes que, con gran alborozo, trataban de alcanzarlos antes de que tocaran el suelo. Ese gasto tan desproporcionado con relación a la miseria cotidiana en que vivía la comunidad le permitía al novio ingresar a la jerarquía de cargos comunitarios.

Por la tarde, ante la comunidad exaltada por el alcohol consumido ritualmente, fuimos a entregar a la novia. Ella, hincada ante el fogón en la cocina de sus suegros, recibió con humildad infinita mi discurso prescriptivo –en voz de mi *tiachca*, porque tenía que hacerse en náhuatl– en el que yo le decía:

[...] ahora tendrás que mantener todos los días a tus hijos, a tu marido y suegros. Deberás ser obediente con ellos porque son tus nuevos dueños. Como eres una mujer tonta que no sabe hacer nada, ellos te enseñarán, te pegarán si los desobedeces, si te portas mal; tu suegra puede quemarte las manos si dejas quemar

las tortillas y picarte los dedos con la aguja si no costuras bien [...] Toda tu vida tienes que estar aquí, en el fogón, no podrás moverte porque tu responsabilidad es mantener el fuego vivo en esta casa...

Mi crisis existencial no se hizo esperar. Sentí que me traicionaba a mí misma, a mis principios políticos de justicia social. Descubrí las distancias sociales que, resignificadas por la diferencia cultural, marcan nuestras investigaciones. Pero también sentí en carne propia la jaula que imponía a las mujeres la costumbre tradicional articulada por las jerarquías de poder. Mi participación en el ritual era una especie de intromisión y engaño a la población, pero también me permitió borrar cualquier mistificación sobre la igualdad y la democracia en las culturas indígenas colonizadas. Como observadora participante, reconocida por la comunidad, sin poder incidir en la realidad, sentía que con mi sola presencia avalaba las dinámicas opresoras del poder político y de la tradición. También me pregunté entonces si el respeto a las diferencias culturales no legitima las desigualdades y da cobertura a nuestra indiferencia.

Este sentimiento se intensificó poco tiempo después, cuando supimos que nuestras investigaciones y la reconstrucción de la pirámide de Cholula eran parte de un convenio entre el gobierno mexicano y el alemán, al cual el primero otorgó grandes facilidades de inversión. Nuestro trabajo les sirvió para localizar los terrenos mejor comunicados, más fácilmente expropiables y con la mano de obra barata que necesitaban. No olvido desde entonces que mi académico silencio ayudó a reproducir el conformismo y la subordinación no sólo de las mujeres, sino de toda la comunidad ante una situación de extrema y creciente pobreza, de abusos, de desconocimiento del contexto político y manipulador del gobierno hacia el campesinado, al que se le iba a expropiar sus tierras, destruyendo por imposición sus recursos, su cultura y sus tradiciones; no para evitar las subordinaciones sino para modernizarlas. El objetivo y el uso político de mi investigación nada tenían que ver con los minilinjales, la perdurabilidad del *calpulli* y las estructuras del parentesco que yo estudiaba.

Aprendí a golpes que la investigación académica tiene explícita o implícitamente fronteras que nos trascienden y que, con mucha frecuencia, objetivizan tanto a los investigadores como a los investigados. Estemos o no conscientes de ello, nuestras investigaciones siempre tienen un sentido político, a favor o en contra de la reproducción del sistema. A raíz de esa experiencia, decidí abandonar mis pretensiones de purismo académico, priorizar mi participación en los movimientos campesinos y populares, y propiciar, desde esa plataforma, la participación de las mujeres y su autodeterminación. Es decir, me convertí en activista política, con cierta capacidad para investigar.

Investigación-acción participativa. No es lo mismo conocer para saber, que conocer para cambiar

Después de la experiencia anterior, busqué un acercamiento a las comunidades indígenas y a los procesos campesinos desde la perspectiva política de investigar para transformar, no desde el integracionismo que pregona la antropología mexicana, sino desde una visión liberadora de inspiración marxista. A mediados de la década de 1970, con la colaboración de dos alumnas, iniciamos una investigación en la zona cafetalera del norte de Chiapas. En la academia los campesinistas y los descampesinistas debatían apasionadamente sobre el futuro del campesinado mexicano ante el embate del capitalismo empresarial. En ese contexto, el objetivo de nuestra investigación era conocer lo que ocurría en la realidad chiapaneca, donde los cambios estructurales y las políticas de desarrollo se han dado siempre con gran retraso y marginación, causa por la cual en las zonas cafetaleras perduraban aún el régimen de fincas, los pensamientos colonizados y las relaciones serviles, incluyendo el derecho de pernada.⁵ Poco tiempo después de nuestra llegada a esa zona, el precio internacional del café bajó tanto que muchos finqueros decidieron cambiarse a la producción de ganado, que necesitaba poca mano de obra y era mucho más redituable. Para obligar a los peones a salir de la finca, donde habían vivido ya por tres o más generaciones, les quemaron sus chozas, forzándolos a una violenta proletarización.

Cientos de peones desalojados de la zona, sin trabajo y sin tierra migraron a las ciudades o a la selva. Muchas otras familias se concentraron en algunos poblados donde sus parientes les dieron “posada”, como fue el caso de Catarina Huitiupán, la comunidad indígena donde habíamos iniciado nuestro estudio. La máxima autoridad de la comunidad, Cristóbal, indígena tsotsil de mucho prestigio en la región, al vernos regresar pidió nuestra colaboración. Reunió a los peones y nos presentó en su idioma: “estas investigadoras de la Universidad Nacional Autónoma de México nos pueden ayudar a resolver el problema”.

Esa tarde dialogamos con los peones largamente. Eran cerca de doscientos hombres y mujeres. Entre sollozos nos describieron la forma cruel en que habían sido expulsados del Azufre, de Zacatonal y de otras fincas aledañas. No lo asumían bien todavía: “saber qué le pasó a mi patroncito, se le metió el diablo y nos desconoció a sus hijos...” Nosotras sólo teníamos un conocimiento inicial de la región cuando nos vimos involucradas en el problema. Nuestra intención era únicamente la de escucharlos y darles cierto consuelo mientras pedíamos la ayuda de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), organización campesina de izquierda ligada al Partido Comunista Mexicano con la que teníamos relaciones. Reunidos fuera de la casa de Cristóbal les hablamos de la revolución de Zapata, de la Reforma Agraria, del derecho constitucional a tener tierras, etcétera.

Al despertar al día siguiente ya no había un solo peón en el pueblo, se habían ido en la madrugada a tomar “sus tierras”. Nos dimos cuenta en ese momento de que no es lo mismo investigar para obtener información que investigar para la acción de cambio. Aprendimos que no es suficiente tener un posicionamiento y un compromiso político, como lo requiere la investigación dialógica; es insuficiente aun en los casos en que nos planteamos una metodología colaborativa. Para el cambio se requiere información amplia del contexto político en todos sus niveles, a fin de poder trazar una estrategia viable que no ponga en riesgo la vida de los campesinos, al menos sin que ellos lo decidan conscientemente. Se requieren conocimientos, experiencia política y práctica organizativa. Se necesita conocer a los campesinos, su organización, sus intereses y necesidades urgentes y, en forma colectiva, trabajar y asumir una estrategia, no sólo para las acciones inmediatas, sino para su seguimiento a mediano y largo plazo. Esta formación y experiencia política generalmente no la tenemos los investigadores, hay que reconocer que la incidencia que podemos lograr a través de la construcción colaborativa del conocimiento tiene sus límites.

Al reflexionar sobre esta experiencia, tomo conciencia de que, sin darnos cuenta, los peones y el mismo Cristóbal nos colocaron en una posición de poder que inconsciente e irresponsablemente asumimos; ni ellos ni nosotras habíamos descolonizado nuestra forma de pensar. Los peones golpeados y hambrientos, basándose en su imaginario campesino e indígena, pensaron que las “universitarias” mestizas y blancas teníamos la verdad en las manos. El precio que pagaron con la represión que sobrevino fue grande. Las equivocaciones y la prepotencia del mensaje que dimos desde una posición de poder fueron costosas; las vivimos como inolvidables aprendizajes dolorosos. Los hechos nos rebasaron.

Cuando subimos tras ellos a las fincas encontramos que habían metido al cepo, amarrado a los árboles o enterrado hasta el cuello a los patronos, administradores y caporales. “Así hacían ellos con nosotros, ahora tienen su castigo... Ahora sabemos que la tierra es de quien la trabaja”, nos decían. La represión no se hizo esperar, salimos corriendo ante el aviso de que el procurador en persona venía por “las investigadoras”. El ejército sacó con violencia a los “peones subversivos” de las fincas, hubo muchos heridos y desaparecidos, varios niños muertos y mujeres violadas. Los sobrevivientes se refugiaron en las iglesias.

Cierto es que regresamos a negociar con el gobierno a través de la CIOAC hasta que conseguimos que les dieran a los desplazados de la zona tierras donde vivir. Pero, como dicen los gitanos, la suerte estaba echada, nosotras aprendimos la lección y el movimiento campesino organizado por la CIOAC y otras organizaciones se extendió por Los Altos y la Selva, se tomaron muchas fincas, las luchas campesinas duraron diez años

y finalmente los campesinos obtuvieron sus tierras. El régimen ejidal se instauró en casi todo el estado. Pero, a decir verdad, esto sucedió sin la intervención de las “universitarias”.

El cuestionamiento sigue en pie: ¿hasta dónde hacemos realmente investigación comprometida? ¿Cuáles son los límites de nuestro compromiso? ¿Hasta dónde lo que hacemos es útil para el cambio? ¿Cómo evitar que mediante nuestro compromiso político de colaboración nos coloquemos o nos coloquen a las y los investigadores en posiciones de poder? ¿En qué momento la investigación se transforma en acción y qué papel podemos desempeñar los investigadores en las diferentes etapas del proceso? Como investigadores(as), ¿debemos ser sólo acompañantes, sin asumir mayores responsabilidades? ¿Qué aprendizajes y capacidades metodológicas y políticas tenemos que desarrollar para impulsar y dar seguimiento al proceso?

Construcción de relaciones horizontales. Enseñar y aprender para investigar colectivamente

No todos mis aprendizajes sobre la investigación colectiva parten de experiencias negativas, también he aprendido mucho de las que considero exitosas, aunque siempre me han dejado cuestionamientos pendientes por resolver, y que ahora estoy reconsiderando. Comparto aquí mis esfuerzos orientados a la construcción de relaciones horizontales durante mi trabajo político y organizativo con mujeres, que ha sido una vieja preocupación que me ha enfrentado conmigo misma en múltiples ocasiones. Sólo recién ahora me parece que estoy logrando construir una relación política y de trabajo horizontal, gracias a haberme encontrado en el Centro de Derechos de la Mujer con mujeres indígenas y no indígenas tan fuertes o más que yo.⁶ Sólo tengo un antecedente cercano, se trata de mi experiencia con Mamá Maquín, que comparto con ustedes, ya que me dejó aprendizajes importantes.

Esa experiencia de descolonización de mi trabajo tiene en realidad como antecedente los incontables esfuerzos invertidos en todas mis experiencias de trabajo feminista.⁷ La experiencia aludida ocurrió durante la primera mitad de la década de 1990, entre el equipo de investigadoras activistas feministas del Centro de Investigación y Acción para Mujeres de Centroamérica (CIAM) y las dirigentas de Mamá Maquín (MMQ), grupo que llegó a estar integrado por quince mil mujeres guatemaltecas refugiadas en México bajo la protección del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR).

Como dije antes, el logro de relaciones horizontales entre el CIAM y las dirigentas de MMQ implicaba que ambas partes tuviésemos, al menos, cierta capacidad de autodeterminación, compartiéramos un proyecto político y reglas claras sobre las posibilidades y límites de nuestra relación. Al principio de nuestro vínculo estas condiciones mínimas no existían y no

fueron explicitadas sino después de un largo proceso de investigación y acción colectiva que, con acercamientos y alejamientos, desprendimientos y cambios en la composición de ambos grupos, produjo finalmente una identificación como colectivo político y, para ambas partes, un cúmulo de aprendizajes, de crecimientos personales y definiciones en nuestro posicionamiento feminista.

Cuando iniciamos nuestro trabajo conjunto, los y las refugiadas tenían casi diez años viviendo en campamentos en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, después de haber salido de su país huyendo de la represión masiva que, como parte de la estrategia de tierra arrasada, implementó el ejército guatemalteco en el occidente y norte de su país, habitado mayoritariamente por indígenas campesinos de diversas etnias mayas (mam, jacalteca, kanjobal, chuj, k'eqchí, ixil, uspanteca y k'iche'). Por su lado, el CIAM, que trabajaba en Centroamérica con desplazadas por los conflictos armados, llegó a Chiapas a principios de la década de 1990 por invitación del ACNUR para trabajar, específicamente con las mujeres refugiadas, proyectos de alfabetización y derechos con un enfoque de género.

Es necesario aquí recordar que la existencia de MMQ no fue una decisión surgida propiamente de las mujeres refugiadas. Un año antes de que el CIAM se instalara en Comitán, un grupo de ellas se reunió en Palenque con dirigentes de las organizaciones de masas a las que habían pertenecido, con el propósito de crear una organización de mujeres que exigiera al gobierno de Guatemala –junto a las Comisiones Permanentes de Refugiados, integradas sólo por hombres– el retorno organizado en colectivos y el cumplimiento de su derecho a vivir en paz y con dignidad, a tener un territorio para asentarse, tierra para sus cultivos y viviendas con los servicios básicos. En esas reuniones se fundó, casi en secreto, Mamá Maquín. Se le dio ese nombre en homenaje a Angelina Caal Maquín, dirigente campesina asesinada en Panzós en 1968.

Las condiciones en que fue fundada MMQ nos permiten comprender que los objetivos de género y, sobre todo, las autodeterminaciones personales y colectivas estaban definitivamente ausentes en ese primer momento de la organización. Las posibilidades de tomar decisiones, en todo caso, se restringían sólo a algunas cuestiones operativas y no contemplaban el ámbito político. Esto contrastaba con la situación de las integrantes del CIAM que, a través de nuestra práctica de género, habíamos alcanzado grados significativos de autonomía personal, mientras que la del grupo era un principio del funcionamiento de la organización, y aunque económicamente dependíamos del financiamiento internacional, en los convenios quedaba siempre protegido nuestro derecho a la autonomía.

Otro elemento que nos diferenciaba de MMQ era nuestro posicionamiento político feminista: promover cambios en la situación y la condición

de género de las mujeres refugiadas a través de la formación, el ejercicio de sus derechos y el desarrollo de la conciencia de género, clase y etnia, base para que, de acuerdo con sus propios procesos y ritmos colectivos, ellas pudieran asumir la construcción de su autodeterminación y eventualmente su autonomía organizativa. Pero evidentemente, este objetivo tampoco era compartido –y ni siquiera explicitado– con las compañeras dirigentes con las que habíamos de trabajar. Algunas de ellas compartían la concepción de las organizaciones políticas de izquierda: la igualdad entre hombres y mujeres es secundaria respecto a la de clase. Otras, de acuerdo con sus creencias religiosas coloniales, veían la posición subordinada de la mujer como natural, como disposición divina. Sin embargo, la mayoría nunca había reflexionado al respecto.

Existían, no obstante, tres elementos ideológicos y prácticos importantes que compartíamos y que, de alguna manera, propiciaron nuestros acercamientos para llegar a objetivos políticos comunes. Como Ángela Ixkic Bastian y Lina Rosa Berrío (en el tomo II), pienso que tener un planteamiento político común, es decir, saber lo que queremos deconstruir y reconstruir, es un elemento central para el trabajo colectivo, pues representa los acuerdos sobre la visión crítica de la realidad que permite diseñar los objetivos estratégicos del trabajo en colaboración. A partir de éstos surgirán las líneas de acción y los programas de trabajo. En el caso que estamos analizando, por un lado, ambas partes teníamos una concepción crítica respecto al gobierno de Guatemala y aceptábamos como justa la lucha por el retorno digno y seguro y, asimismo, compartíamos la necesidad de la participación de las mujeres para lograrlo. Por otra parte, tanto el CIAM como MMQ teníamos confianza en la capacidad política y la experiencia organizativa de las dirigentes, elemento positivo tanto para el desarrollo de los proyectos de colaboración a realizar con financiamiento del ACNUR como para la construcción legitimada, desde abajo, de la organización de mujeres guatemaltecas refugiadas. Apunto, además, que el trabajo de género impulsado por el CIAM y el ACNUR se facilitó porque con el refugio desaparecieron las estructuras comunitarias basadas en el parentesco y la propiedad colectiva del territorio y los recursos naturales de cada comunidad, estructuras que en Guatemala funcionaron, al mismo tiempo, como elemento constituyente de la cohesión de las identidades étnicas colectivas y revolucionarias, y como limitantes casi infranqueables en la construcción de las autodeterminaciones de género de las mujeres.

Un tercer elemento que facilitó el proceso de acercamiento fue el apoyo económico, político y técnico del ACNUR, tanto al trabajo de género del CIAM como al trabajo organizativo de MMQ.⁸ Una prueba de esto último fue que, con el apoyo recibido del Alto Comisionado, en menos de un año, el 15 de agosto de 1990, fue posible que las dirigentes de MMQ hicieran pública la presencia de su organización y contaran con el

reconocimiento, aunque un tanto forzado, de la Comisión Mexicana para Refugiados (Comar). Para entonces, MMQ estaba integrada por más de trescientas mujeres de varios campamentos.

Un elemento que nos identificó en la práctica fue la planificación y organización de un diagnóstico. Desde la primera reunión conjunta ambas organizaciones reconocimos la necesidad de conocer en forma directa a las mujeres que se constituirían en sujeto de nuestro trabajo y agentes de sus propios cambios. MMQ planteó la necesidad de que la organización contara con la fuerza y la legitimidad requeridas para lograr sus objetivos de retorno, para lo cual era necesario invitar a las mujeres a participar y darle una estructura a la organización y elaborar un plan de trabajo. Para el CIAM, el conocimiento de la situación y la condición de género de las mujeres, sus intereses y necesidades y, en general, sus características culturales y diversidad era indispensable para el diseño de las estrategias metodológicas a seguir.

La investigación tuvo así un carácter colaborativo. La elaboración de los instrumentos para las encuestas y las entrevistas con las autoridades de los campamentos fue el inicio de una larga relación de apoyos mutuos y compromisos colectivos. Recorrimos juntas los campamentos y juntas confrontamos el machismo que tanto hombres de base como las autoridades de varios campamentos, y aun las mujeres, nos hicieron sentir con dureza, hiriendo principalmente a las compañeras indígenas. Dichos hombres cuestionaron la necesidad de que las mujeres se organizaran: “Lo que pasa es que ustedes son buscadoras de hombre, por eso andan en donde no las llaman”. “Ustedes, ¿no tienen trabajo en su casa?, ¿quieren que las agarren en los caminos?” De esa confrontación compartida surgió un sentimiento muy grande de solidaridad que nos hizo, en la práctica, compañeras feministas defendiendo nuestros derechos; juntas dimensionamos las dificultades que sobrevendrían, así como la necesidad de fortalecernos mutuamente. Quiero decir con esto, que el trabajo de investigación y de género no se inició con teorías, sino en la práctica misma.

El apoyo de ACNUR realmente fue importante para poder hacer las encuestas y el trabajo posterior de organización y formación. Dado que de esa institución dependían el suministro de alimentos y otros apoyos básicos en los campamentos, ésta contaba con la aceptación que da el poder. Ambas partes sabíamos, por diferentes experiencias, que recurrir a su autoridad para que nos reconocieran aquellas autoridades que se negaban a hacerlo, nos colocaba en una dinámica verticalista, vulnerable y contradictoria respecto a nuestra decisión de autonomía como organización no gubernamental (ONG) y, en el caso de MMQ, abrir ese flanco de dependencia daba pie a interferencias en lo político y constituía una forma de utilización y reproducción de las dependencias.

Pero haber podido tener una idea más o menos completa de las subordinaciones étnicas y de género fue importante para la realización de todos nuestros trabajos. Las subordinaciones de género y los pensamientos colonizados estaban realmente generalizados y eran profundos, como pudimos comprobarlo en los resultados de la investigación. Un gran porcentaje, cerca de 40% de las mujeres entrevistadas, según los resultados de la encuesta, aceptaba que sus esposos tenían derecho a pegarles y, además, más de 70% de ellas había recibido golpes de ellos, “pero sólo cuando estaban tomados o cuando ellas no tenían la comida a tiempo”. La mayor parte de las mujeres (90% aproximadamente) eran analfabetas, pero no sentían la necesidad de aprender a leer y escribir.

Más adelante, durante el trabajo de formación, encontramos algunos casos de poligamia, con problemas entre las dos o tres mujeres que compartían la vida sexual con un hombre. También se registraron con frecuencia casos de padres violadores, o que tenían por “esposas” a una o varias de sus hijas, con quienes habían procreado descendientes. En algunos de estos casos, el padre impedía a esas hijas salir de la casa y la madre era quien resolvía todo lo que ellas necesitaran de fuera. Estas formas de violencia y subordinaciones complejas, si bien eran casos extremos, se daban en contextos de desigualdad generalizada respecto a la cantidad de trabajo que realizaban las mujeres en la casa, mientras que los hombres tenían en general pocas responsabilidades, pues la mayor parte de ellos, al no tener tierra ni trabajo, se conformaba con los apoyos del ACNUR y tenía todo su tiempo para esperar y gestionar el retorno. La mayor parte colaboraba en el trabajo doméstico.

La agenda de trabajo colectivo que surgió del análisis del diagnóstico permitió que tuviéramos un acercamiento cotidiano. El CIAM impartía los talleres de derechos y cursos de alfabetización, de salud sexual, de panadería; también compartíamos con las dirigentas los análisis políticos. Las compañeras de MMQ se encargaban de la organización y la logística de acuerdo con las estructuras que crearon, en las que con frecuencia entraban en tensión las dinámicas horizontales con las verticales de su funcionamiento interno. Las representantes locales y las regionales fueron escogidas siempre en asambleas, pero la coordinación general, es decir, las dirigentas, eran nombradas por las organizaciones políticas externas. Ésta fue una de las dificultades que alargaron el tiempo de construcción de la autonomía de MMQ, por la que nosotras apostábamos. Sin embargo, el trabajo fue muy rico y los avances que tuvieron las mujeres de los campamentos, sobre todo las coordinadoras generales y regionales, y nosotras mismas, eran visibles.

Dos elementos más se fueron convirtiendo en un freno dentro de sus procesos personales y colectivos. El verticalismo en el ámbito de la dirección creó en la práctica jerarquías entre las mujeres; para el CIAM era difícil intervenir, las numerosas veces en que intentábamos ayudar a resolver

los conflictos de jerarquía, ellas se cerraban y se distanciaban del CIAM, aunque el trabajo seguía adelante. La otra dificultad estaba relacionada con la forma de manejar los recursos. El ACNUR entregaba el financiamiento al CIAM, sobre la base de los proyectos que presentábamos y ejercíamos en conjunto las dos organizaciones, pero eso también era una forma de jerarquización, pues, sin querer, las mestizas mexicanas, maestras, etc., estábamos colocadas por encima de MMQ, con proyectos, tiempos y formas de trabajo un tanto rígidos por las exigencias de los financiamientos. En un momento dado, MMQ pidió capacitación para gestionar y administrar ellas mismas los proyectos.

Cuando finalmente consiguieron que el ACNUR les entregara a ellas los recursos, sentimos que las mujeres nos desplazaban. Lo interesante es que ese problema, paradójicamente, era un éxito, pues el objetivo de lograr su autonomía daba con ello un paso importante. De cualquier manera, la experiencia no era fácil de aceptar, pues por limitado que sea el poder sobre el otro, es un elemento que va anidándose en los resabios coloniales de nuestro pensamiento. Sentíamos que perdíamos poder de influencia y, por lo tanto, reconocimiento. Pero el éxito se nos hizo más patente cuando las coordinadoras nos llamaron para contratarnos para las mismas tareas que antes realizábamos, pero la relación se había revertido: nosotras dependíamos de ellas. Poco a poco la confianza entre ambas partes ajustó la relación en una posición más igualitaria. Seguimos trabajando juntas por la igualdad, la justicia de poder retornar y la autonomía así como para seguir planificando y evaluando nuestro trabajo conjunto.

No puedo entrar en más detalles del proceso, pero sí quiero afirmar que otro paso significativo en la construcción de la autonomía de MMQ estuvo ligado a la dinámica de las estructuras externas de las que dependían. Hubo una escisión, que se reflejó en una división de las dirigentas de MMQ. Una parte de MMQ –y de todos los refugiados– se separó, hizo gestiones para su retorno y no volvió a acordarse de sus compromisos con las demás mujeres refugiadas. La otra parte, que era mayoría, no fue reconocida por las dirigencias externas.

De pronto se quedaron sin esos amarres, se sintieron como abandonadas; pero a pesar de la mala experiencia vivida, finalmente, con la ayuda del ACNUR y el CIAM, continuaron con el trabajo, apoyando los retornos y preparando nuevas dirigentas. De manera brusca tuvieron que asumir su autonomía, pero fueron descubriendo con ella la importancia de poder tomar sus propias decisiones. Destaco la fortaleza de María Guadalupe (Juanita), que tomó en sus manos la coordinación y ayudó a que sus integrantes encontraran como mujeres otro motivo de lucha: la co-propiedad de la tierra en los nuevos asentamientos. MMQ, aún hoy en día, sigue adelante en Guatemala, con bastante menos mujeres integradas, pero presente con su fuerza y su carácter de organización popular en muchas regiones del país.

Para evaluar su trabajo antes de cerrar las oficinas de la organización en México, hicieron una nueva investigación cuya propuesta, planeación y realización fue obra de ellas mismas, aunque fue discutida colectivamente. Esta vez no se trató de encuestas, sino de talleres en varios de los nuevos asentamientos. Intentaron así recuperar la unidad, pero no lo lograron. No obstante, ellas mismas describieron sus resultados, la historia de su organización y la forma en que acordaron seguir adelante. Yo estuve presente en el inicio de esa nueva etapa de su trabajo, animándolas.

En su balance reconocen que la nueva vida de MMQ en Guatemala –ya no de refugiadas sino como mujeres guatemaltecas–; las experiencias vividas que escribieron colectivamente en su libro (ACNUR y MMQ 1995); su decisión de seguir luchando y la autonomía conseguida fueron los mejores regalos que se llevaron del refugio en México. A mí me identifican como la abuelita del CIAM, pero lo que no saben es lo mucho que me rejuvenecieron sus enseñanzas. Las vivo como un aprendizaje que me permitió, en la práctica, empezar a deconstruir mi pensamiento colonizado.

Colofón

Aunque por necesidad sigo trabajando en una universidad, me identifico más como militante feminista y enseñante que como investigadora. Mis experiencias me han llevado a pensar que la investigación puede ser más un instrumento de la vida colectiva que una profesión. El compromiso político colectivo con el cambio social requiere no sólo que reconozcamos otros modos y espacios para construir conocimientos, sino también que los instrumentos para elaborar nuevos conocimientos se socialicen, que la capacidad de investigación no sea exclusiva de unos cuantos que por motivos personales seguimos amarrados a la academia y, aunque lo reconozcamos o no, ponemos límites a nuestro compromiso político como investigadores.

Es posible que de esa forma la construcción del conocimiento se libere realmente de los lastres del positivismo, que pueda ser consecuente hasta al final con el compromiso de colaboración y, como lo plantean las autoras a las que aquí comento, pueda aportar los saberes necesarios al inicio de los procesos, pueda construir saberes organizativos colectivos, saberes sistematizados colectivamente sobre las experiencias políticas, saberes de evaluación contruidos colectivamente que recojan las diferentes posiciones y, en fin, saberes de seguimiento permanente a la práctica política, para que la experiencia y la sabiduría no se pierdan en el juego de los disensos y las competencias por el poder, o dormiten tranquilamente en libros o artículos que nadie o muy pocos pueden leer, pero que nos permiten, finalmente, seguir en la academia.

Notas

- 1 A diferencia de las autoras, que rechazan el concepto de *patriarcado* achacándole una visión victimista hacia las mujeres, yo lo reivindico por su utilidad para caracterizar las relaciones de dominación que, construidas históricamente sobre parámetros masculinos, asumimos y reproducimos consciente o inconscientemente tanto los hombres como las mujeres, y que nos colocan, por ser mujeres, en posiciones desventajosas con relación a los hombres. Pero su utilidad mayor para el análisis de la actualidad, la ubico en la dimensión sistémica, al referirnos al carácter patriarcal de la sociedad y la cultura occidental, a sus procesos de dominación verticales, autoritarios y excluyentes. Ello no impide considerar las diferencias culturales, ni las especificidades y diversidades espaciales y temporales de la dominación. Tampoco el concepto de patriarcado lleva implícita la imposibilidad de las mujeres de autodeterminarse y luchar en contra de la dominación.
- 2 Llamo *feminismo neoestructuralista* al que considera las desigualdades de poder (de género, clase, etnia, edad, etc.) como ejes articulados y articuladores o estructuras y estructurantes de las relaciones sociales jerárquicas, desde las locales hasta las transnacionales, y que, instituidas a través de los procesos históricos específicos para cada sociedad y cultura, constituyen, a través de la dinámica del capitalismo neoliberal actual, un conjunto sistémico. Por lo tanto, las desigualdades de género no pueden deconstruirse en su totalidad de manera aislada del resto de las demás desigualdades y se considera que las diferencias específicas, tanto étnicas como genéricas, tienden a modificarse en función de las dinámicas de poder dominantes. Así, el feminismo neoestructural plantea que las estrategias de liberación y cambio social, partiendo de las potencialidades personales y de los procesos de subjetivación (autodeterminación) deben contemplar la integridad interrelacionada de los procesos de dominación y la articulación entre sus diferentes niveles desde los espacios individuales y locales hasta los institucionalizados internacionalmente, sin olvidar el carácter sistémico de sus especificidades.
- 3 Producidos muchas veces con metodologías que ni siquiera se acercan a las académicas y con objetivos muy alejados de las competencias de los prestigios súper doctorales.
- 4 El *tlatoani* (el que habla) era el principal de los *tiachcas*, es decir, de los jefes de los minilíneas que conformaban el *altépetl* (pueblo).
- 5 Para más información sobre esta situación se pueden consultar los trabajos de Salazar (1988), Pérez (1984), Olivera (1979) y Toledo (2002).
- 6 Me reconozco como una mujer fuerte, con un prestigio hecho más de mitos que de aportes efectivos, asociados a mi edad, mis arrugas y mi cabeza blanca. Recuerdo que en una ocasión doña Virginia Ajxup, sacerdotisa guatemalteca, me leyó mi horóscopo según la tradición maya y empezó diciéndome “eres una mujer de naturaleza muy poderosa” y me besó la mano. Ese poder ejercido y acumulado se ha constituido en una carga en mis relaciones políticas y laborales, pues aún sin proponérmelo conscientemente mis compañeras, amigas y colaboradoras me colocan en esa posición, que sin duda he aprovechado para imponer mis propuestas y objetivos.
- 7 En la construcción de las posiciones de poder de cualquier nivel intervienen los no poderosos que lo legitiman con su dependencia. El poder imperial de los Estados Unidos, que ahora parecería desintegrarse con la crisis financiera, se recupera a través del servilismo de muchos gobiernos latinoamericanos que le transfieren el valor de nuestros recursos y del trabajo de nuestros pueblos, usados para pagar las incommensurables deudas con las que nos han encadenado a su dinámica de poder.
- 8 Especialmente importante fue la presencia siempre cercana y respetuosa de Terry Morel, funcionaria del ACNUR, que tuvo a su cargo el acompañamiento a las mujeres guatemaltecas refugiadas en Chiapas y el seguimiento al trabajo de género. El ACNUR, en el ámbito internacional, desarrolló una posición de género orientada a integrar a las mujeres a las “dinámicas prevalentes del desarrollo”, que en México eran ya claramente neoliberales. El CIAM nunca tomó ese camino, y no obstante que el financiamiento para nuestro trabajo provenía del ACNUR, su representante nunca nos forzó su aceptación.

Bibliografía

- ACNUR y MMQ. 1995. *De refugiadas a retornadas*. ACNUR, MMQ, San Cristóbal de Las Casas.
- Araya, María José. En el tomo II. "La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del COMPITCH". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Bastian Duarte, Ángela Ixkic y Lina Rosa Berrío Palomo. En el tomo II. "Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. En el tomo II. "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Macleod, Morna. En el tomo II. "Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Masson, Sabine. En el tomo II. "Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Olivera Bustamante, Mercedes. 1979. "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas". *Cuadernos Agrarios*, núm. 9. UNAM, Conacyt, México, pp. 43-59.
- Pérez Castro, Ana Bella. 1984. *Estructura agraria y movimientos campesinos en Simojovel, Chiapas*. UNAM, México.
- Salazar Peralta, Ana María. 1988. *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*. IIA-UNAM, México.
- Toledo Tello, Sonia. 2002. *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. Proimmse-UNAM, IEI-UNACH, México.

Cuando la cultura se convierte en política

Rodrigo Montoya Rojas

Acepté con entusiasmo la invitación para comentar varios capítulos de esta obra colegiada porque es una excelente oportunidad para aprender de lo que diversos colegas descubren con sus trabajos de investigación, reflexión y acompañamiento a los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, es posible comentar, sugerir y agregar, antes que polemizar y discutir. En la lógica de la cultura andina quechua, cuando en una asamblea se examina un problema, los miembros de los *ayllus* (grupos de familias, “comunidades”) suman elementos que enriquecen la opinión que se cree sería más adecuada para adoptar una decisión. Están presentes, por supuesto, la polémica y la crítica, pero se sitúan claramente en un segundo plano.

Las y los colegas que han escrito los capítulos del libro, y quienes recibimos el encargo de comentarlos, nos situamos en la misma orilla porque nos gustaría que la antropología que tratamos de hacer sea respetuosa de los pueblos y útil en la medida de lo posible para que las organizaciones indígenas, étnicas y políticas hagan lo que les parece correcto para resolver, por lo menos, una parte de sus problemas. Otro sería el caso si tuviéramos que comentar los trabajos de colegas que sirven, por ejemplo, a las empresas petroleras y mineras, ofreciéndoles claves culturales para resolver, a favor de éstas, sus conflictos con los pueblos indígenas y con los trabajadores (“solución de conflictos”) y formular proyectos para eso que llaman “política de responsabilidad social”. La polémica y la crítica pasarían al primer plano y la idea de sumar y enriquecer carecería de sentido.

Ejercer una antropología descolonizadora, una etnografía colaborativa, una globalización contrahegemónica como parte de la esperanza de que “otro mundo es posible” constituye un enorme desafío. Partimos de una distancia profunda que separa al saber académico de la sociedad. El gueto universitario académico tiene reglas explícitas e implícitas, bajo las cuales nos formamos y formamos a los estudiantes, reglas que marcan nuestras vidas de modo probablemente más intenso de lo que suponemos. Aun el espíritu crítico más severo no podría liberarse plenamente de las ataduras que nos encadenan a ese modo de vida y de producción de conocimientos.

Con el andar del tiempo pudimos darnos cuenta de que ese gueto académico es una prisión y que necesitamos abrir puertas y ventanas, en

lo posible permanentes, para oír el canto de los pájaros, el rumor de las piedras y las voces humanas que expresan lo nuevo que ocurre sin que nos demos cuenta. *Investigación militante, comprometida o investigación-acción* fueron las categorías que en la década de 1970 descubrimos, inventamos o reprodujimos, tratando de establecer un puente entre la universidad y la sociedad, entre nuestro gueto y las organizaciones campesinas y políticas de la izquierda, que en ese momento realizaban y cerraban el ciclo histórico de las luchas por la tierra. No era fácil escapar de la alternativa etnia o clase. “Clase sí, etnia no”, decían los marxista ortodoxos y de manual; “etnia sí, clase no”, respondían las y los antropólogos puristas, conservadores, no en pocos casos reaccionarios. Reunir las categorías *etnia* y *clase* en el mismo razonamiento es aún hoy un desafío si se toma en cuenta que la caída del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo realmente existente parecieron dos buenas razones para no hablar más de clases sociales. El descubrimiento de otros saberes, de otras maneras de conocer y pensar, de plantear problemas y de resolverlos, ensanchó nuestro horizonte intelectual y al mismo tiempo nos dio suficientes elementos para dudar de la universalidad de la ciencia y de las categorías que empleábamos entonces. Por ese rumbo surgieron los conceptos de *etnociencia* y *etnodesarrollo*.

Me parece pertinente señalar que todos estos cambios y hallazgos fueron posibles en la medida en que iba apareciendo en el horizonte un sujeto político nuevo: las organizaciones indígenas, étnicas y políticas. Antes, fueron las luchas de campesinos y campesinos indígenas por la tierra las que abrieron ese camino. Por las puertas y ventanas del gueto académico se filtraron y filtran, felizmente, los vientos calientes y tibios que nos obligan a cambiar, a dudar, a cuestionar lo que sabemos y a preguntarnos si nuestro trabajo tiene realmente alguna utilidad práctica. Pero esos vientos calientes o tibios no son suficientes para conmover a muchos(as) colegas del mundo académico que se mantienen firmemente aferrados al gueto académico del saber por el saber, lejos, muy lejos de los hombres y mujeres que constituyen su objeto de estudio.

En su capítulo, José Antonio Flores Farfán (en el tomo I) habla de una lingüística de emergencia para conocer y estudiar las lenguas indígenas antes de que se pierdan, ahora que la “catástrofe planetaria en materia de lenguas” hace desaparecer una lengua indígena cada dos semanas y que no existe nada equivalente a una organización como Greenpeace para tratar de salvarlas. Su propuesta de revitalización lingüística supone cambiar las reglas del juego propias del trabajo clásico de campo y, entre otras cosas, fomentar co-autorías con los propios indígenas para evitar que un

informante le diga al investigador sólo lo que éste desea oír. En 1991, vi en la pared de un baño del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Barcelona un *graffiti* maravilloso: en un recuadro se veía a un antropólogo, acompañado de un guía, llegando a un pueblo indígena. En el segundo, un indígena decía a sus hijos: “vienen los antropólogos, escondan el televisor”. Hay quienes van al campo a buscar sólo lo puro, lo incontaminado, lo permanente, lo que no cambia, y no tienen interés alguno en ver lo nuevo, pero la realidad es siempre una mezcla de lo viejo y de lo nuevo. Lo puro sólo existe en la imaginación de quienes confunden la realidad con el pasado.

El capítulo de María Bertely Busquets (en el tomo I) sobre una experiencia de colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno, desde Chiapas, tiene el encanto de abordar el tema desde la originalidad del movimiento zapatista como una alternativa al sistema educativo oficial mexicano. No se trata de un proyecto de una organización no gubernamental (ONG); en su base se encuentra un compromiso político de los indígenas con los maestros zapatistas y no zapatistas, a partir de las tesis de mandar obedeciendo y coordinar obedeciendo. En mi visita por algunos de los municipios zapatistas en la selva Lacandona y en Los Altos de Chiapas en 2005, tuve la oportunidad de ver algunas de esas experiencias. Estudiarlas a fondo será de mucha utilidad para pensar en propuestas seriamente liberadoras y alternativas.

Jaqlób'e Lucrecia Ximena García y Sergio Mendizábal, en su capítulo sobre interculturalidad y espiritualidad en una investigación democrática y participativa entre los mayas de Guatemala, presentan un esfuerzo extraordinario de intelectuales mayas para reconstruir su propia cultura y espiritualidad. La interculturalidad y la investigación, en tanto prácticas académicas, tienen una presencia menor y de segundo orden. Con el dominio de su lengua y su cultura, y con las herramientas de la lectura, escritura y formación que recibieron fuera del mundo maya, los intelectuales mayas hacen el esfuerzo de presentar su cultura en sus propios términos. Una experiencia comparable se encuentra entre los intelectuales aymaras, sobre todo bolivianos, quienes con base en el concepto de una *nación aymara* tratan de desarrollar una propuesta política. En otro tiempo, a comienzos del siglo XVII, el cronista indígena quechua Guamán Poma de Ayala escribió una carta al Rey de España, *Nueva coronica y buen gobierno* (1980 [1609])¹ para darle una versión de lo que fue la sociedad inca, opuesta a la de los cronistas españoles, y consejos para su buen gobierno. Entre estos

últimos se encontraba la recomendación de que los españoles y los indios tengan su propio lugar y no se mezclen. Guamán Poma estaba convencido de que la sociedad inca era tan importante como la civilización romana. Lo mismo ocurrió con el Inca Garcilaso de la Vega y *Los comentarios reales de los incas* (1943 [1609]). Hoy vuelve a aparecer la idea de una cultura maya o aymara tan importante como y tan distinta a la cultura occidental. De lo dicho por García y Mendizábal (en el tomo I) me intriga y preocupa el papel de la Iglesia católica a lo largo de esa experiencia maya. En la historia le ha correspondido el papel de haber sido y ser aún una de las puntas de lanza de la colonialidad del poder y de la sociedad, y de la propuesta de destrucción del universo espiritual indígena en toda América Latina. ¿Participa algún sector de la Iglesia en este proceso de reconstrucción de la cultura maya en sus propios términos? Si así fuera, ¿con qué intenciones?

En su capítulo, a Héctor Nahuelpan le preocupa e interesa el diálogo “epistemológico intercultural” entre la universidad chilena y el pueblo mapuche, a diferencia de la propuesta de García y Mendizábal, en la que los mayas vuelven los ojos sobre su propia cultura. Es claramente entendible su propuesta de un diálogo intercultural fundado en el respeto y la consideración del Otro. Si se habla de un diálogo epistemológico, la pregunta inmediata es la de quiénes serían los interlocutores de ese acercamiento sobre los fundamentos y métodos de los conocimientos mapuche y chileno. Por su parte, Laura Selene Mateos Cortés y Gunther Dietz (en el tomo I) ofrecen, una experiencia de acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa en la Universidad Veracruzana de México junto con una importante reflexión crítica sobre la antropología posmoderna y los desafíos que supone intentar algo llamado “antropología descolonizante y descolonizada”. Como Mateos y Dietz, creo que la existencia de una *intelligentsia* indígena no es suficiente para desencadenar un proceso de descolonización en serio. Si examinamos a fondo los procesos de los movimientos indígenas étnicos y políticos veremos serias debilidades y fragilidades, en particular cuando se trata de alianzas políticas y de las posiciones asumidas por los dirigentes frente a los intentos del poder para cooptarlos. Ofrezco, a continuación, algunas reflexiones puntuales que se desprenden de mi lectura de los capítulos que he mencionado:

1. La frase fulano de tal “dice su verdad” expresa un serio problema. Si cada individuo posee “su verdad”, el inevitable problema es confundir opinión con verdad. “Mi verdad” o “tu verdad” son simples opiniones que las personas elaboran para defender sus intereses particulares y ofrecer

una versión de los hechos, favorable a ellas. Por lo general, los individuos tendemos a deformar la realidad para defender nuestros intereses individuales, de grupo o de clase, y adecuarla a lo que nos conviene. Un mismo hecho es vivido, visto o entendido de modo diferente y contradictorio. No hay dos verdades para entender el divorcio de una pareja, hay dos versiones de los hechos. La verdad está escondida y tiene que ver con ambas versiones, pero no se confunde con ellas. Recuerdo un texto en una nota al pie de página en *El Capital*, de Karl Marx: "Si la apariencia y la esencia de las cosas se confundieran, toda idea de ciencia sería inútil". Parte de la complejidad de esa frase la expresamos de modo sencillo cuando decimos: "No todo lo que brilla es oro", "las apariencias engañan", "por afuera flores, por adentro temblores" o "la procesión va por dentro". "Lo esencial es invisible a los ojos", dice el Principito. La verdad está siempre escondida. Por otro lado, sabemos que lo que llamamos "verdad" tiene una historia, es un proceso. Una aparente verdad eterna se desvanece cuando se descubren hechos esenciales. Durante por lo menos cien mil años, la especie humana vio y estuvo convencida de que el Sol giraba alrededor de la Tierra. Sólo en los últimos quinientos años supimos que es la Tierra la que gira alrededor del Sol. Por ese atrevimiento, la Iglesia católica condenó a muerte a Giordano Bruno, y su tardío perdón no le devolverá la vida.

2. La capacidad transformadora, liberadora y emancipadora de las ciencias sociales existe, sin duda, pero me temo que sigue siendo más fuerte aún su capacidad para conservar y reproducir el orden del cual deriva la profunda desigualdad vigente entre los seres humanos.

3. La crítica más radical y demoledora sobre el uso de informantes en lingüística y antropología no podría ser suficiente para prescindir de ellos y ellas. Se podría dejar de hablar de informantes, pero un cambio de nombre no eliminaría su función de ofrecer información. Serán siempre indispensables las personas que nos ofrezcan información y opiniones. Lo que está en juego es lo que les damos a cambio o lo que les devolvemos. En los pueblos indígenas es muy generalizada, y en buena parte justificada, la percepción de los antropólogos como personas que llegan, sacan la información que quieren y luego se van. Esa práctica etnográfica es tan extractiva como la de los madereros, las empresas petroleras o los evangélicos. Un desafío para nosotros es dejar de repetir la práctica extractiva y ofrecer propuestas alternativas a partir del principio de reciprocidad.

4. La noción de “proyecto piloto” tiene una larga tradición desde que aparecieron los primeros “proyectos de desarrollo” entre 1940 y 1950, en particular con la llamada “revolución verde”. El “proyecto piloto” anuncia una repetición y reproducción mejorada y multiplicada, que suele quedarse en la esfera de las promesas incumplidas porque cuando el financiamiento concluye no se habla más del proyecto. Supongo que son muy pocos los casos de proyectos que escapan a esa generalizada regla. Con la experiencia acumulada sobre el tema sería mejor no hablar más de “proyectos piloto”, salvo en los casos en que existan los recursos reales para su reproducción y multiplicación.

5. Me atrevo a plantear la pregunta de cómo “desonegeizar” las disciplinas sociales. En otros términos, valdría la pena hacer esfuerzos para marcar claramente los espacios y fronteras entre la práctica de las ONG, el trabajo de las disciplinas sociales y las prácticas de las organizaciones indígenas, étnicas y políticas. Antes de agregar unas líneas más sobre este tema es necesario precisar que las ONG no constituyen un bloque homogéneo y no todas son iguales. Hay ONG y ONG, para todos los gustos, en todos los espacios de la vida social. En los últimos cincuenta años se han convertido en un actor particularmente importante como fuentes de empleo, como entidades que tratan de reemplazar al Estado y para despolitizar a la sociedad. En sus proyectos llamados de desarrollo, parcelan la realidad social que siempre es global. Con su paternalismo y su caritativa distribución de pequeñas ayudas para aliviar la pobreza han contribuido al surgimiento de una ideología del asistido. En efecto, en los sectores de pocos recursos de las ciudades y el campo crece la exigencia de recibir ayudas y regalos como si se tratase de un derecho. Felizmente, otras ONG consagradas a la defensa de los derechos humanos, el medio ambiente o el apoyo a los pueblos indígenas cumplen un papel muy positivo. Algunas organizaciones indígenas, étnicas y políticas son también ONG y, por eso, su existencia depende directamente del apoyo financiero externo. Es muy difícil conciliar un discurso descolonizador con una práctica “oenegésica”. Podría decir mucho más sobre el tema, pero me detengo aquí. A continuación presento, en tres secciones, algunas ideas relacionadas directamente con los temas tratados en el libro y que brotan de mi propia experiencia.

Antropología y pueblos indígenas: de simple objeto a objeto-sujeto

Si hoy un o una antropóloga llega a un pueblo indígena de cualquier parte de América Latina y del mundo debe explicar qué busca, pedir permiso, comprometerse a devolver los saberes que obtenga y a acompañar a ese pueblo en sus gestiones y movilizaciones para conseguir que al menos una parte de sus problemas se resuelva. En tiempos de Bronislaw Malinowski y su clásico viaje a las islas Trobriand no ocurría eso; tampoco cuando, entre 1960 y 1970, los antropólogos de mi generación iniciamos nuestros primeros pasos en eso que llamábamos trabajo de campo en serio. En los últimos cuarenta años se han producido dos grandes cambios: por un lado, nuestro objeto de estudio se ha convertido en sujeto, y, por el otro, el concepto de *cultura* se ha vuelto político. En otras palabras, sin abandonar la academia uno de nuestros conceptos claves ha vuelto a la realidad y es parte de la política, más allá de que los antropólogos lo quieran o no. José Carlos Mariátegui anunció en 1927 que las reivindicaciones culturales se convertirían en políticas (Montoya 1990).

La diversidad cultural en cada uno de los países de América –que existe desde hace miles de años y fue invisible para los Estados-naciones uniculturales desde 1800 hasta aproximadamente la década de 1980– es tomada en cuenta ahora como un elemento clave en la política de estos Estados-naciones. No por gusto la interculturalidad, que deriva directamente de la pluri o multiculturalidad, es recomendada por el Banco Mundial como propuesta “transversal” para sus proyectos, propuesta que es repetida al pie de la letra por los gobiernos llamados nacionales y asumida como una moda más por la cooperación internacional, las entidades que financian proyectos y las ONG. El “eje transversal de la interculturalidad” aparece también en la investigación de las disciplinas sociales como algo natural, sin la debida crítica.

Entre el objeto de estudio de la antropología y los antropólogos no existe la misma relación que entre biólogos y hormigas. Somos seres humanos los que constituimos el objeto y el sujeto de estudio. Este hecho era así desde los tiempos de Charles Taylor y del comienzo de la disciplina; lo que ha cambiado es la percepción de esa realidad. Por decisión propia, los indígenas no aceptan más ser considerados como “salvajes”, “bárbaros”, “inferiores” o menores de edad. En el mundo académico, lejos, muy lejos de donde se toman las decisiones políticas, muchas voces de la antropología, de diversos modos, hemos dicho también lo mismo. Todo comenzó a cambiar de manera decisiva cuando los niños y los jóvenes indígenas comenzaron a asistir a las escuelas, los colegios y las universidades, y se dieron cuenta de que sus culturas no importaban y que sus lenguas eran

utilizadas sólo para traducir “la palabra de Dios”, la del *Nuevo Testamento* que desde 1940 los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) llevan a los pueblos indígenas en más de cien países del mundo. El paso siguiente fue organizarse étnicamente para defender sus culturas, lenguas e identidades. Después, el desafío fue el de organizarse políticamente para estar en mejores condiciones de defender sus derechos étnicos y pensar sus problemas como parte de realidades nacionales y globales.

Desde los inuit en Canadá, hasta los mapuche y los habitantes de la Tierra del Fuego, ese ha sido, en muy gruesas líneas, el gran proceso de cambio. En Perú, la rebelión amazónica de Bagua en agosto de 2008 y junio de 2009 es el peldaño más reciente (Montoya 2009). Han surgido, así, generaciones de intelectuales indígenas, bi o trilingües, ciudadanos étnicos y nacionales (mexicanos, ecuatorianos, peruanos, etc.) que tienen un juicio crítico sobre la realidad de sus pueblos y que proponen alternativas de cambio y proyectos políticos no sólo para sus pueblos, sino para los países de los que estos pueblos forman parte. La victoria de Evo Morales y la nueva Constitución del Estado plurinacional de Bolivia, en reemplazo de la república de Bolivia, en tanto que Estado-nación, representa el punto más alto de la emergencia indígena como nuevo actor en el escenario político latinoamericano.

Cultura: proceso de conversión desde un concepto teórico a una categoría política

Entre los conceptos de las disciplinas sociales, el de cultura ha tenido una fortuna muy particular. Deriva del latín *cultura*, que quería decir simplemente cultivo. Tras el paso de por lo menos seis siglos, en las llamadas ciencias agronómicas o de la tierra, se dan hoy cursos de cultura de la vid, el azúcar o el maíz. Por mediación de los antropólogos pasó del mundo de la agricultura y la vida cotidiana a salones académicos para representar el modo de vivir, sentir y dar sentido de cada uno de los pueblos en el mundo. La metáfora originaria del cultivo permanece porque cada cultura tiene su propio modo de cultivar, educar y formar a sus individuos desde que beben la leche materna y a lo largo del resto de su vida. En los círculos universitarios la nueva categoría fue enriqueciéndose, volviéndose cada vez más compleja.

En un recuento de acepciones, orientaciones y segmentos de la realidad conocidos a partir de ese concepto, he identificado 33 significaciones: 1) cultivo agrícola; 2) modo y estilo de vida; 3) civilización, civilizar; 4) sociedad primitiva, pueblo indígena; 5) sólo una cultura, no diversidad, pluri o multi; 6) moderna, tradicional y mestiza; 7) una “clase” dentro de la estratificación social; 8) áreas culturales; 9) subculturas; 10) transculturación, aculturación y desculturación, o deculturación; 11) colonialismo interno,

dominación cultural e imperialismo cultural; 12) folclor como cultura urbana popular; 13) cultura popular; 14) cultura pop; 15) arte mestizo; 16) cambio cultural; 17) revolución cultural; 18) cultura de la pobreza; 19) malestar en la cultura, como propuesta original de Sigmund Freud; 20) culturas híbridas; 21) contracultura; 22) cultura como mentalidad e imaginario; 23) cultura igual a bellas artes: página cultural de periódicos y revistas; 24) conocimiento, saber de; 25) política cultural; 26) patrimonio material e inmaterial; 27) relativismo cultural; 28) crítica literaria posmoderna: cultura como una ficción inventada por antropólogos y como narrativa; 29) diversidad cultural, mundo de lo pluri y multi; 30) interculturalidad; 31) multiculturalismo; 32) cultura igual a pueblo indígena desde la orilla de los intelectuales indígenas, y 33) culturas en plenitud y a medias.

Lo notable es que en los últimos cuarenta años, precisamente en el tiempo en que se han consolidado los movimientos indígenas –étnicos y políticos–, los pueblos indígenas se han identificado con el concepto de *cultura* y se ha producido un feliz encuentro-reencuentro de la teoría con la realidad, de la antropología con los pueblos indígenas u originarios. Hoy, en América Latina, la categoría de cultura ocupa cuatro espacios claramente identificables. En el primero se confunde con lo que en los medios de comunicación se llama la “página cultural”, es decir, el arte, la literatura, el teatro, el cine, la pintura, la música clásica o “cultura”, los museos, el patrimonio y, últimamente, la gastronomía. En el segundo es entendida como el saber escolarizado, donde se identifica la lectura y la escritura con la sabiduría, en oposición a la supuesta “ignorancia de los analfabetos”. El tercero es el espacio antropológico clásico del modo de vivir, pensar, plantear y resolver problemas, sentir y dar sentido, etc., etc. El cuarto lo hayamos en el lenguaje de las organizaciones indígenas, étnicas y políticas, en las que cultura quiere decir simplemente pueblo indígena. En los dos primeros espacios el concepto se pliega al poder y es parte de la colonialidad, en tanto que recurso aparentemente científico para presentar y justificar su orden de desigualdad. En los dos últimos puede servir en determinadas condiciones para la emancipación, la libertad y la descolonización.

Réplica desde el poder: algo hay que cambiar en las cosas para que todo siga igual (Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *El gatopardo*). Interculturalidades de hecho y deseadas

A fines de 1970 ya estaban colocados los primeros cimientos de lo que sería la emergencia de organizaciones étnicas y políticas en América Latina. Sin embargo, para las clases políticas y los medios de comunicación, todo parecía igual. El katarismo en Bolivia, como embrión decisivo de lo que

vendría a ser después la multitud organizada de El Alto y el Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales, fue visto por los marxistas ortodoxos de los partidos como algo insignificante porque tenía que ver con los indios. Lo que ocurría con los indígenas andinos y amazónicos en Ecuador y con los pueblos indígenas en Chiapas era simplemente invisible. Para los servicios de inteligencia de los Estados Unidos, se trataba –seguramente– de algo nuevo que debía ser examinado y seguido con particular atención.

En el continente, los Estados Unidos son el único país que tiene un enorme servicio de inteligencia –policías y académicos, no siempre juntos– que examina los escenarios políticos a corto, mediano y largo plazo. Hace muchísimo años que advirtieron del peligro indígena en el continente. Samuel P. Huntington, en su libro *El choque de civilizaciones* (1997), señaló que la próxima gran guerra de los Estados Unidos sería contra China. No se requiere de demasiada osadía para suponer que después del levantamiento indígena en Ecuador, la Marcha por la Dignidad y el Territorio en el oriente boliviano –ambas en 1992, sin que existiese comunicación alguna entre ellas– y la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México en 1994, los ideólogos y consejeros del poder colonial confirmaron sus proyecciones y trabajaron para establecer las líneas gruesas de lo que sería y es una política global para bloquear la emergencia indígena, cooptar a sus dirigentes, neutralizar y reorientar las reivindicaciones indígenas.

Dentro de esa perspectiva, fue indispensable que el Banco Mundial (BM) obtuviese la complicidad de los gobiernos nacionales. Con extraordinaria astucia, los grandes funcionarios del BM convencieron a los gobiernos de solicitar préstamos a esta entidad para la formulación y la realización de proyectos de desarrollo dirigidos a los pueblos indígenas. Así, el BM establece una política y los gobiernos pagan sus préstamos e intereses correspondientes. El caso ecuatoriano, a partir de 1995, es el más ilustrativo. Con lamentable torpeza los gobiernos nacionales dejaron al BM hacer lo que quisiera y ya contamos con dos décadas de préstamos y proyectos de desarrollo. Si partimos de los primeros proyectos en 1940, y transcurridos desde entonces setenta años, el llamado desarrollo, sin embargo, no aparece por ninguna parte.

Permítaseme contar aquí la historia de lo ocurrido con la Dirección de Educación Bilingüe Intercultural (EBI), perteneciente al Ministerio de Educación del Perú. En su primer gobierno, Alan García (1985-1990) creó la dirección EBI en atención a un pedido de las organizaciones indígenas y de los proyectos privados de EBI existentes en el país. Un director, una secretaria y cuatro sillas fue todo lo que aquel gobierno ofreció. Alberto

Fujimori, el ciudadano japonés presidente del Perú, en su primer gobierno, alrededor de 1991, cerró esa dirección. Unos años después, volvió a crearla porque el BM le dijo que no apoyaría proyectos en educación si su gobierno no asumía la EBI como parte de su propia política. Una de las claves para este cambio es la categoría de *interculturalidad*. Hoy, en las políticas nacionales de países con fuerte composición indígena, todo “es” intercultural: desde la educación y la “ciudadanía”, hasta la distribución de condones. Es pertinente detenerse en esta propuesta para examinarla con extremo cuidado. El punto de partida es la diversidad cultural, invisible y negada durante siglos, convertida luego en recurso de cada país, particularmente turístico. Al hablar de interculturalidad es indispensable distinguir una interculturalidad de hecho y una interculturalidad deseada. Confundir estos dos espacios conduce a caer en un error teórico de graves consecuencias políticas.

Existe una interculturalidad de hecho en zonas de coexistencia de diferentes culturas dentro de los países y en zonas de frontera de los Estados-naciones. Alrededor del lago Titicaca, frontera entre Bolivia y el Perú, por ejemplo, hay millares de personas bi y trilingües que hablan quechua, aymara y castellano. Al margen de toda preocupación académica y teórica, estas personas pasan de una cultura a otra como quien cambia el dial de una radio para pasar de un programa a otro. De modo natural se sitúan como nosotros o los otros, arriba o abajo, y el entendimiento entre ellos y ellas está asegurado, sin que produzca cambio alguno en las relaciones de desigualdad entre las culturas. La interculturalidad deseada, por su parte, es un ideal, una especie de sueño alentado desde el poder colonial y las organizaciones indígenas, que supone el respeto, la igualdad y el diálogo entre las culturas o las personas. A los defensores de esta interculturalidad les gustaría que la realidad no sea como es, sino como ellos y ellas quisieran que fuese. Cuando el Ministerio de Educación peruano dice, por encargo del BM, que la educación peruana “es intercultural”, impone una lamentable confusión entre la realidad y el ideal de una realidad distinta.

En parte de la historia de este concepto, la interculturalidad estuvo directamente ligada a la cuestión lingüística. En un primer y largo periodo, la educación bilingüe fue propuesta como un instrumento para traducir la llamada “palabra de Dios” del *Nuevo Testamento* a las lenguas indígenas y como un viaje de ida y vuelta entre las lenguas I (indígena) y II (castellano), con una atención particular en el aprendizaje del castellano. En un segundo momento, los dirigentes indígenas pidieron que la educación bilingüe fuese intercultural, además de bilingüe, en el sentido preciso de tomar en

cuenta las creencias, los saberes, los mitos y la espiritualidad propiamente indígenas. En un tercer momento, lo intercultural comienza a desligarse de la cuestión de la lengua, y ahora, en los últimos años, la interculturalidad en la educación ha pasado a un segundo plano ante la nueva propuesta del BM: la “educación rural”.

Otra dimensión de la categoría de interculturalidad tiene que ver con una aparente igualdad entre las culturas. Lo que ocurre en realidad es que dentro de lo que llamamos diversidad, multi o pluriculturalidad, sólo hay una cultura en plenitud y un vasto conjunto de culturas subalternas, minorizadas o, simplemente, a medias. Con la invasión europeo-española de 1492 se detuvieron los desarrollos independientes y autónomos de las culturas y los pueblos americanos. Plena es la cultura occidental criolla, en la medida en que ejerce el poder colonial en cada uno de los Estados-naciones mientras que la participación en la esfera del poder de todas las demás culturas existentes está excluida, y en la medida en que su lengua es oficial y su religión y su Dios siguen siendo considerados como únicos y verdaderos. En esas condiciones, la reproducción de los elementos de las culturas indígenas es sólo parcial y éste es un hecho de particular importancia.

Promover y buscar relaciones interculturales en condiciones de igualdad, respeto y diálogo es un loable deseo. Entre el discurso y la realidad se encuentran el poder con toda su fuerza, en sus formas abiertas y encubiertas, y el racismo. Por ejemplo, en la rebelión amazónica peruana de 2008, reapareció el viejo racismo colonial que considera a los pueblos indígenas como salvajes, “chunchos”, supuestamente opuestos al desarrollo y la modernidad. Así Pedro Pablo Kuczynsky, un ciudadano norteamericano que conserva la nacionalidad peruana, ex primer ministro y que quiere ser presidente de la República, está convencido de que los que nacimos a más de tres mil metros de altura en el Perú no pensamos y, por eso, no estamos en condiciones de opinar sobre las bondades del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. Por su parte, Antero Flores Araos, un político socialcristiano, catoliquísimo, ex ministro de Defensa del gobierno de Alan García, cree también que no tiene sentido consultar acerca de este tratado a los quechuas y aymaras, a los cusqueños, denominados por él como “auquénidos”, es decir, llamas, alpacas, guanacos y vicuñas, variedades de camélidos sudamericanos. Piensa que si los quechuas y aymaras defienden el patrimonio cultural de Cusco, que “se queden con su Machu Picchu”, como si ese gran monumento inca fuese sólo cusqueño y no peruano. Un periodista de apellido Bedoya, en el diario *El Correo* recomendó a las fuerzas armadas y policiales usar napalm para resolver el problema de la rebelión amazónica.²

Victoria de la diversidad cultural sobre la uniculturalidad del Estado-nación

En 1888, Manuel González Prada (1960), en su discurso leído en el teatro Politeama, afirmó rotundamente que los criollos descendientes de españoles no son verdaderos peruanos, que son los indios los verdaderos peruanos y que el Perú comienza en los contrafuertes andinos. “Lima no es el Perú. Cusco es el Perú. Lima es el Perú, Cusco no”. Así comenzó un debate aún no concluido. En 1889, Clorinda Matto de Turner, una escritora cusqueña profundamente católica, transpuso en su novela *Aves sin nido* –considerada como uno de los primeros textos del indigenismo literario–, ese estado de ánimo en favor y en defensa de los indios, víctimas de hacendados, gobernadores, jueces y curas (2004 [1889]). Por criticar al clero fue excomulgada y murió en el exilio en Buenos Aires. Manuel González Prada abrió el debate sobre el Perú contemporáneo; le siguieron, principalmente, José Carlos Mariátegui, Luis E. Valcárcel, padre de la antropología peruana, José Sabogal y José María Arguedas, el antropólogo novelista. *Todas las sangres*, título de una de sus novelas (Arguedas 1964), fue la metáfora feliz para expresar la diversidad o el mundo pluri o multicultural del país.

Ellos, desde la universidad y el mundo artístico y académico, y los migrantes andinos que poblaron Lima y las ciudades costeñas desde 1940, iniciaron el largo camino para que los llamados “indios” fueran reconocidos como peruanos y que las culturas indígenas fueran tratadas con consideración y respeto. Siguiendo esas mismas huellas anduvimos, y nos encontramos aún, algunos antropólogos peruanos. Y finalmente, los movimientos étnicos y políticos indígenas dieron el paso decisivo para la victoria de la diversidad cultural del país sobre el Estado nacional unicultural.

De la exclusión y la invisibilidad, los pueblos indígenas han pasado a la foto Benetton, aquella en la que sonrientes y hermosos rostros de rasgos biológicos blancos, negros, amarillos, indios y muchos matices de mestizaje, son presentados en aparente igualdad de condiciones. Si se observa la foto Benetton con rostros y cuerpos de niñas y niños, nos atrapa la ternura y no podemos dejar de exclamar ¡qué preciosidad! La consigna “todos somos diferentes” –el elogio a la diferencia– es una astuta estrategia mercantil para que la empresa de modas Benetton ofrezca la diferencia individual y exclusiva a precios razonablemente caros, por eso de que lo diferente-exclusivo-bueno debe tener siempre un costo alto. Si Lázaro Cárdenas, José Vasconcelos y otros indigenistas mexicanos resucitasen –es un decir– verían en esa foto su “raza cósmica” y se alegrarían, seguramente.

Como es fácil inferir del ejemplo anterior, el primer gran reconocimiento de la diferencia y del derecho a la diferencia proviene de las canteras capitalistas del saber vender. En la célebre exposición parisina “Todos iguales, todos diferentes” –montada en el Museo de Historia Natural, de la calle Jussieu, en 1992– la especie humana fue presentada en dos grandes fotos: una, externa, con todos los rostros posibles para mostrar la diferencia; y, otra, interna, como una radiografía, en la que los “negros”, “indios”, “amarillos”, “blancos” y todos los mestizajes posibles tenemos los mismos órganos y somos, en esencia, iguales. Ésta es la victoria de la diferencia y la igualdad que proviene de las canteras antropológicas, paleontológicas y biológicas. Por ese camino, el cuento de las “razas” –supuestamente “superiores” e “inferiores”– y la llamada “sangre azul” de los aristócratas y burgueses concluyó como una simple ficción pensada para justificar las diferencias entre los seres humanos con y sin riqueza y poder. Queda pendiente el tema de la igualdad como ideal de la modernidad y la desigualdad real en la distribución de los recursos existentes en las sociedades humanas. Los intelectuales indígenas y algunos antropólogos nos preguntamos, desde hace muchos años, de qué igualdad estamos hablando, quiénes tienen que ser iguales a quiénes y por qué. Seguir el modelo europeo-norteamericano como supuesto polo mayor de desarrollo logrado hasta ahora tiene poco o nulo sentido. Desde hace muchísimo tiempo sabemos ya que debajo del paraguas del discurso de la igualdad, en realidad unos somos más iguales que otros.

Diversidad cultural sí, pero poder no. Folclor, foto Benetton, sí, pero como antes, al margen del poder

El triunfo de la diversidad cultural abre pistas contradictorias. Por un lado, entusiasmo; por el otro, en la orilla del poder global, preocupa y provoca reacciones inmediatas para frenar las victorias de los pueblos indígenas y hacer en suerte que permanezcan donde están. Cuando las danzas de los pueblos indígenas se lucen como expresiones del arte “nacional” en homenaje a presidentes norteamericanos o europeos en visitas de unas cuantas horas, se produce un doble fenómeno. Es un reconocimiento de hecho al arte indígena, local y universal. Al mismo tiempo, es también una apropiación. En materia artística, las clases dominantes tienen poco que lucir; en contraste, los pueblos indígenas y las clases populares tienen mucho que ofrecer. Antes de ser mostrada al presidente George W. Bush, la danza de tijeras, en el Perú, fue perseguida. Por supuestos “pactos con el diablo”, los danzantes eran encarcelados y torturados. El poder colonial

y el republicano quisieron exterminar este baile, pero ahora goza de buena salud. Estamos ya habituados a oír frases como las siguientes: “¡Qué precioso es el folclor!”, “¡qué lindo es el arte indígena!” Sí, pero por favor, “que los indios se queden donde están”, que “no pretendan cuestionar y menos tomar el poder”. “No están preparados para la democracia”, “no pueden gobernar”, “habría que educarlos primero”. Este último argumento se mantiene, ininterrumpidamente, desde el comienzo de las repúblicas en el siglo XIX.

Como las clases políticas no pudieron impedir la victoria de los pueblos indígenas y de su diversidad sobre la uniculturalidad del Estado-nación, se consuelan con seguir el ejemplo de las empresas capitalistas como Benetton para servirse de esa diversidad y hacer buenos negocios. La riqueza de la diversidad cultural inspira a empresarios, artistas, escritores, pintores, cocineros, cineastas, videoastas y políticos en campaña, con una propuesta muy precisa: que lo nuevo tenga algo de *ethnic fashion*, pero que no se confunda con lo propiamente étnico. En el mundo de la moda no se adopta el vestido indígena tal como es, sino que se toman y cambian de forma uno o dos fragmentos de éste para incluirlos dentro del paquete propiamente europeo o norteamericano que define la moda en cada uno de nuestros países. En otras palabras, un “chullo” o gorro de los quechuas y aymaras del altiplano peruano-boliviano es copiado –en el argot del plagio se dice “estilizado”– por un diseñador de moda francés o una modista limeña y presentado como una “creación” en los desfiles de modas. Ese plagio parece suficiente como razón para decir que se trata de una “moda étnica”, un “mestizaje” o una “hibridación de culturas”. Nada más “intercultural” que esa apropiación. Se acepta lo indígena sólo en pequeños fragmentos extraídos de sus contextos y reinstalados en paquetes llamados “modernos”.

Hay en los países andinos, sobre todo en el Perú, una corriente de música llamada “chicha”, “cumbia andina” o “tecnocumbia”, que tiene de andino o de indígena sólo un pequeño fragmento de la melodía y nada más. Los versos en quechua y el diálogo de amor posible a través de metáforas construidas con elementos de la naturaleza (ríos, árboles, cielos, aves) desaparecen. Lo nuevo es el machismo urbano, la pérdida de importancia de los versos, la ausencia de poesía, la coreografía con mujeres semidesnudas, las guitarras eléctricas, la percusión. A eso se llama “música andina moderna” (Montoya 1996). Desde el BM y los Estados-nación se toma la iniciativa de financiar miles de pequeños proyectos, con mucho dinero, cooptando así a dirigentes indígenas contratados como consultores o técnicos con sueldos que no tendrían en ningún otro trabajo. Esa es

una estrategia para bloquear todo cuestionamiento al poder establecido, para dividir a las organizaciones indígenas e impedir que éstas afirmen su autonomía y puedan ofrecer alternativas serias al orden prevaeciente.

Lo último de esta estrategia es la propuesta de inclusión. Así como toda política privada, pública y de ONG debe tener un componente intercultural, ahora se propone la necesidad de un “eje transversal de inclusión”. Parece algo nuevo, pero si se observa atentamente, en la historia de los últimos setenta años –desde tiempos del indigenismo mexicano como producto de exportación a todo el continente, gracias a la mediación académica norteamericana de la llamada “antropología aplicada”– aparece la palabra *integración*, con el mismo propósito que se persigue ahora con la *inclusión*: que los indígenas dejen de ser lo que son y sean lo que los inventores de los proyectos de desarrollo capitalista quieren que sean.

Notas

- 1 No se sabe exactamente la fecha de la carta, se supone que es de alrededor de 1609. Una edición facsimilar del original se publicó en 1952, pero aquí se cita la publicada en 1980 por el Fondo de Cultura Económica.
- 2 Otro ejemplo del racismo, pero ahora en Bolivia, es el lenguaje brutal y directo con que éste se expresa: “De rodillas indios de mierda, griten viva la capitalidad”, “Sucre se respeta, carajo”, “Llamas, pidan disculpas”, fueron las consignas impuestas por un grupo de jóvenes chuquisaqueños que mediante patadas y puñetes obligaron a cerca de cincuenta campesinos quechuas a quitarse las camisas, ponerse de rodillas y quemar la bandera del Movimiento al Socialismo (MAS) y la *wiphala* (símbolo de las naciones originarias) en pleno frontis de la Casa de la Libertad, ubicada en la plaza principal de Sucre (Contreras 2008).

Bibliografía

- Arguedas, José María. 1964. *Todas las sangres*. Losada, Buenos Aires.
- Bertely Busquets, María. En el tomo I. “De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno desde Chiapas, México”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Contreras Baspineiro, Alex. 2008. “Bolivia: fascismo racista en Sucre”. ALAI AMLATINA. En línea: <www.ecaminos.org/leer.php/5099> (última consulta: 25 de octubre de 2009).
- Dietz, Gunther y Laura Selene Mateos Cortés. En el tomo I. “Entre culturas, entre saberes, entre poderes: la etnografía reflexiva en el acompa-

- ñamiento de procesos de interculturalidad educativa”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Flores Farfán, José Antonio. En el tomo I. “Por una lingüística crítica en México: reflexiones, acciones y prospecciones”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- García, Jaqolb’e Lucrecia Ximena y Sergio Mendizábal. En el tomo I. “Del encantamiento a la colisión. Interculturalidad y espiritualidad en una investigación democrática y participativa”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 1943 [1609]. *Los comentarios reales de los incas*. 2 vols. 2ª ed. Ed. de Ángel Rosemblat. Pról. de Ricardo Rojas. Emecé, Buenos Aires.
- González Prada, Manuel. 1960. *Páginas libres. Discurso en el Politeama*. Populibros, Lima.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1980 [1609]. *El primer nueva coronica y buen gobierno*. 3 vols. Ed. crítica de John Murra y Rolena Adorno. Trad. y análisis textual del quechua de Jorge Urioste. Siglo XXI, Nuestra América, México.
- Huntington, Samuel P. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Buenos Aires, Barcelona y México.
- Matto de Turner, Clorinda. 2004 [1889]. *Aves sin nido*. Stock Cero, Buenos Aires.
- Montoya Rojas, Rodrigo. 1990. “Siete tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo”. *Anuario Mariáteguiano*, núm. 2. Amauta, Lima, pp. 45-70.
- _____. 1996. “Música chicha: cambios de la canción andina quechua en Perú”. En Max Peter Bauman (ed.). *Cosmología y música en los Andes*. Iberoamericana Vervuert, Fráncfort y Madrid, pp. 483-496.
- _____. 2009. “‘Con los rostros pintados’: tercera rebelión amazónica en Perú”. En línea: <http://argentina.indymedia.org/uploads/2009/10/montoya_rostros pintados.pdf> (última consulta: 30 de octubre de 2009).
- Nahuelpan, Héctor. En el tomo I. “Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y universidad”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

Tradiciones etnográficas y construcción de conocimientos en antropología*

João Pacheco de Oliveira

Actuar como comentarista de un conjunto de artículos que presentan resultados básicamente empíricos de sus investigaciones puede ser una tarea simple, con derivaciones generalmente estimulantes. Las prácticas y categorías que organizan sus diferentes contextos pueden ser confrontadas entre sí, lo que permite sugerir nuevos ejes de investigación en relación con los textos. Los análisis y las metodologías pueden ser contrastados no sólo en lo relativo a los contextos en que fueron aplicados, sino también tomando en cuenta la potencialidad de su uso en el conjunto de las situaciones presentadas. Cuando la intervención es oral, las cuestiones señaladas por el comentarista pueden ser más leves y ágiles, y servir tanto para inspirar a los autores –en un eventual regreso a sus propios textos– como para favorecer la manifestación de preguntas por parte de los oyentes. Cuanto mayor fuere el distanciamiento entre los contextos analizados, y entre éstos y el referente básico para el propio comentarista, más rico podrá ser el esfuerzo de tejer aproximaciones y diferencias.

Realizar un comentario por escrito sobre un conjunto de artículos de naturaleza teórica, que exponen y desarrollan abordajes bastante diferentes para un problema de fondo (identificado como común por un espectro mayor de autores), puede ser algo más difícil y arriesgado. Las convergencias tópicas y sectoriales verificadas entre los textos no deben conducir a la presunción de una unidad y dirección común, instituidas por una narrativa que presupone a los textos como complementarios y los encamina hacia la organización de una reunión de fragmentos. Los capítulos de esta obra colegiada que comento no son, de ninguna manera, variaciones sobre el mismo tema, sino formas muy distintas de conceptualizar, explicar y actuar frente al supuesto problema común. Sin embargo, existe un riesgo real de que, en alguna medida, el comentarista adopte alguno de los abordajes (o de que sea interpretado desde ese ángulo), con lo que caería en una lectura reductora de las otras perspectivas.

Esteban Krotz (en el tomo II) parte de un importante conjunto de investigaciones sobre el ejercicio de las ciencias sociales (especialmente de la antropología) en México, Argentina y Colombia; su propuesta es realizar no sólo una antropología en el Sur, sino también a partir del Sur. Es decir, una antropología que proponga nuevos sujetos de conocimiento (comunidades antropológicas nacionales, con sus instituciones, programas de

formación y publicaciones), capaz también de reflexionar sobre su uso en condiciones económicas y político-culturales diferentes a aquellas de los países del Norte (ya sea en el pasado o en la actualidad) y que tenga una marcada preocupación por producir conocimientos necesarios para generar cambios socioculturales urgentes, relacionados con su propia “otredad interna”. Krotz recupera el carácter subversivo de la propia antropología – fundada en la práctica del trabajo de campo– y propone, finalmente, como una necesidad, retomar el pensamiento utópico.

Mariano Báez (en el tomo II) apunta críticamente las encrucijadas en que tuvo lugar la formación de la antropología a través de una relectura de textos de filósofos e historiadores de la ciencia. Según este autor, la antropología es una disciplina que se construyó como ciencia paradigmática a partir del rechazo de la distinción entre ciencias históricas (o del espíritu) y naturales, y del vínculo exclusivo con una racionalidad instrumental. Apoyado en una postura hermenéutica (Gadamer, Habermas, Horkheimer y Apel), Báez nos invita no a ir “del centro a los trópicos para descubrir y explicar a los otros”, sino a buscar una *antropología tropical*, relacionada con una experiencia fundada en procedimientos intelectuales horizontales, simétricos y colaborativos.

Basándose en el estudio de formas socioculturales de percepción del espacio, Marcio D’Olne Campos (en el tomo II) nos llama la atención sobre los presupuestos eurocéntricos contenidos en la astronomía, la cartografía, las prácticas educativas y los sistemas de orientación utilizados en la vida cotidiana. Apoyándose en datos recolectados entre diversas comunidades de pescadores e indígenas, D’Olne Campos muestra que lejos de ser naturales tales representaciones constituyen instrumentos de una continua subordinación del Sur al Norte, que es pensado como medida de lo universal. El autor retoma textos de pensadores latinoamericanos que destacan la necesidad de descolonizar nuestros sistemas de pensamiento y recomienda, con base en ellos, pensar el conocimiento como un movimiento de “SURear”.

Eduardo Restrepo y Arturo Escobar (en el tomo II) destacan que cada una de las *antropologías del mundo* debe ser entendida en sus propios términos y no como aberraciones o variantes resultantes de un patrón definido *a priori*. Sin embargo, no cabría entender su particularidad como algo a ser celebrado; las antropologías no deben ser comprendidas como entidades discretas, resultantes del aislamiento y aprisionadas en sus propias inconmensurabilidades. Es necesario abandonar una lectura esencialista de la antropología y dejar de pensarla normativamente; es decir, no caer en la tentación de buscar (y de imponer) un objeto, método u orientación teórica. Por el contrario, se trata de desarrollar un programa de investigaciones que pueda establecer las genealogías de las diferentes antropo-

logías, comprendiéndolas como resultados de las múltiples y constantes relaciones de poder (no sólo académicas) en distintos grados. Dentro de esa red podrán encontrarse tanto antropologías hegemónicas como antropologías subalternas, ambas siempre en plural. La noción de antropologías subalternas no se superpone exactamente a una antropología del Sur ni a antropologías indígenas, nativas o nacionales.

¿Qué elementos comunes podemos encontrar en estos cuatro textos? Desde el comienzo se percibe que todos ellos consideran limitadas e inadecuadas las formas de producir conocimiento a partir de los cánones establecidos por los modos hegemónicos del quehacer antropológico. Para encontrar nuevos caminos, los autores optaron por presentar trabajos propositivos basados en esfuerzos críticos e interpretativos, desarrollados todos de manera independiente. Cada uno eligió temas y finalidades distintos, a partir de una búsqueda de diversas referencias empíricas y teóricas. Existen, claro, algunas referencias comunes y/o cruzadas entre los cinco autores. En Báez y D'Olne Campos hay evidencias de un diálogo mutuo entre sus trabajos, mientras que Restrepo y Escobar aluden a Krotz. A excepción de D'Olne Campos, todos abren un importante espacio para una interlocución con los trabajos de Roberto Cardoso de Oliveira, principalmente en el debate de ideas como las de antropologías periféricas y matriz disciplinar.

No obstante, resultaría absolutamente empobrecedor extraer una lista de posibles convergencias y diferencias en los argumentos de estos textos y sus contribuciones, contraponiéndolos entre sí y con otros autores. Además, no me siento intelectual o afectivamente distanciado de las preocupaciones que los mueven o de las formulaciones que realizan. Por el contrario, me vienen a la mente muchos debates similares ocurridos en los últimos diez años con colegas antropólogos y con intelectuales y líderes indígenas, ocasiones en las que procuramos reflexionar a partir de nuestras prácticas concretas de trabajo y de nuestros compromisos con colectividades indígenas.¹

En su carta a los comentaristas, Xochitl Leyva, organizadora de esta obra colegiada, sugiere una lectura transversal de los textos, "hilándolos y tejiéndolos con sus propios debates y preocupaciones". Esto es lo que haré a continuación, apropiándome libremente de las contribuciones de estos colegas para intentar comprender algunos dilemas y desafíos que se presentan actualmente en la práctica y el horizonte de la antropología en Brasil. En lugar de emprender una presumida síntesis de estos trabajos, me limito a proceder como Sherezade y efectuar apenas una nueva narración que deberá juntarse a otra y otras más en una corriente que se despliegue hacia el futuro, congregando autores y lectores, pensadores y etnógrafos, indígenas y no indígenas.

El mito de origen de las antropologías periféricas

La historia de una *antropología periférica* nunca comienza en el propio país sino en los espacios metropolitanos, donde fueron instituidas las galerías de “padres-fundadores” y se constituyeron las genealogías científicas. Descritos como momentos iniciales de profesionalización, los cursos de grado en ciencias sociales fueron seguidos más tarde por la implantación de programas de posgrado, tomados como el punto cero de la antropología en esos países. Todo lo que los precede es pensado apenas como “prehistoria”, la cual aportaría cierta erudición pero no instrumentos analíticos que pudieran competir, de manera efectiva, con la investigación y el trabajo antropológico.

También de esa manera se piensa y se pone en práctica la iniciación a la disciplina, a través de la lectura de manuales y de historias de la antropología (con sus “escuelas” y “corrientes”). Se trata de obras dirigidas originalmente a un público universitario metropolitano, ofrecidas por lo general en su traducción pura y simple, sin agregados o adaptaciones para un público extranjero. Luego se prosigue con el estudio de monografías ejemplares y exposiciones de método, entre las cuales están rigurosamente ausentes las menciones a las producciones nacionales.

En los cursos temáticos la bibliografía teórica es también exclusivamente externa, los autores nacionales figuran apenas como contribuciones recientes a la investigación; como máximo, sirven para otorgar un color local a las escuelas y corrientes (supuestamente universales), en función de ejercicios concretos de aplicación. Teorías, métodos de investigación y legitimidad científica son vistos como si fueran bienes de importación. Desde una condición periférica surge entonces una *antropología subalterna*, insertada en una división internacional del trabajo y dentro de una jerarquía bien definida que le es adversa.

Es necesario un esfuerzo crítico en cuanto a las modalidades concretas de existencia de estas antropologías periféricas. Al calificarlas como “subalternas” se indica una relación de dependencia con otras modalidades de la antropología, presuntamente más legítimas y universales. Es preciso, no obstante, estar alerta, ya que la llamada crítica poscolonial habla desde una perspectiva bastante específica. Las formas concretas y el grado de intensidad de la incorporación de los imperios y civilizaciones de Oriente durante la expansión colonial europea no fueron los mismos que aquellos registrados en las poblaciones autóctonas en América. La paradójica coexistencia entre, por un lado, la revalorización de tradiciones precoloniales, con una presencia eficiente en estructuras cotidianas (religiosas, lingüísticas y sociales) y, por el otro, el uso de la lengua inglesa como canal principal de comunicación, implican condiciones bastante diferentes a aquellas observadas en las Américas para el desarrollo de las antropo-

logías. El dominio colonial de los europeos en esta parte del planeta fue mucho más radical, desembocó en la desestructuración de los imperios preexistentes y en una reconfiguración mucho más profunda del modo de vida de las poblaciones originarias. Tampoco les dejó como legado lingüístico su inserción en una comunidad hegemónica (de lengua inglesa), lo que hace distintas sus estrategias y proyectos a futuro.

Caracterizar a tales antropologías “segundas” como subalternas, destacar con ello su dependencia frente a las antropologías hegemónicas, es sin duda un paso importante. Sin embargo, ello debe complementarse con un esfuerzo por comprender y evidenciar las condiciones sociales en que éstas se desarrollan, es decir, los contextos en los cuales adquieren funciones y significados específicos. Para que la relación colonial sea una herramienta de análisis sociológico es imprescindible que seamos capaces de entenderla en su variabilidad y en las contradicciones que les son constitutivas.² Es necesario ir más allá del discurso normativo y homogeneizador de las instituciones académicas, y percibir que tales utilizaciones de la antropología no pueden ser tomadas como si engendraran espontáneamente su demanda y regularan las formas de su propio consumo, manteniendo una racionalidad y dinamismo que serían inducidos desde el exterior por un sujeto supuestamente universal. Es fundamental tener en cuenta a la antropología en cuanto práctica, entender cómo ocurre el enraizamiento social de esta disciplina y de los conocimientos que posibilita. Esto debe ser observado por medio de dos factores cruciales: su asociación con otros saberes (que frecuentemente preceden a la institucionalización de la disciplina, con los cuales ella se presentará como coligada), y los usos locales que serán atribuidos a la antropología y a los antropólogos egresados de la formación universitaria.

Es evidente que la institucionalización de la antropología en Inglaterra, los Estados Unidos y Francia posee características distintas, bien exploradas en otros estudios.³ Desde sus inicios, los antropólogos de aquellos países se reivindicaron como portadores de un saber científico (y no administrativo, práctico o político) y lucharon por un espacio propio entre las disciplinas universitarias. Buscaban así insertarse en un sistema de producción de conocimientos ya establecido y bastante reconocido. La construcción de su identidad pasaba por la pretensión de poseer el monopolio de un saber legítimo sobre el mundo no europeo (descalificando así otros saberes no científicos, a saber, de viajeros, misioneros, administradores) y por los conflictos de fronteras con otras disciplinas (sociología, arqueología, antropología física).

El uso no académico de los datos antropológicos se justificaba por su calidad y confiabilidad, por ser más exactos, profusos, presentados de forma neutra, con lo cual podían ser utilizados como base para la toma de decisiones por agentes gubernamentales. A su vez, las interpretaciones

más amplias sobre el mundo no europeo servían como fundamento para las políticas coloniales (especialmente para la legitimación del “gobierno indirecto” [*Indirect Rule*]). ¡Pero los contextos sociales no fueron transplantados junto con las normativas disciplinares y las expectativas que éstas suscitaban en cuanto al conocimiento científico! Al contrario, fueron los contextos sociales propios de las jóvenes naciones los que se apropiaron de aquel conjunto de conocimientos supuestamente universales y científicos, resignificándolos y propiciando el surgimiento de intelectuales que se identificarían como “antropólogos”.

Pluralización de las tradiciones etnográficas

¿Qué poblaciones se constituirían en objeto de investigación y reflexión para los primeros intelectuales que en Brasil se definieron como “antropólogos”? Las poblaciones no occidentales, es decir, básicamente las mismas con las cuales la antropología realizó sus experiencias iniciales y sobre las que reivindicaba, en contraposición al saber administrativo y las intervenciones religiosas, un conocimiento imaginado como superior y de naturaleza científica.

Los primeros antropólogos brasileños siguieron las huellas de los investigadores norteamericanos y franceses que estuvieron en el país entre las décadas de 1930 y 1950, y centraron su foco principal de interés en las sociedades y culturas indígenas y en las tradiciones religiosas llamadas afrobrasileñas. Sólo que, en este caso, los Otros no estaban distantes a miles de kilómetros ni eran el objeto específico e intencional de una acción colonial, estructurada en el fondo por principios militares (donde el Otro era virtualmente sinónimo de “enemigo” o de población subyugada). La construcción de una “otredad interna” no fue un detalle o un accidente histórico, sino que tuvo implicaciones profundas entre nosotros en el ejercicio de una ciencia hermenéutica como la antropología.

En los países hegemónicos –donde tales formas de humanidad fueron pensadas y sentidas como realidades esencialmente externas y la acción colonial percibida como algo distante de la cotidianidad de la mayoría de los ciudadanos– el desafío para el pensamiento crítico fue romper con el exotismo como eje propulsor de la investigación antropológica (Bensa 2006). Era indispensable disolver la invisibilidad de la acción colonial, que debía pasar a ser vista como parte indisociable de la vida metropolitana, como nos lo recuerda Jean Bazin: “Por más distanciado o con acceso difícil que sea, el campo no es para nosotros jamás algo verdaderamente exótico, una vez que ya estamos ubicados en él” (2002: 50, traducción mía).

En las antropologías periféricas, el desafío parece ser lo contrario: no se trata tanto de recuperar lo distante en tanto próximo y/o lo exótico como

cotidiano, sino dirigir la atención a la dimensión familiar, considerándola como algo esencial para comprender el tipo de conocimiento que producen estas antropologías. Este conocimiento no es (ni podría ser) una simple copia, reproducida mecánicamente o clonada, de las antropologías hegemónicas, dado que necesariamente está cargado de otras virtualidades que necesitan ser examinadas de manera crítica a la luz de parámetros teóricos, epistemológicos y políticos, explícitamente formulados y asumidos. Sería bastante empobrecedor extirpar a las antropologías periféricas (dentro de una visión reductora y falsamente universalizante) o glorificarlas (como afirmación de una identidad científica regionalizada).

Un ejemplo negativo de esta última tendencia fue la dirección tomada por la obra de Gilberto Freyre, sin duda el primer intelectual en ostentar en Brasil con exclusividad el título de antropólogo. Él comenzó por desplazar la mirada desde una visión objetificada del Otro (el "Otro interno", es decir, el negro y el indígena) hacia la relación de éste con el "nosotros", y enfocó sus estudios en el mestizo brasileño y sus costumbres. En sus últimos trabajos, aquello que había sido una contribución muy original terminó por transformarse en una apología que pretendió dar origen a una nueva ciencia, la "tropicología" (que nada tiene que ver con el uso crítico de la idea de una "ciencia tropical" en Báez).

Un ejemplo también negativo de la primera tendencia es el abuso en la utilización de términos como "nativos", así como la insistencia en caracterizarlos meramente como "informantes", presuponiendo que su humanidad (en tanto "salvajes") está siempre expresada en modalidades enteramente autónomas y distintas de pensamiento. Éstas son prácticas bastante corrientes en la investigación y la enseñanza de la antropología en el contexto de América Latina, sobre todo en los programas de posgrado, cuyo acceso es casi siempre reservado a jóvenes procedentes de élites intelectuales y económicas, que se apropian de la antropología como ideología colonial, la cual pretenden legitimar apodándola de "clásica".

Para la mayoría de los intelectuales brasileños, los indios y los negros nunca fueron en el pasado "objetos exóticos", sino tipos sociales que formaban parte de su escenario cotidiano. Con frecuencia reflexionaban sobre ellos usando las teorías científicas consagradas en la época (a menudo contradictorias entre sí). En sus obras exploraron también, intensamente, la dimensión sentimental y artística de tales poblaciones. En diversos contextos públicos se manifestaron acerca de las clasificaciones jurídicas y sociales de las que los indios y los negros fueron objeto. Finalmente, dialogaron de manera activa y respaldaron líneas de actuación administrativa en relación con estas "otredades internas". La búsqueda de autonomía de las antropologías periféricas, por más que juzgara que debía reproducir meramente la estrategia universitaria de las antropologías hegemónicas,

tuvo que lidiar con una configuración de las relaciones sociales muy distinta entre sujeto y objeto de conocimiento.

Vamos a centrar nuestra atención inicial en los indígenas. Reparemos en las prácticas y representaciones sobre ellos, que preceden largamente a la implantación de la antropología en estos contextos nacionales. Tales ideas, actitudes y expectativas continúan integrando referentes ideológicos compartidos en gran parte por los científicos sociales, dado que están sólidamente establecidos en el escenario de la vida cotidiana. Para un ejercicio verdaderamente crítico de la antropología, estas ideas requieren ser mejor conocidas, así como mejor descritos y analizados sus impactos en el proceso de conocimiento.

Indígenas y producción de conocimiento en Brasil

El primer aspecto a considerar es la influencia del indianismo en la formación de la clase dirigente y de los intelectuales brasileños. La extensa producción de los artistas (poetas, novelistas, pintores, escultores, músicos) y los pensadores en la segunda mitad del siglo XIX penetró en todas las capas sociales y conformó las bases de lo que el brasileño medio piensa y siente sobre los indígenas. Básicamente, todos descendemos de ellos; eran personas nobles y altivas antes de la llegada de los colonizadores. El duro tratamiento recibido por parte de los portugueses, asociado a su dificultad para adaptarse al modo de vida europeo, los exterminó casi por completo. De aquel pasado glorioso apenas sobrevivieron unos pocos grupos en situaciones remotas; también se encuentran vestigios dispersos y frecuentes en la toponimia, los recuerdos familiares y las costumbres.

El proceso histórico de la independencia –realizado sin una ruptura en la forma política (monarquía), que se mantuvo vinculada a la misma dinastía portuguesa– parece haber quedado inconcluso hasta la institución de la República, en el pasaje hacia el siglo XX. Paradójicamente, le cupo al arte y al pensamiento social brasileño promover aquello que la política no había realizado, es decir, apartar a la joven nación de su antigua potencia colonizadora en el plano afectivo y simbólico. Por medio de la revalorización del indígena como antepasado remoto y de la herencia indígena dispersa pero sustancial (sanguínea, emotiva y hasta ambiental), los brasileños se distanciaron de su origen portugués y construyeron para sí mismos, aún durante el Imperio, una identidad nacional específica (Pacheco de Oliveira 2009b).

El segundo aspecto a tener en cuenta es la existencia de una agencia estatal particular, el Serviço de Proteção ao Índio (SPI), creada en 1910 bajo el control de militares positivistas, que condujo a la consolidación de un verdadero saber administrativo, el llamado *sertanismo*⁴ o *rondonismo*.⁵ Más

que la observación de las costumbres indígenas o la incorporación de conocimientos antropológicos en sus procedimientos prácticos, se valorizaban principalmente las experiencias directas de contacto y “pacificación” de los indígenas realizadas por agentes gubernamentales. La visión romántica (heredada del indianismo) continuó inspirando las intervenciones prácticas y estuvo asociada desde el comienzo a una perspectiva autoritaria y paternalista, en la que se reafirmaba la incapacidad civil del indígena y la necesidad absoluta de una tutela protectora. A pesar de sus semejanzas con aquella ejercida por los misioneros, era pensada como una actividad laica e influenciada por el positivismo comtiano (por lo tanto, con una rigurosa exclusión de las prácticas religiosas). Sin embargo, en las décadas de 1940 y 1950 este panorama fue alterado. A través de visitas mutuas y de intercambios más frecuentes, las experiencias que tenían lugar en México y los Estados Unidos condujeron a una redefinición de las formas de intervención de la agencia oficial (SPI), cuya actuación, a partir de allí, se apoyó en una acción coordinada entre administradores y antropólogos. La propia agencia indigenista y su fundador, el mariscal Rondon, fueron clasificados *a posteriori* por Darcy Ribeiro (1970) como “indigenistas”.⁶ Con este giro pasaron, supuestamente, a seguir muy de cerca el modelo mexicano.

La participación de antropólogos en el SPI se convirtió en un hecho estratégico y nada extraño. En la década de 1950, tres de los principales etnólogos brasileños desarrollaron en su marco sus estudios e investigaciones: Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão y Roberto Cardoso de Oliveira.⁷ En 1955, en una reunión de la recién fundada Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Galvão habló sobre la necesidad de un programa de investigaciones ambicioso en que los antropólogos desarrollaran estudios que ayudaran a proveer modelos de actuación del Estado respecto a sus poblaciones indígenas tradicionales. Al concluir, enunció un lema que sería muchas veces repetido en la antropología brasileña, y con el que se reafirmaba la doble lealtad del antropólogo: a los elevados principios de la ciencia a la que pertenece y al compromiso con el destino de las poblaciones estudiadas.⁸

Tal preocupación repercutirá igualmente en la formación de un nuevo objeto de investigación para la propia antropología, con los estudios sobre fricción interétnica desarrollados por Cardoso de Oliveira⁹ y sus discípulos, inspirados en las formulaciones de Georges Balandier (*situación colonial*), Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova (*colonialismo interno*). La instauración de un gobierno militar en 1964 anuló evidentemente la posibilidad de algún diálogo entre los antropólogos brasileños y la administración pública, y volvió inviables inclusive aquellas investigaciones que estuvieran explícitamente en sintonía con los ideales de protección de las sociedades y culturas indígenas. Pero mientras tanto, los antro-

pólogos egresados de los cursos de posgrado implantados en el país en 1968 (en el Museo Nacional de Río de Janeiro y en la Universidad de São Paulo) dieron continuidad a esta vertiente de análisis en antropología a través de la elaboración de decenas de etnografías sobre los pueblos indígenas y el emprendimiento de importantes perfeccionamientos teóricos y metodológicos.

Es importante notar que, en el caso de los estudios sobre la población negra y las tradiciones religiosas afrobrasileñas, los procesos cognitivos tuvieron una marca muy distinta. Primero, porque hasta muy recientemente (década de 1990) no existió ninguna política oficial de protección a tales comunidades; al contrario, en las últimas décadas del siglo XIX y hasta la mitad del XX, los *terreiros de candomblé*¹⁰ fueron incluso objeto frecuente de persecuciones policiales, en que les eran arrebatados sus objetos rituales y encarcelados sus oficiantes. En segundo lugar, a partir de la década de 1940 surgió una movilización creciente de intelectuales negros que no sólo reivindicaron espacios de representación política, sino que promovieron también estudios e investigaciones de manera independiente, postulados como orgánicos y más verdaderos. A diferencia de los indígenas –que eran objeto de una política de protección por parte del blanco y de una agencia estatal específica–, los negros necesitaban organizarse para hablar por sí mismos. Las investigaciones desarrolladas por antropólogos y folcloristas sobre las religiones afrobrasileñas estuvieron siempre centradas en descripciones específicas y en escenarios locales, y justificadas por relaciones de empatía más o menos fuertes aunque poco habladas y nunca analizadas, y medianamente conocidas por la sociedad e incluso por la propia academia.

Es importante recordar también que en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, con el establecimiento de programas de ayuda internacional y la ideología de la modernización como impulso para el desarrollo del Tercer Mundo, muchos estudios se dirigieron a las poblaciones rurales, así como a las prácticas y costumbres que indicaban una continuidad de modos de vida tradicionales entre segmentos urbanos. Los antropólogos desarrollaron sus investigaciones como parte de la evaluación crítica de tales presupuestos, para poner en evidencia la organización social y la racionalidad subyacente en tales colectividades –tratadas con frecuencia como “patológicas”. Los campesinos y los *favelados*¹¹ pasaron a ser vistos también como “Otros internos”. Por su parte, los estudios críticos sobre la población negra en Brasil evidenciaron que ésta no debía ser abordada sólo en términos estrictamente culturales, sino como un fenómeno de clase y estratificación social.

La agencia oficial indigenista se mantuvo rigurosamente al margen de cualquier colaboración con los antropólogos hasta la década de 1990, bajo el mando de administraciones militares que obstaculizaban la realiza-

ción de investigaciones académicas e intervenían directamente para evitar acciones autónomas llevadas a cabo por los indios en conexión con antropólogos. Sólo durante una breve primavera de casi tres años (entre 1975 y 1978) pudieron delinearse e iniciarse, con la participación de antropólogos, algunos programas dirigidos a algunos pueblos específicos (yanomami, ticuna, de Río Negro, nambiquara, guaraní y gavião). La generación siguiente de antropólogos, formados en los cursos de posgrado, pudo intervenir en el destino de las poblaciones indígenas únicamente a través de entidades civiles que se autodenominaban “indigenistas”, creadas en algunas capitales a partir de 1978 y que mantenían acciones conjuntas con líderes indígenas y misioneros católicos “progresistas” (reunidos en el Conselho Indigenista Missionário [Cimi]).

En las décadas de 1980 y 1990, con el fin de los gobiernos militares (1964-1984), el retorno a la democracia y una nueva carta constitucional (1988), aparecieron nuevas demandas de la sociedad respecto a los antropólogos. Éstos, estimulados por líneas de investigación que recién se consolidaban en las antropologías hegemónicas (como los estudios de género, edad, poder y sexualidad), desarrollaron en la antropología brasileña una pauta de trabajos extremadamente diversificada. Bajo los rótulos genéricos de “minorías”, “derechos” y “nuevas identidades”, se fue delineando una reconfiguración de la disciplina en el país, con la institución de nuevos objetos de conocimiento. Por su parte, los antropólogos mantenían una permanente interlocución con movimientos sociales, organismos públicos, entidades no gubernamentales y agencias internacionales.¹²

Debe dedicarse especial atención a los llamados “laudos” o “pericias” antropológicas, estudios encomendados a antropólogos por autoridades administrativas o judiciales preocupadas por instruir procesos y fundamentar sus decisiones. En la esfera administrativa, se trata de estudios y trabajos de campo realizados por antropólogos en función de una solicitud formal de la agencia indigenista, y que tienen como objetivo la delimitación de tierras para las colectividades indígenas. En la esfera jurídica, los antropólogos han actuado como peritos en asuntos indígenas, esclareciendo cuestiones de tenor antropológico. Puesto que el reconocimiento de los derechos indígenas debe estar basado en consideraciones de orden antropológico, son justamente los indígenas los primeros interesados en movilizar a sus etnógrafos para la ejecución de tales trabajos. En algún momento de sus carreras, cerca de dos tercios de los etnólogos brasileños han tenido que dedicar toda su energía y competencia profesional a la realización de tales laudos y pericias, cuyo número asciende actualmente a cerca de tres centenas. Aunque tales saberes hayan sido generalmente clasificados por los programas de posgrado como “producción no científica”, y tomados apenas en cuenta como actividades de extensión

o trabajos aplicados, fueron fundamentales para la formación de la mayoría de los antropólogos brasileños; además, en ellos aparecen datos e interpretaciones originales y de gran relevancia para el conocimiento de los pueblos indígenas en su contemporaneidad.¹³

Pero, ¿cómo son entendidos tales cambios en la antropología, ya sea en los estudios sobre indígenas o en las nuevas áreas de la disciplina? Una perspectiva simplista, basada en una visión positivista y evolucionista de la historia de esta ciencia, pretende que éstos sean entendidos como una simple continuidad, como la mera extensión de la investigación antropológica a nuevos objetos. Pero en verdad lo que sucede es algo muy diferente dado que los trabajos antropológicos que se derivan de estos cambios representan respuestas a situaciones etnográficas múltiples y bastante distintas del típico escenario colonial. Lo sucedido implica una reelaboración de métodos y objetivos, una transformación cualitativa de la herencia clásica.

Las verdades operacionales que generaron las condiciones de posibilidad de la práctica antropológica, que formaron sus gustos y valores y que permitieron la cristalización de una identidad propia para el antropólogo van siendo alteradas y reemplazadas por experiencias nuevas que necesitan ser verbalizadas a través de nuevos padrones científicos. Ocuparse de forma rigurosa y consciente de analizar y volver claras estas nuevas condiciones del trabajo antropológico, reflexionando cuidadosamente sobre ellas, es el mejor medio para hacer avanzar el conocimiento. Trabajar de forma científica no es disolverse en un problemático “nosotros” a partir de la reproducción de padrones científicos consagrados del pasado, sino ser capaz de recuperar la singularidad y la originalidad de la experiencia vivenciada.

La búsqueda necesaria de una perspectiva etnográfica del conocimiento en que éste sea considerado como *producción social* (Bourdieu) y *proceso práctico* (Pels y Saleminck 1999) desemboca en la constitución de diferentes tradiciones que, muchas veces, no se presentan como necesariamente convergentes ni complementarias. Tales tradiciones etnográficas requieren ser identificadas y analizadas, lo que permitiría escapar de la perspectiva puramente normativa del positivismo continuista.

Las autorrepresentaciones de la disciplina cambian con mucha más lentitud que las transformaciones registradas en el interior de la práctica concreta de la investigación antropológica. Es una actitud nostálgica llamar “clásicas” a las formulaciones simplificadas de los padres-fundadores de la antropología que respondían a exigencias políticas y cognitivas de construcción de un saber, dentro de un marco colonial preciso, hoy enteramente modificado. Tales autores e interpretaciones necesitan ser enmarcados en su contexto histórico, en vez de ser petrificados en recomendaciones normativas genéricas y atemporales, repetidas en los manuales y en los ritos académicos de ingreso a la carrera de antropología.

A modo de conclusión: los desafíos actuales

Igual como es necesario descubrir el marco colonial como fundamento de las verdades operacionales presentes en las autorrepresentaciones más convencionales del trabajo del antropólogo, es importante prestar atención a cómo el escenario político se ha alterado radicalmente en las últimas décadas. Hoy, las jóvenes naciones y los antiguos imperios coloniales no están totalmente libres de seguir tradiciones jurídicas o administrativas propias en relación con los pueblos indígenas. Existen importantes regulaciones internacionales que intervienen a través de sanciones en diversas instancias, así como también por intermedio de la condena moral y pública. Agencias internacionales y multilaterales han establecido también criterios que deben orientar las relaciones de los Estados nacionales con sus poblaciones autóctonas.

En el mundo globalizado de principios del siglo XXI, las diferencias culturales internas de las unidades nacionales han dejado de ser objeto de represión o disimulo. Por el contrario, las diferencias son explotadas por la industria del turismo y del tiempo libre, domesticadas a través de políticas públicas (multiculturalismo) y usadas algunas veces como fermento generador de nuevas unidades sociopolíticas (frente a la disminución del atractivo de las ideologías universalistas). Por otro lado, las poblaciones autóctonas ya no se hacen representar exclusivamente por líderes locales o tradicionales articulados con las estructuras coloniales, sino que disponen cada vez más de sus propios intelectuales (profesores bilingües, estudiantes universitarios, técnicos, pastores, etc.), y han ido articulándose progresivamente en asociaciones integradas en redes, que van desde la aldea hasta una representación continental o mundial.

Lo que el joven antropólogo investigará en el campo ya no puede ser más el fruto exclusivo de un interés académico, puramente justificado por su relevancia científica y decidido entre él, su director de tesis y la institución universitaria o equipo de investigación al cual esté vinculado. Es necesario que los líderes de la comunidad investigada comprendan las finalidades y el *modus faciendi* de la investigación, aprobándola o exigiendo reformulaciones. Invadir la intimidad de grupos y familias, revelar fórmulas secretas o privativas de ciertos segmentos, recolectar indiscriminadamente artefactos o especies naturales son prácticas dañinas que no deben ser actualizadas. Cualquier forma de registro deberá ser objeto de una negociación directa con los indígenas, precedida de una “consulta esclarecida” que los informe minuciosamente de las implicaciones que pueden estar en juego.

Hoy en día, lo que más importa a los indígenas es el tema del control sobre los múltiples usos que pueden llegar a tener los datos resultantes

de la investigación etnográfica. Es fundamental saber en qué medida los análisis e interpretaciones elaborados pueden afectar su modo de vida, sus derechos y las representaciones sobre ellos mismos. Actualmente ya no se trata de un compromiso o responsabilidad personal (*personal accountability*) exigida al antropólogo por sus pares, como sucedía hace casi cuatro décadas (Jorgensen y Wolf 1970, Condominas 1973, Barth 1974).

Como una premisa esencial a esta nueva relación, el investigador es invitado a abandonar cualquier simulación de neutralidad y a involucrarse extensamente con las demandas más urgentes de esas colectividades. Si anteriormente ésto fue afirmado a través de un documento político (la Declaración de Barbados de 1971), a principios del siglo XXI, se fundamenta sobre nuevos presupuestos analíticos¹⁴ e importantes consensos establecidos entre diferentes “saberes regionalizados”: africanistas (con Amselle y M’Bokolo 1999), orientalistas y oceanistas (como Bensa 2006).

En las últimas décadas del siglo XX se dieron cambios importantes en el contexto brasileño a partir de un proceso de redemocratización y fuertes inversiones en programas de inclusión social por parte de mecanismos de cooperación internacional. El sistema de “jefaturas” supuestamente tradicionales, articuladas con el poder de las agencias oficiales y dentro del horizonte político de las “administraciones indirectas”, comenzó a mostrar su fragilidad, haciendo evidente que la unidad de acción y pensamiento de cualquier etnia se volvía cada vez más difícil y cuestionada. De ahora en adelante, los antropólogos tienen que estudiar pueblos y culturas cuya existencia se manifiesta de forma más fragmentada y diversificada, y que coexisten con el dinamismo de las disputas por la representatividad en múltiples niveles (generaciones, facciones, iglesias, etc.).

Respecto a la perspectiva de los indígenas, puede notarse una modificación progresiva. Una vez superada la etapa de afirmación y reconocimiento básico de los derechos indígenas, la condición de “especialista” que un antropólogo puede llegar a asumir, en lo concerniente a una determinada cultura, incomoda cada vez más a los que accionan esas identidades en sus disputas cotidianas. El hecho de que una persona de fuera, que puede escapar a los mecanismos locales de control, venga a ser colocada en una posición de autoridad (logrando de algún modo arbitrar sobre cuestiones que son objeto de discusión y reformulación colectiva), puede constituirse en una amenaza para los nuevos intelectuales y líderes indígenas. Aquí se registra una creciente reivindicación para que los investigadores etnógrafos sean los propios indígenas, lo que desnivelaría menos las disputas por consenso, por interpretaciones autorizadas o por autenticidad. La posibilidad de que los indígenas comiencen a disputar un espacio de

representación donde, anteriormente, el antropólogo transitaba con relativa libertad y con incuestionable legitimidad científica seguramente traerá muchas consecuencias importantes para las nuevas formas del “quehacer antropológico”. El antropólogo necesitará explicar mejor la especificidad de su mirada y de su conocimiento, tanto ante las colectividades que estudia como ante las diferentes esferas gubernamentales y la opinión pública.

Si consideramos también la enorme ampliación de su campo de investigación, el surgimiento de nuevos temas y métodos, así como la existencia de nexos importantes con otras disciplinas, se impone una reflexión que pueda fundamentar nuevas posturas científicas. Sobre todo, se requiere repensar las autorrepresentaciones estáticas y cómodas de la disciplina, pues lo que está en juego ya no es más su uso social, sino la propia naturaleza del conocimiento antropológico.

Para cerrar me gustaría subrayar mi propia incomodidad con la autorrepresentación habitual de la antropología, ya sea en contextos periféricos o metropolitanos. Del mismo modo en que es criticada en los cuatro artículos de esta sección, la perspectiva eurocéntrica es sin duda parte del problema general, ya que implica una visión normativa y homogeneizadora de la ciencia. Los proyectos de formación institucional en las antropologías periféricas necesitan ser analizados no sólo por medio de las autorrepresentaciones engendradas a partir de la importación descontextualizada de conocimientos, sino a través de un análisis cuidadoso de las prácticas concretas de investigación que éstas actualizan, observando los resultados producidos y procurando tomar conciencia del campo de visibilidades que instauraron y de sus límites.

Lejos de ser una construcción arquitectónica uniforme e integrada, la antropología puede abrigar dominios bastante diferenciados, con saberes regionalizados (Fardon 1990) y especializados, en que se procesa de manera efectiva la transmisión y la evaluación de prácticas específicas de investigación –algunas veces con fuertes aproximaciones a autores y procedimientos de otras disciplinas.

Pensar las tradiciones etnográficas de manera plural, como resultado de una autoconciencia progresiva en cuanto a la eficacia y la singularidad de las prácticas sectoriales de investigación, puede implicar una forma positiva y creativa de escapar a la presión represora y homogeneizadora de una normatividad referida a momentos pasados de la historia de la disciplina. Las verdades operacionales no deben tan sólo estar ligadas a una tradición etnográfica colonial, sino reflejar las condiciones de posibilidad de las investigaciones en curso en el mundo contemporáneo.

Notas

- * Traducción: Andrea Marcela Roca. Agradezco la traducción hecha por Andrea, antropóloga con doctorado en el Museo Nacional.
- 1 Entre otros, véanse Grünberg (1995) y Smith (2002).
 - 2 A mi entender, cabe aquí la misma crítica que hacemos al concepto genérico de *situación colonial*: “Si en lugar de tratar al ‘nativo’ y al ‘colonizador’ como categorías totalizadoras, autoevidentes y opuestas diametralmente, exploramos su variabilidad interna, los contextos históricamente diferentes por los cuales se conectan y la multiplicidad de conexiones establecidas entre estas categorías parciales, podríamos abrir un nuevo campo de investigación. Quizás entonces la noción de una voz indígena singular (‘o modelo nativo’), con frecuencia presente en los discursos activistas, podría ser sustituido por un esfuerzo por evidenciar las diferentes estrategias sociales que hacen a esta voz tan diversa y contradictoria” (Pacheco de Oliveira 2009a: 101).
 - 3 Por ejemplo, véase Stocking Jr. (1968), Kuper (1973), Mercier (1971), L’Estoile, Neiburg y Sigaud (2005).
 - 4 Por *sertanismo* me refiero al conjunto de técnicas y saberes que desde el siglo XVII han orientado las expediciones hacia el interior de Brasil (territorios llamados *sertões*, no habitados por el hombre blanco). Los hombres que las dirigen son llamados *sertanistas* o *bandeirantes*.
 - 5 Por *rondonismo* me refiero a la doctrina relativa a la protección del indio desarrollada por el mariscal Cândido Mariano da Silva Rondon, ingeniero militar de formación positivista, y sus equipos de colaboradores. En los trabajos de implantación de las líneas telegráficas en Mato Grosso y el Amazonas, Rondon hizo contacto con y pacificó a decenas de tribus aisladas bajo el lema de “morir si fuere preciso, matar nunca”. Fue el fundador de la agencia indigenista oficial (SPI) y la dirigió durante varias décadas. Su ideario asocia las técnicas del sertanismo con la disciplina militar, y se apoya en pensadores nacionales (principalmente del romanticismo) y en el evolucionismo de Auguste Comte.
 - 6 Véase especialmente la segunda parte del libro, dedicada a Rondon.
 - 7 Para una descripción de la interrelación entre antropólogos e indigenistas en ese periodo, véase Souza Lima (2002).
 - 8 Véase Pacheco de Oliveira (2001).
 - 9 Entre otros, igualmente importantes, véanse dos libros de Cardoso de Oliveira publicados en 1964 y 1978.
 - 10 Locales donde eran o son realizadas las ceremonias religiosas de origen africano; también designa a las construcciones permanentes allí establecidas. La palabra *terreiro* indica un lugar abierto y de ocupación temporal, lo que remite a un periodo en el que tales ritos y cultos eran clandestinos y calificados como prácticas ilegales.
 - 11 *Favelados* son las personas que viven en las *favelas*; éstas son áreas habitacionales ubicadas en núcleos urbanos, de población pobre (en general ocupan las zonas altas y las periferias de las ciudades), creadas en gran parte por familias que abandonaron regiones rurales.
 - 12 En Brasil, el plan de estudio de la carrera de grado es, con raras excepciones, el de las ciencias sociales, con áreas de concentración en sociología, antropología y ciencias políticas. Una formación específica en antropología existe sólo en el posgrado (maestría y doctorado). Esto es reconocido incluso por la propia Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que sólo admite como socios plenos a los portadores de, como mínimo, un diploma de maestría en antropología. Sólo recientemente, con la gran expansión de los posgrados (que en cuarenta años pasaron de apenas dos núcleos establecidos en el eje Río de Janeiro/São Paulo a 17 programas distribuidos por todas las regiones del país), se está iniciando un debate sobre la creación de una carrera de grado específica en antropología. Este proyecto estaba, en 2009, motivado por la existencia de centenas de profesores universitarios egresados de programas de posgrado existentes en el país. Buscaba también responder a la demanda por parte de organismos públicos y organizaciones no gubernamentales.
 - 13 Para un análisis de los laudos y su impacto en la renovación teórica de la antropología brasileña, véase Pacheco de Oliveira (2002).
 - 14 Tales como la teoría del discurso, la crítica hermenéutica y la antropología del colonialismo.

Bibliografía

- Amselle, Jean-Loup y Elikia M'Bokolo. 1999. *Au cœur de l'ethnie*. La Découverte, París.
- Báez Landa, Mariano. En el tomo II. "Por una antropología tropical. Ciencia, subjetividad, ética y responsabilidad social". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Barth, Fredrik. 1974. "On Responsibility and Humanity: Calling a Colleague to Account". *Current Anthropology*, vol. 15, núm.1, marzo. The Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 99-102.
- Bazin, Jean. 2002. "Science des mœurs et description de l'action". En *Actualités du contemporain. Le genre humain*. Seuil, París, pp. 13-43.
- Bensa, Alban. 2006. *La fin de l'exotisme*. Anarchasis, Marsella.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. Difel, São Paulo.
- _____. 1978. *A sociologia do Brasil indígena*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- Condominas, Georges. 1973. "Notes sur la situation actuelle de l'anthropologie dans le tiers monde". Ponencia. Conferencia Decenal. ASA, junio, Oxford.
- Declaración de Barbados. 1971. "Por la liberación del indígena". En línea: <http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf> (última consulta: 20 de agosto de 2009).
- D'Olne Campos, Marcio. En el tomo II. "SURear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Fardon, Richard (ed.). 1990. *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Scottish Academic Press, Smithsonian Institution Press, Edimburgo y Washington.
- Grünberg, Georg (ed.). 1995. *Articulación de la diversidad: Tercera Reunión de Barbados*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Jorgensen, Joseph G. y Eric Wolf. 1970. "Anthropology on the Warpath in Thailand". *The New York Review of Books*, vol. 15, núm. 9, 19 de noviembre, pp. 26-35. En línea: <<http://www.nybooks.com/articles/10763>> (última consulta: 20 de febrero de 2010).
- Krotz, Esteban. En el tomo II. "En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Kuper, Adam. 1973. *Anthropologists and Anthropology. The British School*. The Penguin Press, Londres.

- L'Estoile, Benoît, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). 2005. *Empires, Nations, and Natives: Anthropology and State-Making*. Duke University Press, Durham.
- Mercier, Paul. 1971. *Histoire de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France, París.
- Pacheco de Oliveira, João. 2001. "Santo de casa também faz milagre: Eduardo Galvão e os estudos de aculturação". En Peter Mann de Toledo (ed.). *Conhecimento e fronteira: história da ciência na Amazônia*. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belén, pp. 295-321.
- _____. 2002. "O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo". En Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). *Antropologia, Impérios e Estados-Nacionais*. Relume Dumará, Río de Janeiro, pp. 253-277.
- _____. 2009a. "Contemporary Indigenous Politics in Brazil: Three Modes of Indigenous Political Performance". En Priti Singh (ed.). *Indigenous Identity and Activism*. Shipra, Delhi, pp. 80-103.
- _____. 2009b. "As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação de nacionalidade e seus esquecimentos". En Cecilia Azevedo, Denise Rollemberg, Paulo Knauss, Maria Fernanda Bicalho y Samantha Viz Quadrat (coords.). *Cultura política, memória e historiografia*. Fundação Getúlio Vargas Editora, Río de Janeiro, pp. 229-268.
- Pels, Peter y Oscar Salemink (eds.). 1999. *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*. The University of Michigan Press, Michigan.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. En el tomo II. "Red de Antropologías del Mundo: intervenciones en la imaginación teórica y política de la práctica antropológica". En Xochitl Leyva Solano et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. 2ª ed. Civilização Brasileira, Río de Janeiro.
- Smith, Richard Chase (ed.). 2002. *Pueblos indígenas de América Latina: retos para el nuevo milenio*. Fundación Ford, Oxfam-América, Lima (disco compacto).
- Souza Lima, Antonio Carlos. 2002. "Indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo". En Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). *Antropologia, Impérios e Estados-Nacionais*. Relume Dumará, Río de Janeiro, pp. 159-186.
- Stocking Jr., George W. 1968. *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. The Free Press, Nueva York.

Epílogo.

Retos del pensar epistémico, ético y político

Rafael Sandoval Álvarez

Pensar desde la perspectiva del sujeto que asume la exigencia ético-política de construir un conocimiento social potenciador de relaciones sociales no dominantes nos implica y obliga a tener siempre presente que la prioridad epistémica, ética y política es estar-siendo contra la dominación, contra el *sujeto social capitalista*. Eso significa reconocer la pluralidad de sujetos colectivos y singulares que constituyen dicho sujeto.¹

Problematizar la construcción de saberes ha sido parte del hacer académico (véase, por ejemplo, la teoría crítica, la perspectiva decolonial, los estudios subalternos, entre otros) y del hacer de las luchas sociales (véase, por ejemplo, el pensamiento crítico libertario).² En ese sentido, sabemos que han existido y existen sujetos que en su proceso de rebelión generan pensamiento anticapitalista. Sin embargo, éste no se conoce más allá de su ámbito de lucha por no contar con producción escrita sobre esa experiencia y pensamiento. Sin embargo, como se pudo constatar en esta obra, hay sujetos y movimientos que han trascendido por su producción editorial y que destacan en cuanto a los elementos epistémicos y éticos que aportan.

Los 34 capítulos contenidos en el tomo I y II de esta obra han sido ampliamente comentados en este tomo III, aquí sólo reafirmo que la mayoría de ellos reconocen que la producción de conocimiento social es obra de los sujetos que reflexionan sobre su realidad. Destacan especialmente aquellos que ensayan proyectos de autonomía para su autoemancipación. Esto nos lleva a examinar lo epistémico (es decir, el *desde dónde*) y lo ético (es decir, el *para qué*) de quien pretende producir conocimiento entre sujetos, sean ellos(as) parte integral del sujeto social o sujetos a quienes se quiere conocer.

Como lo plantearon varias de las mujeres que participan en esta obra colegiada, en la perspectiva del pensar epistémico resulta indispensable considerar la subjetividad, la posición ético-política del sujeto que hace la reflexión acerca de la forma de construir conocimiento, desde la práctica y el estudio de la realidad que el sujeto emprende con sus formas de abordarla. En este sentido, podemos reconocer momentos relevantes en los cuales los sujetos generan rupturas epistémicas y políticas en el proceso de reflexividad sobre su práctica; sin embargo, para la mayoría de los académicos, analistas políticos y periodistas, pasa desapercibido el hecho de que la creación no necesariamente se puede reconocer en el acontecer mismo del estar-siendo.

Ahora bien, el problema con la forma de saber en los estudios acerca de las luchas y los movimientos sociales es que casi nunca dan cuenta de cuáles son los sujetos sociales concretos que crean y generan dichos movimientos. Ello conduce a abordar los sujetos no desde su perspectiva sino condicionados por posturas teóricas y políticas previamente asumidas. En ello invertimos un proceso de trabajo que difícilmente va más allá de adaptar la realidad a la teoría desde la cual estamos mirando el movimiento, de manera que subestimamos a los sujetos creadores de dicho movimiento y sus interpretaciones sobre lo que hacen, a pesar de que muchos de esos sujetos han generado su propio saber y teoría. En un sentido opuesto, en esta obra se ha buscado partir de las prácticas de conocimiento de los propios sujetos y de la manera como reflexionan sobre ellas.

Otro problema epistémico común en la tarea de pensar críticamente es la persistente perversión que se puede dar en la búsqueda de prestigio al pretender reconocimiento como académico cuando en realidad se manejan instrumentalmente los saberes y la información. O cuando se reivindican la(s) perspectiva(s) epistémica(s) sólo porque coinciden con la propia, o cuando se repiten consignas epistémicas a favor de los de abajo pero sin señalar a sus oponentes de arriba que en concreto les hacen la guerra.

Otro problema epistémico es la insuficiencia de reflexividad auto-crítica³ porque se prioriza el pensamiento teórico. Se suele contribuir a reproducir relaciones sociales de desprecio y racismo epistémico de forma inconsciente, pues es de suyo que las motivaciones inconscientes están activas en la vida consciente de lo que hacemos. Por ejemplo, hoy es común escuchar el postulado zapatista de “un mundo donde quepan muchos mundos” haciéndolo sinónimo de un “mundo donde quepan todos los mundos”, incluyendo el mundo de la cosmovisión capitalista que niega, despoja, destruye todos los demás.

En todo caso, creo importante reconocer la utilización de sistemas discursivos y discursos conceptuales que, desde mi perspectiva, contribuyen al proceso de fetichización-cosificación al utilizar conceptos tales como: *identidad, objetividad, objeto, Sur, Norte*, etc., que no pueden dejar de ser clasificadores, identificadores y definidores que dejan poco espacio, si no es que ninguno, para pensar desde la perspectiva de lo que nos niega como sujetos.

Desafíos

La dificultad de superar el contenido del saber heredado en tanto que determinación epistémica, además de transmitir contenidos del inconsciente cultural que se filtran subrepticamente en la reproducción de las relaciones sociales, tiene implicaciones que enunciaré más adelante. Estos pre-

ceptos ético-políticos se convierten en un desafío para continuar con la tarea de generar un conocimiento descolonizador como el que se comparte en los tres tomos de esta obra colegiada.

Para desplegar lo que planteo como el desafío epistémico de construir una metodología consecuente con la perspectiva de los sujetos situados desde una postura ético-política descolonizadora y autoemancipadora, me permito retomar mi propia experiencia y lo dicho por varios(as) co-autores(as) de esta obra acerca de cómo comúnmente se hace investigación en instituciones de educación superior:

- Se parte del supuesto de que el investigador cuenta con algo que el “sujeto de estudio” no tiene para ser autónomo en la producción de conocimiento sobre sí mismo.
- Se asume que el investigador está en mejores condiciones para hacer conscientes situaciones que no lo son ni para él ni para el sujeto de estudio.
- Se piensa que el “sujeto de estudio”, a pesar de ser el productor del contexto y la realidad concreta que se convierte en problema de estudio, “no sabe” traducirla en forma de teoría.
- Se practica la división social del trabajo en intelectual y manual, lo cual no sólo pervierte la necesaria e indisoluble relación entre teoría y práctica que todo proceso de trabajo conlleva, sino que además introduce el elemento de la jerarquía y con ello deviene en burocratismo, control y dominio.
- Se practica el ocultamiento del sujeto por medio de identificaciones no coherentes con su ser social al definirlos y clasificarlos como “clase”, “sector”, “gremio”, “movimiento social”, etc., categorías de las disciplinas sociales que fragmentan y encubren la complejidad de la subjetividad y las múltiples dimensiones del sujeto.
- Se parte de la idea de que para cambiar el mundo hay que saber cómo hacerlo, desconociendo que la incertidumbre es fuente de creación imaginaria radical.
- Se cree que el futuro es predecible ignorando que lo indeterminado, así como lo no determinado, son consustanciales a la naturaleza del hacer humano. Es decir, que es indeterminado el futuro porque está sujeto al flujo social del hacer humano.
- Se asume que las rupturas epistémicas y políticas deben ser la negación permanente de la teoría heredada, acción mediada por el uso crítico de los conceptos que la configuran, así como el constante cuestionamiento, crítica y problematización.

Vuelvo a insistir en la idea de que el sujeto es responsable de su propia reflexividad, lo cual no significa la imposibilidad de reflexionar sobre el sujeto social Otro, pero una cosa es la reflexividad que hace el sujeto a partir de su propia práctica en un ejercicio de autonomía y, otra diferente, que otro sujeto realice un estudio-investigación sobre la práctica política, cotidiana, etc., de un sujeto social del que no es parte integral. De hecho, el estudio sobre el otro sujeto sin considerar su propia perspectiva es lo que predomina en las universidades y en las revistas especializadas.⁴ Con ello no pretendo negar la relevancia de estudios que han explicado y servido a los propios sujetos y movimientos sociales potenciando su práctica y objetivos.

Ahora apunto algunos retos que, en mi opinión, aún enfrentan(mos) muchos(as) investigadores(as) que nos planteamos caminar de otro modo. Para ello pienso necesario reconocer que todavía nos son insuficientes nuestros preceptos epistémicos y criterios ético-políticos. Me explico. Creo que es necesario:

- Considerar las implicaciones epistemológicas y políticas de la *transferencia* y la *contratransferencia* que se da en toda relación entre sujetos, más aún si se trata de sujetos que pretenden construir conocimiento socialmente comprometido, como de por sí es todo conocimiento. En este sentido es pertinente “caminar en silencio, escuchando” hasta que la interpretación pueda darse en común, de manera que no se adelante ninguna conclusión hasta que los diferentes involucrados puedan llegar a ella.
- Considerar aún no resuelto el problema de la asimetría que resulta de las diferencias propias de los sujetos que establecen la relación de conocimiento e intercambio de saberes.
- Repensar críticamente los mecanismos epistémicos y metodológicos que permiten la complementariedad de acuerdo con las cosmoaudiovisiones en particular y cosmovisiones en general de los propios sujetos.
- Dejar de reproducir la perspectiva de la relación “sujeto-objeto” tanto en el discurso conceptual como en los lenguajes y las prácticas en general e investigativas en particular, reconociendo que siempre se trata de relaciones entre sujetos (Sandoval Álvarez 2012a, 2012b, 2012c).
- Reconocer que el punto crítico de toda relación social –sea para dejar de reproducirla o para seguir reproduciéndola– depende de las *formas de hacer* establecidas en dicha relación.
- Reconocer que la colonialidad del saber está presente en cualquier sujeto, más allá de su intención consciente de ir contra ella.

- Reconocer las motivaciones que inconscientemente permanecen latentes respecto de los sentimientos de culpa y del prestigio (académico, revolucionario, etc.).
- Reconocer que la perspectiva epistémica y ética de “colocarse” requiere establecer concretamente el contra quién y contra qué.
- Dar cuenta del horizonte histórico-político hacia el cual se orienta el conocer. Preguntarse si ello conlleva siempre la exigencia de ser radical en el sentido de colocarse, en el aquí y ahora, como anticapitalista y antiestatista.
- Reconocer que la realidad la construyen los sujetos (en conflicto, en lucha de clases, pero no sólo) con el despliegue de su subjetividad como resultado de la imaginación radical y la necesidad de un nuevo *imaginario social instituyente* (Castoriadis 1998).
- Pensar al sujeto social como pluralidad de sujetos colectivos y singulares.
- Pensar la complejidad de la subjetividad del sujeto sin excluir la dimensión psíquica, pues es condicionante de su hacer, tanto en el ámbito de la conciencia como en el de las motivaciones inconscientes, dado que la psique nunca es totalmente controlada por el orden social establecido.
- Reconocer que es el sujeto –con quien se establece una relación de conocimiento– quien debe decidir qué se hace público sobre su situación y en qué momento. Problematizar más la tensión que ello produce frente a la “necesidad de publicar oportunamente”; necesidad común en el medio académico, periodístico y político.
- Otro factor ético y epistémico problemático es el de dar cuenta de las contradicciones, ambigüedades y autoantagonismos del sujeto que, sin duda, son cuestiones que provocan una problemática que escapa a la voluntad y a la conciencia de los sujetos implicados, pues involucra el factor subjetivo de lo psíquico, es decir, lo intrasubjetivo (Sandoval Álvarez 2008).

La exigencia epistémica que se ha planteado en esta obra ha sido la de reconocernos incapaces de conocer todo lo que implica el ser social, cultural, lingüístico que constituye al otro sujeto, pues se trata de distintas epistemes, historias y subjetividades. Esto se entiende y acepta sin mayor problema cuando se trata de culturas diferentes, sin embargo, también se da en la relación hombre y mujer –y no estoy refiriéndome sólo al género–, entre adultos y niños, entre clases sociales. Se da así porque estamos condicionados por la racionalidad liberal, patriarcal, sexista y opresiva del modo de ser de la cultura capitalista que nos constituye, y deshacerla,

como vimos en varios capítulos de esta obra, requiere de un proceso de desalienación complejo. En términos prácticos se trata –como lo he dicho en otro texto– de:

[...] la cuestión de la autonomía del sujeto con respecto a la construcción de sus conocimientos y transmisión de saberes, pues el lugar que ocupan los sujetos en dicha relación es condicionante de su perspectiva epistémica y política. Valga ilustrar ésto con un ejemplo extremo que se da cuando la conversación dialógica se convierte en un instrumento ante las pretensiones del investigador académico de ser asesor, concientizador, capacitador, sistematizador o facilitador [...] Entonces se suplanta al sujeto en su quehacer autónomo para conocer y formarse [...] Esta problemática nos coloca en la perspectiva de reconocer que los sujetos sociales no necesitan de intérpretes ni de hermeneutas que los expliquen. De lo que se trata es de respetar al sujeto, sus formas de hacer, sus ritmos y temporalidad, es decir, su autonomía. Si queremos decirlo de otro modo, se trata de la construcción de lo colectivo en el ámbito del conocimiento que significa *construcción social de sujetos y no sólo construcción social de conocimiento*. Así, en los procesos de conocimiento y reconocimiento, la forma de compartir debería adquirir carácter de principio epistémico y ético-político (Sandoval Álvarez 2012c: 42-43).

Como vimos en esta obra, tanto los valores de la política tradicional como los del saber académico y político han sido trastocados por los principios de una nueva forma de hacer y pensar que ha venido dándose en el marco de la lucha y la resistencia contra la dominación y el despojo. Hoy existen formas de sobrevivir, de relacionarnos socialmente, de organizarnos, de autogobernarnos y de construir desde ahora el otro mundo que queremos para vivir dignamente. Ahí cada colectivo ha sido el estratega de su propia resistencia y autonomía. Cada uno ha creado espacios de comunidad para la resistencia desde los cuales se ha gestado una experiencia de apoyo mutuo entre sujetos a partir de iniciativas en común, entre las cuales están las de la transmisión y construcción de saberes. Un ejemplo significativo, presente en toda la obra colegiada, es la epistemología, la ética y la política zapatista que alude al despliegue de su propia subjetividad, como puede leerse en el ensayo del Subcomandante Insurgente Marcos intitulado “Siete pensamientos en mayo de 2003”.⁵

Habrá que insistir en que los procesos de investigación antropológica, histórica y sociológica que integran esta obra intentan articular de forma transdisciplinaria y transversal varios saberes. Aspiran a establecer, y lo logran en gran medida, un procedimiento metodológico comprometido, militante, en co-labor, decolonial, etc., pero no todos integran necesariamente en el foco de su atención a la intersubjetividad⁶ presente en el propio proceso de producción de conocimiento ni mucho menos al intercambio entre diferentes subjetividades que incluye la dimensión de lo intrasubjetivo. Mas allá de lo que se han planteado los diferentes enfoques

epistémicos presentes en esta obra, en todo caso podríamos dejar señalado el problema de la relación entre sujeto, realidad y conocimiento, lo cual nos llevaría a la exigencia de reconocer las posturas epistémicas que consideran o no a la realidad como producto del hacer de los sujetos sociales. En este sentido, reconocer la práctica como mediación y la reflexividad de los sujetos sobre su práctica, es, tal vez, el desafío que une los esfuerzos de quienes contribuyeron a la realización de estos tres tomos con los que se arranca la colección Conocimientos y Prácticas Políticas.

Notas

- 1 Un ejemplo de la composición plural del *sujeto social capitalista* en México es el de los doce capitalistas que poseen la hegemonía de los grandes consorcios financieros, incluido el consorcio de las elecciones (Pacto de Chapultepec), a más de los capitalistas que en cada región o entidad estatal dominan el mercado y deciden quién debe ocupar el aparato del Estado; a más de los dueños de los negocios y empresas ilegales, de la clase política de todos los partidos políticos, de la alta burocracia de las Iglesias y de los medios masivos de comunicación, entre otros.
- 2 Para profundizar en dicho pensamiento véase Sandoval Vargas (2010).
- 3 La reflexividad autocrítica o autorreflexividad crítica es una de las mejores formas y condiciones para establecer una postura epistémica y ética a favor de la autoemancipación e imprescindible si se quiere concretar la autonomía como proyecto de vida digna.
- 4 Véase Alonso y Sandoval (2012 [2008]). En particular véase su análisis sobre las revistas de antropología que actualmente se publican en español, así como el tipo de problema y de sujeto que abordan en sus investigaciones los antropólogos que en ellas escriben.
- 5 A continuación van algunos de los preceptos que contiene dicho ensayo: 1) El problema de la teoría es también el problema de quién produce la teoría. 2) Los análisis que se presentan implican un compromiso en un *para qué*. Debe acompañar a dichos análisis un *contra qué*. 3) Producir teoría desde un movimiento social o político no es lo mismo que hacerlo desde la academia, pues esa producción intelectual no se da desde el movimiento, sino sobre él. 4) Algunos movimientos suplen su espontaneísmo con el padrinazgo teórico de la academia, en otros casos algún movimiento busca una “coartada teórica”, es decir, algo que avale y dé coherencia a su práctica y acude a la academia para surtirse de ella, así se convierte en una apología acrítica y retórica. 5) Un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (no su apología) y en ella debe incorporar la práctica transformadora de ese movimiento. No copiar sino producir una teoría y una práctica que no incluya la soberbia en sus principios, sino que reconozca sus horizontes y las herramientas que sirven para esos horizontes. 6) Preferimos escuchar y discutir con quienes analizan y reflexionan teóricamente en y con movimientos y organizaciones y no fuera de ellos o a costa de ellos. 7) En nuestra reflexión teórica hablamos de lo que nosotros vemos como tendencias, no hechos consumados ni inevitables. No suele ser reflexión sobre nosotros mismos, sino sobre la realidad en la que nos movemos. Y es además de carácter aproximado y limitado en el tiempo, en el espacio, en los conceptos y la estructura de esos conceptos. 8) Las respuestas a las preguntas sobre el zapatismo no están en nuestras reflexiones y análisis teóricos, sino en nuestra práctica y ésta tiene una fuerte carga moral, ética; es decir, intentamos una acción no sólo de acuerdo con un análisis teórico, sino también, y sobre todo, de acuerdo con lo que consideramos es nuestro deber. Tratamos de ser consecuentes siempre. 9) Al señalar y analizar, al discutir y polemizar, no sólo lo hacemos para saber qué ocurre y entenderlo, sino también, y sobre todo, para tratar de transformarlo. 10) La reflexión teórica sobre la teoría se

llama “metateoría”. La metateoría de los zapatistas es nuestra práctica (Subcomandante Insurgente Marcos 2003).

- 6 Intersubjetividad entendida como poner en juego la propia dimensión psíquica de la subjetividad de manera autorreflexiva y en relación con los demás sujetos que están involucrados en el proceso de investigación, lo cual implica analizar lo que nos mueve a nivel inconsciente tal como lo entiende el etnopsicoanálisis (véase Erdheim 2003).

Bibliografía

- Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez. (2012 [2008]). *Sujeto social y Antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento*. IIS-UNAM, México (Col. Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo).
- Castoriadis, Cornelius. 1998. *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Erdheim, Mario. 2003. *La producción social de inconsciencia. Una introducción al proceso etnopsicoanalítico*. Siglo XXI, México.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. 2003. “Siete pensamientos en mayo del 2003”. *Rebeldía*, núm. 7, mayo. México, pp. 3-14. En línea: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_05_b.htm> (consulta: 1 de septiembre de 2014).
- Sandoval Álvarez, Rafael. 2008. *El zapatismo urbano de Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en la forma de hacer política*. INAH, México.
- _____. 2012a. “Presentación. Sujetos que piensan más allá del Capital y el Estado”. En Rafael Sandoval Álvarez, Rocío Salcido, Mónica Gallegos, Sergio Tischler, Marcelo Sandoval, Rafael Miranda, Raquel Gutiérrez, Raúl Zibechi, Jorge Alonso, Jorge Regalado, Hugo Zemelman y John Holloway. *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*. Grietas Editores, Guadalajara, pp. 9-21.
- _____. 2012b. “Implicaciones epistémicas y políticas de pensar desde el sujeto”. En Rafael Sandoval Álvarez, Rocío Salcido, Mónica Gallegos, Sergio Tischler, Marcelo Sandoval, Rafael Miranda, Raquel Gutiérrez, Raúl Zibechi, Jorge Alonso, Jorge Regalado, Hugo Zemelman y John Holloway. *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*. Grietas Editores, Guadalajara, pp. 229-247.
- _____. 2012c. *Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política*. INAH, México.
- Sandoval Vargas, Marcelo. 2010. *La configuración del pensamiento anarquista en México. El horizonte libertario de La Social y el Partido Liberal Mexicano*. Grietas Editores, Guadalajara.

Acerca de los(as) co-autores(as)

João Pacheco de Oliveira. Antropólogo, profesor del posgrado en antropología social del Museo Nacional de Río de Janeiro. Realizó trabajo de campo prolongado con los indígenas ticunas de la Amazonia, véase al respecto el libro *“O nosso governo”: os ticunas e o regime tutelar* (Marco Zero, 1988). Coordinó proyectos de investigación sobre políticas públicas y territorios indígenas. Actualmente estudia la historia indígena, el indigenismo y la formación de Brasil. Fue presidente de la Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Junto con líderes ticunas fundó la organización Maguta, que apoyó las movilizaciones indígenas por la reconquista de sus territorios y que fue la base para la creación del Museu Maguta. Correo electrónico: <jpo.antropologia@gmail.com>.

Jorge Alonso. Antropólogo y trabajador académico del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Occidente. Es miembro del Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas y de la Academia Mexicana de Ciencias. Desde 2005 es editor de la revista *Desacatos*. Es autor de 20 libros y cuatro folletos. Ha coordinado 10 libros y co-coordinado 16. Tiene capítulos en 80 libros colectivos. Ha escrito 20 prólogos, 110 reseñas y 200 artículos en diversas revistas. En 2009, junto con Alberto Aziz, publicó *Democracia amenazada* (CIESAS, Miguel Ángel Porrúa). En reconocimiento a su trayectoria, en 2012, el CIESAS y la Universidad de Guadalajara crearon la “Cátedra Jorge Alonso” (<http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/>). Correo electrónico: <jalonso@ciesas.edu.mx>.

María Lugones. Filósofa y educadora popular. Es autora de *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions* (Rowman & Littlefield, 2003). Enseña en el programa de Filosofía, Interpretación y Cultura en la Universidad de Binghamton, donde también dirige el centro de investigación del mismo nombre. Es fundadora y miembro activa de la Escuela Popular Norteña. Su trabajo teórico-práctico contribuye al de la Coalición de Mujeres de Color (The Women of Color Coalition). Es pionera en la formulación y la construcción del feminismo decolonial. Correo electrónico: <marialugones@gmail.com>.

Mercedes Olivera Bustamante. Doctora en antropología. Feminista. Actualmente es investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmeca). Profesora y miembro del Comité de Pos-

grado de dicha institución. Especializada en pueblos indígenas, mujeres y movimientos sociales en Chiapas. Coordinó el libro *Violencia feminicida en Chiapas* (Cesmecha-Unicach, CDMCH, 2008). Coeditó con Dolores Palomo el libro *Chiapas, de la independencia a la revolución* (CIESAS, Cocytch, Miguel Ángel Porrúa, 2005). Junto con Teresa Ramos e Inés Castro coordinó la investigación participativa intitulada *Incidencia de la crisis en la situación, condición y participación de las mujeres marginales de Chiapas*, financiada por el Conacyt. Correo electrónico: <merceci@prodigy.net.mx>.

Mónica Gallegos Ramírez. Profesora e investigadora de la Universidad de Guadalajara. Integrante desde 2008 del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas. Entre sus trabajos se encuentran: “Utopía y valores: ángulos de análisis en la construcción de la subjetividad”, en Horacio Cerutti y Jussi Pakkasvirta (eds.), *Utopía en marcha* (Ediciones Abya-Yala, Instituto Renvall, Universidad de Helsinki, 2009). Correo electrónico: <monikg4@gmail.com>.

Rafael Sandoval Álvarez. Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y profesor de la Universidad de Guadalajara. Entre sus trabajos destacan los libros: *Nuevas formas de hacer política. Una subjetividad emergente* (Universidad de Guadalajara, 2006), *El zapatismo urbano en Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en el quehacer político* (INAH, 2009). Co-autor del libro: *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo* (Grietas Editores, 2013) y del artículo: “Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento” (Col. Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo, UNAM, 2012). Es miembro del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas. Correo electrónico: <rafaelsandoval57@yahoo.com>.

Rocío Salcido Serrano. Docente de historia y filosofía política de la Universidad de Guadalajara e integrante del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas. Destaca en su obra el libro en co-coordinación *Miradas divergentes sobre mujeres, género y familia: conceptos, imaginarios, presencias y hacer* (Universidad de Guadalajara, 2009) y los artículos “Sujetos y política: una mirada crítica desde la filosofía”, en *Por una democracia con significado* (Universidad de Guadalajara, 2008) y “La izquierda jalisciense en el tiempo reciente”, en *Jalisco en el mundo contemporáneo: aportaciones para una enciclopedia de la época* (Universidad de Guadalajara, Conecyt, 2011). Correo electrónico: <salcidoserrano@yahoo.com>.

Rodrigo Montoya Rojas. Nacido en Puquio, Ayacucho. Antropólogo peruano, profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con un doctorado en antropología (UNMSM) y otro en sociología (Université Paris III René Descartes, La Sorbonne). Ha consagrado gran parte de sus estudios al proceso de articulación del capitalismo con los pueblos indígenas en el mundo andino y a la relación de las culturas y el poder desde 1492. Ha estudiado las luchas por la tierra (1888-1980) y los movimientos actuales por el territorio, la cultura, la lengua y las identidades, así como por un Estado plurinacional y por el *allin kawsay* o *buen vivir*. Correo electrónico: <r.montoyarojas@gmail.com>.

Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas. Lo integran investigadores de diversas instituciones de educación superior, periodistas y miembros de varios movimientos sociales del estado de Jalisco, quienes, en un plano de total igualdad, abordan cuestiones teóricas, analizan a los movimientos propios y a otros que les son afines, discuten y llegan a conclusiones que sirven a la práctica de cada uno de los sujetos, colectivos e individuales, que forman parte de él. El seminario se propuso como un espacio-tiempo en el cual convergieran reflexiones y luchas a partir de trabajar y problematizar lo que implica pensar desde el sujeto y las necesidades de los colectivos. Correo electrónico: <rsylm@hotmail.com>.

Sylvia Marcos. Académica comprometida con los movimientos indígenas de las Américas. Profesora e investigadora universitaria. Impulsora de la revisión en el campo de la epistemología feminista, las religiones mesoamericanas y las mujeres en los movimientos indígenas, así como defensora de una hermenéutica, una teoría y una práctica antihegemónica feminista. Entre sus publicaciones se encuentran: *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda* (CIDECEI Las Casas/Unitierra-Chiapas, 2010), *Women and Indigenous Religions* (Praeger, 2010), *Indigenous Voices in the Sustainability Discourse* (LIT Verlag, 2010), *Religión y género* (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta, vol. III, 2004), *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions* (Brill, 2006). Correo electrónico: <smarcost@gmail.com>.

Walter D. Mignolo. Es catedrático William H. Wannamaker en el Programa de Literatura y en el Departamento de Estudios Románicos de la Universidad de Duke. Sus intereses profesionales abarcan desde la semiótica del discurso y la teoría literaria hasta la formación y la expansión de la civilización occidental a partir del siglo XVI, en particular el pensamiento

fronterizo, la decolonialidad y la opción decolonial. Es autor de: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization* (University of Michigan Press, 1995), *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton University Press, 2000), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Gedisa, 2006). Correo electrónico: <walter.mignolo@gmail.com>.

Xochitl Leyva Solano. Mujer, investigadora y activista a la vez que miembro de las redes neozapatistas y antisistémicas. Es también profesora-investigadora del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Sureste y miembro de la Universidad de la Tierra-Chiapas. Entre sus trabajos destacan el libro coeditado e intitulado *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, elaborado tanto con intelectuales de pueblos originarios de Abya Yala como con colegas comprometidos con esas luchas (CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, 2008), así como del libro *Sjalel Kibeltik. Sts'isjel ja Kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*, escrito en co-autoría con artistas mayas, comunicadores comunitarios y antropólogos de Chiapas (RACCACH, 2010). Correo electrónico: <xls1994@gmail.com>.

Prácticas otras de conocimiento(s).
Entre crisis, entre guerras
Tomo III

Se terminó de imprimir en el
Taller Editorial La Casa del Mago, en la
ciudad de Guadalajara, Jalisco, México,
el 15 de mayo de 2015.
El tiraje fue de 2 000 ejemplares.

“Esta obra colegiada tiene un encuentro luminoso con la liberación de los pueblos oprimidos. Su destino está trazado: va a convertirse en una obra de referencia y lo será cada vez más en la medida en que los años pasen. En resumen, es una obra de nuestro tiempo en lo que este tiene de tiempo emergente”.

Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, Portugal)

“El principio filosófico maya sustento de esta obra colegiada, el *Ich’el-ta-muk’* puede ser traducido al español como ‘apreciar la grandeza de cada ser’ y para efectos de estos tres tomos podríamos decir, de cada autor(a) que participa en ellos, de cada lucha (epistémica, ética, política, teórica, social, etc.) a la que él o ella alude o de la que se es parte”.

Xochitl Leyva Solano (Chiapas, México)

“Estoy convencido de que no hay una obra en las ciencias sociales de América Latina o anglosajonas de similar envergadura. Sus alcances teóricos y políticos son impresionantes, lo cual la convierte en un gran ejemplo tanto de la investigación social y cultural comprometida como de la imaginación utópica”.

Arturo Escobar (Colombia/Estados Unidos)

“Con la integración de otros saberes se propicia, en esta obra colegiada, la apertura a novedosas perspectivas, pues se leen, interpretan y entienden las realidades de una forma generadora y heurística... Todo esto no sucede sin tensiones ni contradicciones, las cuales también se examinan autocríticamente en estos tomos. Consideramos que es necesario continuar desarrollando, en futuros trabajos, el debate y la discusión que aquí hemos iniciado...”

Jorge Alonso, Rafael Sandoval, Rocío Salcido y Mónica Gallegos
(Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas)
(Guadalajara, Jalisco, México)



Taller editorial

La casa del mago



 CLACSO