



Depósito Legal:ME2018000135 / ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000004193370853

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur



Mérida, Venezuela. Nº 6. Enero-Junio 2023

Red de Antropologías del Sur

INSURGENTES



insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes
InSURGentes
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes



In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur

Publicación periódica semestral, electrónica, arbitrada
y de acceso abierto, de la Red de Antropologías del Sur

Director

Dr. Emanuel Emilio Valera (SOVENAF). Correo: emanueleva@gmail.com

Subdirectora

M.Sc. Julimar Mora (PUC-Rio). Correo: julimar.mora@gmail.com

Comité Editorial

Dra. María Ángela Petrizzo (UNATUR). Correo: mariangela.petrizzo@hotelescuela.org.ve

Dra. Issa Rodríguez (UNATUR). Correo: issalex31@gmail.com

Dr. Fidel Rodríguez Velásquez (PUC-Rio). Correo: fidelrodv@gmail.com

Dra. Carmen Mambel (UC). Correo: camarapeloeguama@gmail.com

M.Sc. Lucía Pellecer (USAC). Correo: lucypellecer@gmail.com

M.Sc. Annel Mejías Guiza (ULA). Correo: annelmejias.ula@gmail.com

M.Sc. Domingo Briceño (REdAS). Correo: domingomov@gmail.com

Comité de Asesores/as

Dr. Francisco Hernández (UNELLEZ, Venezuela)

Dra. Laura Zapata (Universidad Nacional de José C. Paz-UNPAZ / Centro de Antropología
Social-CAS, del Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES, Argentina)

Dr. Alejandro Haber (UBA, Argentina)

Dr. Cristóbal Gnecco Valencia (UniCauca, Colombia)

Dr. Amado Moreno Pérez (ULA, Venezuela)

Dra. Xochitl Leiva Solano (Colegio de Michoacán, CIESAS-Sureste, México)

Dr. Bernardo Javier Tobar Quitiaquez (UniCauca, Colombia)

Dra. Luz Stella Rodríguez Cáceres (IFCS – UFRJ, Brasil)

Dr. Danilo Assis Climaco (PUCP, Brasil-Perú)

Dra. Andrea Lisset Pérez (Universidad de Antioquia, Colombia)

Dra. María Elvira Díaz Benítez (Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil)

Dr. Mariano Ramos (Universidad Nacional de Luján, Argentina)

Dra. Dinorah Castro de Guerra (UCV/IVIC, Venezuela)

Dr. Jacinto Pineda (Instituto Anatomopatológico de la UCV/SOVENAF, Venezuela)

Dr. Manuel Díaz (UNELLEZ, Venezuela)

Dra. Rosa E. Acevedo Marín (Universidad de Belem do Pará, Brasil)

Dra. Carmen Teresa García (ULA, Venezuela)

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur asegura que los editores, autores y árbitros cumplen con las normas éticas internacionales durante el proceso de arbitraje y publicación. Del mismo modo aplica los principios establecidos por el Comité de Ética en Publicaciones Científicas (COPE).

Igualmente todos los trabajos están sometidos a un proceso de arbitraje y de verificación por plagio.

Depósito Legal: ME2018000135 / ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000004193370853

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur

Mérida, Venezuela. Nº 6 . Enero-Junio 2023



Red de Antropologías del Sur - Grupo de Investigación en
Socioantropologías del Sur (GISS), Universidad de Los Andes (ULA)

Comité de Arbitraje

Dra. María Angela Petrizzo (UNETUR,
Núcleo Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos, Venezuela)
M.Sc. Anderson Jaimes (Museo del Táchira, Venezuela)
M.Sc. Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Venezuela)
M.Sc. Nelson Montiel (UNELLEZ, Venezuela)
M.Sc. Yarisma Unda (UNELLEZ, Venezuela)
M.Sc. Camilo Morón (UNEFM, Venezuela)
M.Sc. Domingo Briceño (Documentalista audiovisual, Venezuela)
M.Sc. Jeniffer Gutierrez Seijas (UC, Venezuela)
M.Sc. MariCarmen Pérez (ULA, Venezuela)
Lcdo. Carlos Camacho (UNESUR/ ULA, Venezuela)
Lcda. Cristina Fustec-Briceño (Investigadora independiente, Francia)

DEPÓSITOS DE LEY:

Depósito Legal: ME2018000135 / ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000004193370853

PORTADA:

Domingo A. Briceño. Funerales de Hugo Chávez. Los Próceres, Caracas. Marzo del 2013.

Traducción al portugués: Máquina Crísica-Grupo de Estudio en Antropología Crítica (GEAC).

Traducción al francés: Cristina Briceño, Emanuel Valera

Traducción al inglés: Janise Hurtig, Fidel Rodríguez

Contacto institucional:

Dirección institucional: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes (ULA).

Contactos: Teléfonos: +58-416-671.67.16 / +58-426-557.77.94.

Correo electrónico: revistared.insurgentes@gmail.com

Sitio web de In-SUR-Gentes: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/insurgentes>

Redes sociales de la Red de Antropologías del Sur:

Twitter: AntropoDelSur

Página de Facebook: Red de Antropologías del Sur o @AntropologiasDelSur

Patrocinio de la revista:

Red de Antropologías del Sur

Grupo de Investigación sobre Socioantropologías del Sur (GISS)-ULA

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur posee acreditación del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes. Universidad de Los Andes (CDCHTA-ULA).



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Por lo que el envío, procesamiento y publicación de artículos en la revista es totalmente gratuito.



Contenido



Dossier “Antropologías del sur o antropologías propias: Praxis concretas y reflexiones sobre antropologías in-disciplinadas”	11
Hacia una antropología para la re-existencia: Algunos momentos epistemológicos ROMERO FLORES, JAVIER REYNALDO	13
“O direito de viver em paz”: em defesa da antropologia com as cidades atuais FEIJÓ, CRISTIANE TAVARES Y LIMA, DANIEL VAZ	55
Diversidad Sexual y de Género, Estado Nacional y Antropología Indisciplinada GONTIJO, FABIANO	93

Crítica a la razón etnográfica. Los bordes de la Antropología. Reflexividad y lateralidades	125
BASINI, JOSÉ	
Antropología comprometida y sensible: Viviendo una investigación de la alimentación del Pueblo Xukuru	145
BRUGNAGO, FABRÍCIO	
Desafío disciplinar o invisibilidad de aportes específicos: la Antropología y el abordaje de los conflictos contemporáneos	169
CÁMPORA, EDITH	
Normas para la presentación de artículos y documentos	191
Criterios de evaluación	199





InSURGentes



InSurGentes

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur tiene como objetivo construir colectivamente un espacio de divulgación académico-político de las ciencias sociales del Sur y en particular de las antropologías del Sur. Es un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico desde el sur (geográfico, epistemológico y político) y para el debate sobre la descolonización epistemológica surgido en el seno de las ciencias sociales del Sur, bajo una mirada pluri-inter y transdisciplinaria en la medida en que hoy la complejidad se hace presente en el estudio del ser humano latinoamericano y caribeño. Buscamos una ventana para la divulgación de las Ciencias Sociales, especialmente las antropologías (así en plural), de los países considerados subalternizados en el sistema-mundo. Nuestra revista se convierte en un espacio en el que se expresen los/as investigadores/as de todas las tendencias teóricas-metodológicas y éticas, sobre temas determinados y de interés para el sur y los sures.

FOTO PÁG. 2: Domingo A. Briceño. San Benito de Palermo en el monumento de la Columna de Niquitao. Niquitao-Trujillo. 2 de julio de 2013.

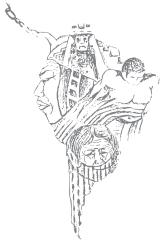
FORO PÁG. 7: Domingo A. Briceño. La columna de Niquitao. 200 años de la Batalla de Niquitao.

FORO PÁG. 9: Domingo A. Briceño. Montaña piramidal en La Asomada. Páramos de Mucuchies. Mérida.

FORO PÁG. 11: Domingo A. Briceño. Trabuqueros de San Benito en Niquitao. Julio de 2013.



DOSSIER “ANTROPOLOGÍAS DEL SUR O ANTROPOLOGÍAS PROPIAS: PRAXIS CONCRETAS Y REFLEXIONES SOBRE ANTROPOLOGÍAS IN-DISCIPLINADAS”



Durante el VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). “Desafíos emergentes: antropologías desde América Latina y el Caribe”, realizado en modalidad virtual del 23 al 28 de noviembre del 2020, se presentó el Simposio: “Antropologías del sur o antropologías propias: Praxis concretas y reflexiones sobre antropologías in-disciplinadas”, en el Eje Geopolíticas del Conocimiento y Antropologías del Sur, espacio organizado por la Red de Antropologías del Sur (RedAS) como asociación miembro de la ALA.

Este simposio lo coordinaron Annel Mejías Guiza (RedAS/Universidad de Los Andes-ULA, Venezuela) y Carmen Teresa García (RedAS/ULA, Venezuela), con la participación como comentaristas de Rosa Iraima Sulbarán (RedAS/UNEARTE, Venezuela), Franklin Plessman de Carvalho (NEA Nova Cartografía Social – UFRB, Brasil) y Marianela Stagnaro (Instituto de Culturas Aborígenes, Argentina).

Si bien ha habido un interés en conocer, sistematizar, evaluar las propuestas y reconocer los aportes de las antropologías latinoamericanas y caribeñas a la disciplina, preocupaciones comunes en comunidades antropológicas de la región, en el simposio nos enfocamos en saber cómo lo hacemos, para qué y por qué, ya que son preguntas que gravitan en congresos nacionales y regionales, en publicaciones, debates y diálogos entre pares académicos.

Con este espacio se buscó sistematizar propuestas concretas y reflexiones de antropologías del sur o antropologías propias con un eje transversal: las experiencias in-disciplinadas, con el fin de intentar describir algunas de sus planteamientos teórico-prácticas en países de América Latina y del Caribe. El fin de este simposio se centró en caracterizarnos, identificar-nos e integrarnos, además de posicionarnos y hacer propuestas frente al sistema-mundo académico y sus mecanismos de circulación y control.

Estas fueron algunas preguntas que nos planteamos: ¿Somos antropologías periféricas con “estilos periféricos” (como lo plantea Roberto Cardoso de Oliveira)? ¿Somos antropólogos/as co-ciudadanos/as nacio-céntricos/as (según Myriam Jimeno)? ¿Somos antropologías del sur (de acuerdo con Esteban Krotz y Jacqueline Clarac)? ¿Somos antropologías disidentes o disruptivas (según Andrea Pérez y Eduardo Restrepo)? ¿Somos todo esto o somos más diversos que estas propuestas en las antropologías propias de nuestra región?

Se presentaron trece (13) ponencias de seis países: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, México y Venezuela. En este dossier publicamos las ponencias convertidas en artículos de Javier Romero (de Bolivia), Cristiane Tavares Feijó y Daniel Vaz Lima (Brasil), Fabiano Gontijo (Brasil), José Basini (Brasil), Fabricio Brugnano (Brasil) y Edith Campora (Argentina). Esperamos que los debates de ese espacio se vean reflejados en este dossier.





HACIA UNA ANTROPOLOGÍA PARA LA RE-EXISTENCIA: ALGUNOS MOMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

ROMERO FLORES, JAVIER REYNALDO

Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia
warikato@gmail.com

Fecha de recepción: 22-07-2021 / Fecha de aceptación: 19-01-2022

Resumen

En el presente ensayo hemos expuesto cuatro momentos de reflexión epistemológica, producto de circunstancias particulares de relacionamiento desde la antropología con la realidad en la Bolivia de fines del siglo XX y principios del siglo XXI. En el primer momento, pensamos, cómo desde la antropología se instrumentaliza al “otro”, como objeto de investigación en el contexto del paradigma de la conciencia. En el segundo, la forma de construir conocimiento de la antropología y la legitimación de una forma de vida moderna y deslegitimar las otras formas de vida no-modernas. En el tercer momento, hemos reflexionado sobre las circunstancias de la disputa de las representaciones y prácticas culturales del sistema cultural de la Modernidad, con otros siste-



mas culturales y, en el cuarto momento, nuestro pensamiento ha servido para pensar las posibilidades para una descolonización de la antropología.

PALABRAS CLAVE: Antropología; Etnografía; Colonialidad del saber; Descolonización; Re-existencia; Bolivia

ANTHROPOLOGY FOR RE-EXISTENCE: SOME EPISTEMOLOGICAL MOMENTS

Abstract

In this essay, we have presented four moments of epistemological reflection, resulting from particular circumstances of relationship between anthropology and reality in Bolivia at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century. In the first moment, we reflect on how anthropology instrumentalizes the "other" as an object of research in the context of the consciousness paradigm. In the second moment, we discuss the way anthropology constructs knowledge and legitimizes a modern way of life, delegitimizing other non-modern ways of life. In the third moment, we reflect on the circumstances of the dispute over representations and cultural practices of the cultural system of Modernity with other cultural systems, and in the fourth moment, our thinking has been used to consider the possibilities of decolonization of anthropology.

KEY WORDS: Anthropology; Ethnography; Coloniality of knowledge; Decolonization; Re-existence; Bolivia.

ANTROPOLOGIA PARA A RE-EXISTÊNCIA: ALGUNS MOMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

Resumo

Neste ensaio, apresentamos quatro momentos de reflexão epistemológica, resultantes de circunstâncias particulares de relacionamento entre antropologia e realidade na Bolívia



do final do século XX e início do século XXI. No primeiro momento, pensamos em como a antropologia instrumentaliza o "outro" como objeto de pesquisa no contexto do paradigma da consciência. No segundo momento, discutimos a forma como a antropologia constrói conhecimento e legitima um modo de vida moderno, deslegitimando outras formas de vida não modernas. No terceiro momento, refletimos sobre as circunstâncias da disputa das representações e práticas culturais do sistema cultural da Modernidade com outros sistemas culturais e, no quarto momento, nosso pensamento tem sido utilizado para considerar as possibilidades de descolonização da antropologia.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; Etnografia; Colonialidade do saber; Descolonização; Reexistência; Bolívia.

ANTHROPOLOGIE POUR LA RE-EXISTENCE : QUELQUES MOMENTS ÉPISTÉMOLOGIQUES

Résumé

Dans cet essai, nous avons présenté quatre moments de réflexion épistémologique résultant de circonstances particulières de relation entre l'anthropologie et la réalité en Bolivie à la fin du XXe siècle et au début du XXIe siècle. Dans le premier moment, nous réfléchissons à la manière dont l'anthropologie instrumentalise l'autre en tant qu'objet de recherche dans le contexte du paradigme de la conscience. Dans le second moment, nous discutons de la manière dont l'anthropologie construit la connaissance et légitime un mode de vie moderne, délégitimant d'autres modes de vie non modernes. Dans le troisième moment, nous réfléchissons aux circonstances de la dispute des représentations et des pratiques culturelles du système culturel de la Modernité avec d'autres systèmes culturels, et dans le quatrième moment, notre pensée a été utilisée pour envisager les possibilités de décolonisation de l'anthropologie..

MOTS-CLÉS: Anthropologie; Ethnographie; Colonialité du savoir; Décolonisation; Ré-existence; Bolivie.



INTRODUCCIÓN

Pensar una antropología que responda a los problemas de nuestro tiempo es la tarea en la que estamos inmersos desde hace algunos años. Esta tarea tiene como uno de sus problemas importantes la colonización del saber, que debería ser revertida desde de un proceso de descolonización. Desde esta tensión, pensamos que la dimensión de la re-existencia humana, posterior a la existencia de las poblaciones colonizadas, es algo que no tiene que ser descuidado, por ello nos ocupamos en pensar una antropología para la re-existencia, que surja también a partir de las dinámicas de descolonización.



Actualmente en Bolivia, este tema, la descolonización, ha sido objeto de una serie de discusiones especulativas, en las que ha estado ausente la producción intelectual¹. En el ámbito internacional, recién pasada la primera década de este siglo, desde la antropología, se ha hecho referencia a la dimensión colonial y a la necesidad de revertir este proceso, mencionado que:

Si todos estamos más o menos de acuerdo en decir que la antropología, a pesar de que el colonialismo constituye uno de sus *a priori* históricos, hoy parece estar, en vías de cerrar su ciclo karmico, entonces es preciso aceptar que es hora de radicalizar el proceso de reconstitución de la disciplina llevándolo hasta su fin. La antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento. (Viveiros de castro 2010, 14)

1 Excepcionalmente se han publicado algunos materiales de circulación aislada, que no han incidido en el debate académico. Ver: Yapu (2006); Lara (2008), Saavedra (2009) y Spedding (2011).

Para nosotros, desde Bolivia, saber que alguna de las corrientes de la antropología actual esté pensando la descolonización de ese modo, nos parece relevante. En nuestra historia personal, la tensión entre colonización y descolonización se hizo evidente en la década de los ochenta y se manifestó con mucho más intensidad en la dinámica festiva. Pero, recién en el inicio del siglo XXI pudimos exponer nuestros primeros argumentos, para abrir posibilidades de descolonización de lo festivo (Romero 2002), desde nuestro propio lugar de enunciación.

Para nosotros, el problema de la colonialidad del saber tiene que ver con la modificación de nuestros sistemas de representación de la realidad, que han sido completamente alterados por el proceso colonial. Entonces, pensamos que el proceso de descolonización será posible a partir de un proceso de recomposición de aquellos sistemas de representación. Sin embargo, esta recomposición debería tener algún referente que pueda transformar el sentido de dominación contenido en el proceso colonial y proporcionar un sentido de liberación que debería estar contenido en el proceso de descolonización.

Entonces, al estar inmersos en la dinámica festiva y su complejidad, pudimos detectar diferentes dimensiones del proceso de dominación colonial, siendo dos de estas las que necesitábamos abordar para comprender de manera distinta aquella dinámica. La colonialidad del poder era una de ellas y la otra fue la colonialidad del saber, esta última pensada en su relación con la antropología. En este ensayo nos estamos centrando en la colonialidad del saber, que surge como posibilidad de respuesta hacia las discusiones sobre la descolonización, desarrolladas en el campo político en Bolivia. Para el tema que nos ocupa, rescatamos la “propuesta de descolonización en un ámbito específico (la historia)” (Spedding 2011, 113), que utiliza la categoría Horizonte, desde la arqueología y propone un esquema de cinco horizontes para repensar



la historia que es una posibilidad importante para abordar el problema de la colonialidad del saber.

Nuestro itinerario para la descolonización de lo festivo (Romero 2017) es distinto al propuesto por Spedding (2011). Si bien utilizamos la categoría Horizonte, esta no la hemos asumido desde la arqueología. En nuestro trabajo hacemos referencia al Horizonte histórico político producido en la relación entre sujeto político y proyecto político, desde su dimensión epistemológica.

El presente ensayo contiene el desarrollo argumentativo de cuatro momentos en el proceso, todavía inicial, orientado hacia la construcción de una *antropología para la re-existencia*. Como ya dijimos, nos ubicamos en la dimensión epistemológica y, partiendo de preguntarnos cómo pensábamos la antropología desde la reflexión y las teorías modernas y posmodernas, estamos transitando a preguntarnos cómo deberíamos pensar una antropología que sirva para resolver los problemas antropológicos en la Bolivia Plurinacional del siglo XXI, más allá de la Modernidad eurocéntrica y colonial.

Desde hace algunos años, estamos intentando dar forma a una manera de hacer antropología, desplegada desde nuestras propias dificultades, pero también desde los retos que nuestro contexto nos pone en el camino. Las primeras, las dificultades, tienen que ver con las teorías y las metodologías aprendidas en nuestra formación universitaria, moderna, pero también más allá de ella y los segundos, los retos, están directamente relacionados con la necesidad de respuestas a problemas de interculturalidad y convivencia más allá de la Modernidad. Esto, como necesidad, en un momento político en el que las posibilidades de superación de dinámicas complejas de racismo, discriminación y violencia, contenidas en las prácticas y representaciones de la población de las ciudades bolivianas y también en los países vecinos, son urgentes.



A esta forma de hacer antropología, como posibilidad *distinta*², la estamos denominando: *antropología para la re-existencia*. Se trata de un modo de ser parte de la realidad, desde nuestra práctica antropológica, pero también desde nuestra práctica festiva. Esta última fue la que hizo posible la comprensión de los sentidos políticos, más allá de los datos de campo, aquellos que aparecían y aparecen corporalizados en los sujetos festivos. Esto se dio en nuestro “trabajo etnográfico”, mientras se materializaba un giro epistemológico, del que nuestra corporalidad era parte. Fue en ese contexto que nos fuimos encontrando con personas portadoras de un horizonte de sentido político³ y no, como en otras circunstancias, con informantes pensados como recipientes de datos.

Este, entre muchos, fue un momento en el que percibimos una realidad *distinta* de la que estábamos acostumbrados. Aquí es importante aclarar que no fue la realidad la que cambió, lo que se fue modificando era nuestra propia forma de comprender aquella realidad. Es decir, aquel proceso se dio porque nuestras representaciones de la realidad se fueron transformando, o sea, em-



- 2 El sentido de *distinción* tiene que ver con el giro transontológico que estamos realizando desde la Filosofía de la Liberación de Dussel (2008). Distinguimos diferencia como un proceso que se realiza al interior de la Totalidad moderna colonial eurocéntrica, donde lo diferente es obligado a tomar el lugar inferiorizado, de distinción que se da fuera de aquella Totalidad, en la exterioridad, donde lo distinto deja de situarse como inferior. Dussel menciona: “En mi filosofía de la liberación, hemos distinguido entre ‘diferente’ interno a la Totalidad y ‘distinto’ con real alteridad...” (Dussel 2008, 41).
- 3 Esto significó un giro ético político en la manera de encarar la investigación antropológica. De una actitud en la que nuestra prioridad era el recojo de datos para resolver problemas intelectuales, transitamos a otro, en el que nuestra prioridad se transformó en función del horizonte de sentido encontrado en las corporalidades de los sujetos políticos. Este proceso se hizo evidente durante el trabajo de campo de nuestra investigación doctoral (Romero 2015).

pezamos a comprender la realidad de otro modo, nuestro modo de pensar se estaba modificando. Así, nos fuimos dando cuenta que estábamos iniciando un tránsito poco común, pero, al mismo tiempo muy necesario, en el que la dimensión epistemológica sería central.

El presente ensayo es un intento de mostrar nuestro giro epistemológico, a manera de itinerario, pensando en la posibilidad de construcción de una *antropología para la re-existencia*, que hasta el momento es una hipótesis de trabajo. Los contenidos desarrollados tienen como antecedente una idea equivocada de “resistencia de los pueblos” al proceso colonial, difundida y generalizada durante las últimas décadas del siglo XX. Esta idea, queremos trascenderla desde las prácticas de re-existencia de aquellos pueblos, invisibilizados todavía por el sistema de representaciones y prácticas de la Modernidad.

Además, la construcción de esta nueva antropología tiene un antecedente en nuestra propia corporalidad, que se remonta a la década de los ochenta del siglo XX, en el espacio festivo de Oruro⁴, Bolivia, tiempo en el que empezamos a *pensar, sentir y creer*⁵, desde la vida en los ayllus, en la posibilidad de descolonización de aquel espacio festivo. Esta forma de producción y reproducción de la vida, marginada y posteriormente asentada en los bordes de las ciudades



-
- 4 Desde un ámbito de significación denominado “carnaval de Oruro”, utilizado para referirse al proceso festivo más relevante en la ciudad de Oruro durante el siglo XX, hemos transitado hacia una nueva denominación todavía transitoria, partiendo de su espacialidad como “espacio festivo de Oruro”, porque aquel proceso y su dinámica tenían muy poca relación con la historia y la referencia semántica del Carnaval. Posteriormente el concepto *dinámica festiva* fue desarrollado para delimitar aquel proceso festivo.
 - 5 Desde la cosmovisión de la Modernidad se privilegia el pensar, desde la cosmovisión de la reproducción de la vida se asumen al pensar, sentir y creer, como acciones interconectadas en el relacionamiento con la realidad. Pienso, siento y creo en el mundo.

andinas, conectada con prácticas culturales de áreas rurales, fue la que alimentó posibilidades *distintas* de un mundo no-moderno.

Con estos antecedentes exponemos los siguientes cuatro subtítulos que ayudan a entender este proceso, desarrollado desde la interpelación de distintos acontecimientos, que nos estaban obligando a pensar la realidad, sus problemas y las posibilidades de comprenderlos desde la ciencia social, pero sobre todo desde la antropología. Si bien, los momentos en los que la reflexión epistemológica se ha activado son muchos más, aquí solo exponemos cuatro de ellos.

En el primer subtítulo problematizamos la etnografía y el modo en el que ha construido la idea del “otro” desde la dominación colonial, mostrando la imposibilidad de transitar el límite impuesto por la mentalidad colonial. El segundo subtítulo reflexiona el modo en el que se ha construido el conocimiento en la ciencia social y también desde la antropología, dando lugar a un conocimiento hegemónico que ha dirigido la colonización del saber en el planeta. Esta última, desde una disputa desigual, ha privilegiado los patrones de comportamiento, las prácticas y representaciones de los sistemas culturales desarrollados en Europa y ha destruido las de otros sistemas culturales. Este proceso, como culturas en disputa es expuesto en el tercer subtítulo. Finalmente, la posibilidad de una descolonización de la antropología es argumentada en el cuarto subtítulo.



PRIMER MOMENTO: EL “OTRO” EN LA ETNOGRAFÍA

Entre los siglos XVII y XVIII, en un escenario en el que la ciencia había logrado desplazar a la filosofía, parte de las humanidades, como referencia de

conocimiento “verdadero”, surgió la naciente antropología, que se consolidó a fines del siglo XIX, tiempo en el que sus cultores estaban atentos a su reconocimiento como científicos. En ese contexto, y apenas iniciado el siglo XX, la etnografía, entendida de manera general como “observación participante”, se consolidó como su método y contribuyó con aquel reconocimiento.

Actualmente, es difícil imaginar una antropología cultural que no recurra a la etnografía para el recojo de información. Es más, varias disciplinas de las ciencias sociales y más allá, utilizan y adaptan la etnografía, desde y hacia sus propias necesidades. Si bien, inicialmente, estaba dirigida hacia poblaciones lejanas de Estados Unidos y Europa, para estudiar los, denominados “estadios inferiores” de la humanidad, posteriormente esta idea se fue transformando.



... la etnografía se fue configurando como una estrategia de investigación en sociedades con una mayor uniformidad cultural y una menor diferenciación social de la que normalmente encontramos en los grandes y modernos países industriales. En estos asentamientos no industriales, los etnógrafos tenían que enfrentarse a un menor número de formas de enculturación para comprender la vida social (Kottak 1999, 5).

Entonces, podemos decir que la etnografía ha logrado moverse por diferentes espacios y, en cada uno ha sido reinventada desde nuevas posibilidades, por ejemplo, “la etnografía es entendida como vivencia personal” (Nogues 2015, 11). Pero también, imaginamos por las características de participación del investigador en la vida cotidiana de otras personas, algunas concepciones de la etnografía mencionan la posibilidad de realización de investigaciones encubiertas, se dice que “el etnógrafo participa, abiertamente o de manera encubierta, en la vida diaria de las personas durante un período de tiempo, obser-

vando qué sucede, escuchando qué se dice, haciendo preguntas” (Hammersley y Atkinson 1994, 15) al mejor modo de un espía encubierto. En general, la visión actual de la etnografía coincide en que esta se ha venido transformando con el paso del tiempo.

Se puede afirmar, incluso, que hoy las denominadas “minorías étnicas” han dejado de ser el centro de la imaginación antropológica como lo fueron durante muchas décadas [...] lo que busca un estudio etnográfico es describir contextualmente las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular (Restrepo 2016. 16).

Podríamos seguir mostrando el amplio espectro de concepciones de los estudios etnográficos, que varían desde un extremo, entendiéndola como vivencia personal, hacia otro, asumida como investigaciones que pueden considerarse espionaje encubierto. Sin embargo, con todo lo expresado hasta ahora, nos parece suficiente para asumir que, aquel postulado asimilado en nuestra formación universitaria, que mencionaba a la etnografía como el “estudio del otro”, es decir, de poblaciones alejadas y distantes del mundo occidental europeo, se ha venido modificando en el tiempo y, actualmente, es una óptima herramienta para la investigación de “relaciones complejas” en cualquier contexto social.

Sin embargo, precisamente, cuando empezábamos a asumir a esta etnografía como si hubiera superado su horizonte colonial, se hizo evidente un límite y comenzamos a darnos cuenta de ciertas contradicciones encubiertas, bajo el velo de la Modernidad. Este límite era precisamente la etnografía, que junto a la antropología, no permitían que podamos rebasar el continuum colonial instalado con el surgimiento de la ciencia moderna y, desde la etnografía lo seguíamos reproduciendo.



Decimos esto, pensando la posibilidad de una antropología desde Bolivia, un país en el que las poblaciones, a las que Restrepo se refiere como “minorías étnicas”, son mayoría y estas nunca han dejado de ser el centro de una antropología que produce sus propias investigaciones desde los centros académicos de los países del norte. Lo anterior está presente en Bolivia a pesar de la existencia actual de tres programas de antropología, en tres universidades del sistema universitario nacional⁶, las mismas que no han podido consolidar un corpus académico teórico que pueda mostrar sus propias particularidades y su propia personalidad en la construcción de conocimiento en el contexto latinoamericano y que tampoco tienen los recursos para financiar investigaciones desde criterios locales.

Por otra parte, algo que para nosotros es central en el trabajo etnográfico es quién o quiénes y desde dónde se definen aquellas “personas concretas” y ese “algo en particular”, a las que Restrepo (2016) se refiere, que debe ser investigado por la etnografía. Pensamos que existen dos posibilidades de respuesta, la primera plantea al etnógrafo, quien como sujeto investigador, dotado de sensibilidades, habilidades y limitaciones propias, que seguramente han sido adquiridas en su proceso de constitutividad, primero como persona y luego como investigador, decide a quiénes, cuándo y dónde investigar.

Esto significa que el principal medio de aprehensión, comprensión y comunicación que media la etnografía es el etnógrafo y sus sensibilidades, habilidades y

6 En Bolivia, en el sistema de universidades públicas, en el año 1984 se creó el primer programa de antropología y arqueología en la Universidad mayor de San Andrés de La Paz, en 1985 fue iniciado el segundo programa de antropología en la Universidad Técnica de Oruro, en la misma ciudad y, en el año 2013, en la ciudad de Cochabamba, comenzaron las actividades del tercer programa en antropología, en la Universidad Mayor de San Simón, que todavía no ha generado profesionales graduados.



limitaciones. Al tiempo, él mismo va transformándose como sujeto con el ejercicio de la etnografía: gana en sensibilidad, desnaturaliza concepciones culturales, logra aperturas mentales o, simplemente, puede volverse más sensible y tolerante a las múltiples diferencias que lo confrontan en campo (Restrepo 2016, 11-12).

Mientras que, la segunda posibilidad de respuesta se orienta a las entidades financieras que proporcionan fondos para la investigación, las que responden a grandes consorcios financieros que fijan temáticas generales en función de procesos de desarrollo globales que interesan sobre todo a los grandes capitales globales. En estos casos las investigaciones etnográficas tienen que ver con el modo en el que las comunidades investigadas tienen que adecuarse a aquellos proyectos, planes y plazos establecidos por instancias externas⁷.

Por otra parte, aunque la idea de diálogo ha llegado a la antropología, el sentido colonial en esta forma de desarrollar la etnografía, desde la supuesta idea de diálogo y pensando en la superación de las relaciones *sujeto-objeto*⁸, por lo menos en Bolivia, no ha sido superado. En este país los investigadores, en el campo de la antropología, que en mayor número son extranjeros, llegan y viven con fondos de sus universidades y se quedan de tres a cinco años para realizar sus investigaciones doctorales, con las que podrán ser parte de los espacios académicos en sus países de origen. En este contexto, los etnógrafos, como sujetos modernos, europeos o estadounidenses, están concentrados en



7 En Bolivia no se ha dado un proceso de institucionalización de la ciencia, no existe una instancia formal que regule los procesos de investigación, en ninguno de los campos científicos y tampoco el financiamiento de estos procesos.

8 Las relaciones *sujeto-objeto* en la antropología y sus consecuencias han sido desarrolladas en el siguiente subtítulo.

sus logros académicos y el posterior estatus y reconocimiento social (por decir lo menos) en sus países.

Hay que destacar que la mayoría de las investigaciones realizadas por extranjeros aparecen en el contexto del “trabajo de campo”, obligatorio para producir la tesis de doctorado y acceder luego a un empleo académico en el Norte. Esto implica, por un lado, que el (la) investigador/a tiene libertad relativa en escoger su tema o sitio de estudio; por el otro, implica que sus intereses, tópicos, modelos teóricos y hasta su estilo de redacción, se dirigen a la moda académica del Norte, buscando satisfacer a los que eventualmente les han de calificar para conseguir “pega” (Spedding 1997, 54).



Para el caso de antropólogos bolivianos con formación en nuestro país, existen escasas becas con fondos mínimos, para un semestre. Los fondos provienen del Gobierno (Becas IDH) y, en algunos casos, de ONGs. Sin embargo, como ya mencionamos, estas investigaciones responden a programas de investigación diseñados fuera de las comunidades investigadas y, en la mayoría de los casos, fuera del país. Por esta razón, más allá de la retórica de relaciones *sujeto-sujeto*⁹ en la etnografía, las poblaciones que son tomadas para las investigaciones no participan en las decisiones de los temas de investigación, las metodologías y mucho menos en las categorías, concepto y teorías con las que se abordan las investigaciones, en todo caso responden más a las “modas” intelectuales del momento.

Lo anterior, sintetiza de manera clara el contexto en el que se están moviendo los antropólogos, en Bolivia y creemos también en otros países. Además, esto nos sirve para poner en evidencia los sistemas de representaciones

9 Este tema lo desarrollamos en el siguiente subtítulo.

del que son parte los proyectos de la ciencia de la modernidad eurocéntrica. Podemos decir que, a pesar de las transformaciones epistemológicas que se hayan producido al interior de la ciencia social y de la antropología, la subjetividad de los investigadores en ciencias sociales y con estos los etnógrafos, siguen reproduciendo el proyecto político de la Modernidad colonial eurocéntrica.

En base a lo argumentado hasta ahora haremos referencia a la etnografía. Pensamos que esta, a pesar de aparentar que tiene una difusión en poblaciones diversas y de reproducir la retórica de las relaciones sujeto-sujeto, argumentada sobre la idea del “otro”; no ha superado aquel límite de la etnografía que reproduce el continuum colonial, mencionado en líneas anteriores.

Una de las razones para que aquel límite no haya sido superado tiene que ver con la consecuencia histórica del proceso colonial, desarrollado entre los siglos XVI – XVIII y retomado en el tiempo de las repúblicas del siglo XIX y principios del XX, como parte del colonialismo interno, cuando también se da el surgimiento de la antropología académica. En este proceso, los pueblos no-occidentales, quienes primero fueron víctimas de un sistemático epistemicidio, posteriormente, como subjetividad dominada, fueron constituidos el “otro” de la antropología.

Entonces, la consecuencia de aquella construcción y constitución de la colonialidad, fue una subjetividad orientada desde la colonialidad hacia la inferiorización, la racialización, la enajenación y la discriminación. Este proceso, constitutivo de la subjetividad de las poblaciones europeas y no-europeas, orientada a la dominación, que sirvió para instrumentalizar a los pueblos no-europeos como “el otro” de la antropología de los siglos XIX y XX, como objetos de investigación, en el contexto del paradigma de la conciencia, desde la subjetividad dominante, ha impedido hasta nuestros días que la etnografía pueda transitar aquel límite de la reproducción del continuum colonial.



SEGUNDO MOMENTO: CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO Y ANTROPOLOGÍA

Un segundo momento se puso en evidencia desde nuestra necesidad de pensar la relación entre la antropología y la construcción de conocimiento desde la idea de ciencia universal¹⁰. Este proceso, sobre todo en relación al método de la ciencia, fue desarrollado a partir de los avances de la filosofía, específicamente con el despliegue de la denominada filosofía de la consciencia y con el “poder regulativo de un *sujeto trascendental de la conciencia*” (Apel 2013,18), que produjo el paradigma de la consciencia y sirvió como referencia para la construcción de conocimiento, como ciencia universal. Aquel paradigma, además, fue también base del positivismo del siglo XIX. De este modo, la antropología, como parte de la ciencia social, había sido concebida para la producción de generalizaciones, o leyes generales, en el contexto de la ciencia universal.

Para el cambio de siglo, del XIX al XX, se produjo una primera modificación del horizonte de la antropología y con esto se transformaron sus propias prácticas y, como vimos en el anterior subtítulo, se consolidó su método: la etnografía. Inicialmente, en el siglo XIX, “El origen de las especies” de Darwin (1921 [1859]) y su tesis sobre la evolución de las especies marcaron e influyeron en el campo de la investigación. En este contexto, la antropología no fue la excepción. Esta se ocupó de comprender el proceso de evolución de la cultura de la humanidad.

10 La disputa entre ciencia y filosofía por la construcción de conocimiento y la posterior “victoria” de la primera no ha eliminado del todo a la segunda. Si es verdad que los resultados de investigación, relacionados con la analítica de los datos ha cobrado importancia y es la ciencia la que asume como suyos aquellos resultados, pero las cuestiones de método, sus modificaciones y la epistemología contenida nunca han dejado de ser parte del trabajo filosófico y de los filósofos.



Ya en el siglo XX, la antropología evolucionista, desarrollada por los denominados “antropólogos de escritorio”, fue reemplazada por nuevas formas de hacer antropología. El trabajo de campo y el etnógrafo dejaron de lado los problemas de evolución de la cultura y empezaron a ocuparse de la comprensión holística de la cultura y los procesos de sociedades particulares.

Surgiría entonces una nueva forma de encarar la investigación en terreno, en la que el trabajo etnográfico respaldaría a la nueva antropología del siglo XX. Esta, décadas más tarde sería denominada “realismo etnográfico”¹¹ y se desarrollaría hasta los años sesenta del siglo XX, (Marcus y Fischer 2000). Esta antropología, fue producida y fundamentada desde el “Paradigma de la Conciencia”¹², que postula las relaciones con la realidad en términos de *sujeto-objeto*. Se trata de una forma de pensar la realidad y de hacer antropología que, desde nuestra perspectiva, impide comprender lo humano como humano y no involucra el movimiento de los procesos en la realidad. Como mencionamos en el anterior subtítulo, estos elementos denotan el principal límite que, incluso en el siglo XXI¹³, no ha sido superado por la etnografía contemporánea.



- 11 Nos parece importante esta denominación porque diferencia la denominada “antropología clásica”, en dos momentos: Un primer momento, evolucionista y un segundo momento, con el particularismo de Boas, el funcionalismo de Malinowski y el estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, que continúan sus seguidores hasta la década de los sesenta.
- 12 Actualmente los filósofos han denominado “Paradigma de la conciencia” a una ontología que “se ocupa de la tematización del objeto y la del intérprete, en el sentido de *relación sujeto-objeto* de la conciencia de objetos que la desarrolla la *filosofía trascendental* clásica” (Apel 1994, 201).
- 13 Mencionamos esto, porque en la actualidad se siguen dando investigaciones que se sustentan desde relaciones con la realidad entendidas y concebidas como sujeto-objeto, tal y como se ha hecho desde el paradigma de la conciencia como referente epistemológico.

Pero, ¿Qué pasó a partir de la década de los setenta? Luego de aquello que se ha llamado “realismo etnográfico”, la antropología, conectada directamente con la idea de cultura y sus prácticas, se convertiría en uno de los escenarios a partir del cual se puso en evidencia la denominada “crisis de representaciones”, que estaba directamente conectada con las reflexiones sobre el modo de relacionamiento con la realidad, que produjo también la crisis del “Paradigma de la Conciencia”. Esta etapa fue denominada “antropología comprensiva” (Marcus y Fischer 2000) e hizo su aparición a partir de la crítica hacia la forma de construir conocimiento desde aquel paradigma.



Se desarrolló a partir de la antropología cultural de la década de 1960, y pasó, poco a poco, de hacer hincapié en el intento por construir una teoría general de la cultura a destacar una reflexión sobre el trabajo de campo y la escritura etnográficos. Tiene su principal vocero en Clifford Geertz, cuya obra la ha convertido en el estilo de antropología con más influencia entre un público intelectual amplio. Es, asimismo, la orientación de la antropología de la década de 1960 que dio origen a las etnografías experimentales contemporáneas (Marcus y Fischer 2000, 39).

Entonces, la “antropología comprensiva” sirvió como contenedor de un momento de transición, entre el “realismo etnográfico” y las varias antropologías legitimadas, posteriormente, desde el pensamiento posmoderno. En este proceso intervinieron la fenomenología y la hermenéutica, que aportaron para que aquella antropología pudiera trascender el fuerte énfasis positivista instalado en el siglo XIX. Pero, este proceso de transformación no solo estuvo presente en la antropología, sino que, desde esta se afectó a gran parte de las ciencias sociales y las humanidades.

Aquí es importante aclarar que aquella transición, en los métodos y las teorías en ciencias sociales, influida por el surgimiento del pensamiento posmoderno (Lyotard 1984), que transformo también las formas de construcción de conocimiento y que derivó en las denominadas antropologías posmodernas (Reynoso 1991); fue producida por lo que los filósofos llaman: giro lingüístico¹⁴.

Este giro, explicado de manera sintética, consiste en la superación de la *razón*, como fundamento filosófico sostenido por el paradigma de la conciencia que sirve para la construcción de conocimiento y es reemplazado por un nuevo fundamento: el *lenguaje*. De este modo se dio aquel giro epistemológico, en el contexto de la racionalidad moderna que transformaría su forma de hacer ciencia y modificaría los procedimientos en la manera de construir conocimiento.

Las consecuencias de este giro, que tienen que ver con el tránsito del realismo etnográfico a las antropologías posmodernas, han consolidado la existencia actual de lo que se conoce como antropología reflexiva, desde varias corrientes¹⁵. Esto ha permitido, en algunas de ellas, dejar de pensar al “otro” como objeto, es decir, como parte de los datos objetivos. Con esto, se menciona, que se ha logrado una comprensión de la realidad en la que aquellos “otros”, como sujetos, pueden ser parte del diálogo entre investigador e “investigados”. Es decir, según los postulados hipotéticos de la antropología posmoderna, el estatus de objeto asignado a las poblaciones investigadas ha sido cambiado



-
- 14 En 1967 Rorty publica: “The linguistic turn. Recent Essays in Philosophical Method”. Posteriormente este trabajo será publicado en español (Rorty 1990). Aquí se menciona por primera vez el concepto “Giro Lingüístico”. Sin embargo toda la argumentación pertinente a esta transformación en el pensamiento filosófico fue desarrollada a principios del siglo XX por el segundo Wittgenstein (1968).
- 15 Algunos de estos ejemplos están en: Guber (2014); Ghasarian (2008) y Bourdieu y Wacquant (1995).

por el de sujetos y con esto se habría superado el problema de la objetividad, como objetualización de la realidad.

Entonces, algunas consecuencias importantes del giro lingüístico en la antropología posmoderna, que se inicia con la reflexión sobre el trabajo de campo y la escritura etnográfica (Marcus y Fischer 2000), según Reynoso, se ponen en evidencia en: 1) el uso de la retórica como alternativa para la escritura etnográfica; 2) el trabajo de campo que se orienta a la relación dialógica y/o polifónica entre antropólogo y sujetos que son parte de la investigación y 3) a partir de un uso simbólico del “montaje” y el “collage”, como práctica etnográfica, se afirma la crisis de la ciencia (Reynoso 1991). Es evidente que estos procesos muestran el intento de superación de las relaciones *sujeto-objeto*, la concentración en los discursos de los sujetos más que en los datos y la comprensión de la producción cultural como narrativa o discurso.

Pero, más allá de este giro y sus consecuencias académicas, lo que nos interesa a nosotros es saber si el mismo ha tenido incidencia en la transformación de la realidad de las poblaciones investigadas y, específicamente, en la realidad boliviana. Estamos conscientes que lograr este tipo de información no es una tarea fácil¹⁶. Sin embargo, nos preguntamos: ¿Cuál es el lugar de las poblaciones investigadas? ¿Cómo sirven las transformaciones en la antropología a los problemas de convivencia entre culturas diferentes, por ejemplo: a la superación del racismo, o a las posibilidades de coexistencia en “interculturalidad”? ¿A quiénes y con qué objetivos sirven las etnografías logradas en el marco de la antropología posmoderna?



16 Esta revisión la estamos iniciando.

Estamos conscientes que estas preguntas pueden ser útiles para futuras problematizaciones, diagnósticos y si es posible algunas evaluaciones en algunos procesos. Sin embargo, como punto de partida, retomamos una de las pocas reflexiones críticas de antropología en Bolivia, que se refiere puntualmente a este tema, que expresa problemas detectados en nuestras propias estadías de campo y sirve como antecedente para futuros criterios, en el momento de elaborar nuevos trabajos de investigación.

[...] muchas veces la gente estudiada no representa más que un *hiatus* entre dos estadías en la Academia: sus problemas o preocupaciones pueden ser descartados para enfocar la intertextualidad de sus discursos (y no los fines políticos de estos), la semiótica de los diseños de sus textiles (y no las personas que se los ponen o usan), el origen etimológico de sus palabras (y no el uso de préstamos modernos), etc. (Spedding 1997, 54).

Vemos, que las problemáticas concretas de las poblaciones locales son invisibilizadas y en su lugar se problematizan temas que atingen a los centros académicos, desde donde se monitorean aquellas investigaciones. Los problemas de racismo, discriminación y violencia: simbólica, psicológica y física, entre otros, por ejemplo, no son importantes para la mayoría de las investigaciones, a pesar de su incremento con el paso del tiempo.

Por otra parte, otro problema que no es menor, ha acompañado a la antropología en nuestros países, desde sus inicios. Se trata de la disputa de los “recursos” naturales y humanos en los territorios desde la primera mitad del siglo XX y ha tenido antropólogos como “operadores” para la dominación geopolítica. El trabajo que se inició con la elaboración del “Handbook of South



American Indians”¹⁷, orientado al mapeo de nuestro continente en términos de “recursos” naturales y “recursos” humanos, continúa hasta nuestros días con la contratación de antropólogos para lograr consensos de aprobación en poblaciones indígenas, para que transnacionales mineras, de hidrocarburos y de otras “materias primas” y estas puedan acceder a la explotación y saqueo de patrimonios, que tienen otro tipo de valor para aquellas poblaciones locales¹⁸. En estos casos, actualmente la figura de “consultor” es utilizada desde las instituciones operadoras: Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo por ejemplo.

Actualmente, mientras esto está sucediendo, lo que ha estado haciendo la antropología en algunos de nuestros países, ha sido pensar los propios problemas de la teorización, los estilos de hacer antropología, o el problema de las narrativas construidas. En otras palabras, parece ser que las investigaciones antropológicas en Bolivia y algunos países vecinos, han servido para pensar problemas académicos de otras latitudes y han dejado a un lado los problemas de las poblaciones locales.

Por todo lo anterior, podemos deducir que el desarrollo del giro lingüístico, al interior de la antropología, como hemos mencionado, ha introducido una retórica de relaciones sujeto-sujeto, pero no ha modificado la subjetividad de los investigadores y de las personas que son parte de instituciones que los financian, porque siguen siendo parte de una idea de racionalidad impuesta



17 Este manual enciclopédico fue editado por Julian H. Steward, en 1946.

18 Nosotros también tuvimos que, luego de un proceso auto-reflexivo sobre nuestro compromiso con las comunidades, rechazar una oferta del BID para, con un salario que sería seis veces mayor al que teníamos, “sensibilizar” a poblaciones indígenas para la construcción de un gasoducto en el Oriente de Bolivia.

por la modernidad, que es también colonial y eurocéntrica. Pero, aquel giro, tampoco ha servido para modificar la subjetividad constituida por la dominación moderna eurocéntrica en las poblaciones locales, es decir, en nuestra mentalidad colonial como poblaciones locales, que permite que se instale e imponga cualquier proyecto político, que no responde a nuestros propios horizontes de sentido.

Entonces, cabe preguntarnos ¿Será que en lugar de diálogo entre investigador e investigados, más bien se ha producido un conflicto? Y si esto es así ¿De qué se trata este conflicto? La transición en la que un nuevo sujeto investigador (que ha asimilado el giro lingüístico) entra en diálogo con los nuevos sujetos participantes de la investigación (que no saben nada del giro lingüístico), nos sitúa en un conflicto entre subjetividades distintas. Esto quiere decir que el investigador es parte de una subjetividad que ha sido construida desde una cosmovisión particular, que ha postulado al sujeto racional como el referente de civilización, desarrollo y progreso. Mientras que los investigados, forman parte de otra subjetividad, construida desde otra cosmovisión, en la que el referente no es el sujeto racional. Entonces, lo que se está produciendo no es un diálogo, lo que más bien se ha producido con el giro lingüístico ha sido un conflicto de representaciones entre investigador e investigados.

Actualmente, luego de varias críticas a la ciencia de la modernidad eurocéntrica¹⁹, podemos decir que este conflicto se ha resuelto siempre desde la imposición del sistema de representaciones dominante. En los siglos XVI y XVII, en nuestro continente, las representaciones cristiano-coloniales de la pri-



19 Por ejemplo: Wallerstein (1998; 1999); Dussel (2008; 2000; 2007; 2009); Quijano (1992); Lander (2003), entre otros.

mera modernidad fueron impuestas como dominantes, con el uso de la violencia misional. Luego, a partir del siglo XVIII hasta nuestros días, las representaciones producidas por la ciencia de la modernidad han sido impuestas a través de algunas instituciones, las más importantes la Escuela y la Universidad, con el uso de la violencia epistémica. Es así que las representaciones impuestas son asumidas como “verdaderas” y la ciencia junto a la antropología han participado activamente y han contribuido para que esto suceda.

De este modo, el sentido de lo correcto, es decir, el sentido común del presente ha sido afectado, transformado desde la medida y las representaciones que la modernidad eurocéntrica y colonial ha impuesto, y se mueve al interior de un horizonte en el que las representaciones de riqueza material, desarrollo y progreso, se han convertido en la referencia fundamental de una forma de vida que ha sido consolidada como la única y la verdadera en el mundo. En esta “la economía misma como disciplina científica asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal” (Lander 2003, 11).

Esta forma de vida, que ha sido asumida como referente por las élites de los países de América Latina y también las de Bolivia, e impuesta políticamente sobre otras formas de vida no-modernas, actualmente está siendo des-encubierta. Se trata de un proyecto político regional, europeo occidental; con una racionalidad específica, instrumental y desde una cosmovisión particular, liberal.

Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincialismo el título de universalidad (Quijano 1992, 20).



Entonces, la forma de construir conocimiento, de la que la antropología no ha podido desprenderse, ha servido para legitimar una forma de vida moderna y deslegitimar las otras formas de vida no-modernas. Pero no sólo eso, la creación de la idea de riqueza, que en la dimensión simbólica se instala desde las ideas de crecimiento, desarrollo y progreso, fue posible gracias a la explotación de la vida material de las poblaciones no-modernas. Es decir, de aquellos y aquellas, las mayorías, a las que, desde la idea de desarrollo, primero se las convenció a despojarse de su tierra y de su relación con ella y luego se las obligó a vender su fuerza de trabajo para la acumulación de capital y riqueza de las minorías, saqueando las materias primas de la naturaleza.

De este modo, en la dimensión no-material, con el despojo de la tierra y con la imposición de la cosmovisión liberal, se ha consolidado un vaciamiento epistémico y con esto se ha consolidado un nuevo sentido común. Mientras que, en la dimensión material, por una parte, se ha producido el saqueo de la naturaleza, es decir, se están agotando las fuentes de vida del planeta y, por otra, el ser humano es explotado hasta el límite de sus fuerzas y su vida.



TERCER MOMENTO: CULTURAS EN DISPUTA

Al haber asimilado las transformaciones a las que nos hemos referido en los subtítulos anteriores, habíamos comprendido la importancia del concepto *colonialidad del saber*, además de su movimiento sostenido en dirección de un horizonte de sentido moderno, colonial, pero además, liberal, patriarcal y eurocéntrico, orientado por, desde y hacia la dominación. Pero, también estábamos comprendiendo la tarea pendiente que nos estaba asignando el sentido de

aquel concepto. Esta tarea, que la hemos asumido como una necesidad política y que nos puede llevar más allá de la *colonialidad del saber*, consiste en lograr la apertura hacia un nuevo horizonte de sentido, que debería ser descolonizador y despatriarcalizador, y que pueda trascender la cultura de la modernidad y con esto superar la cosmovisión liberal. Esto tiene que ver con una disputa entre sistemas culturales *distintos*.

Por esta razón hemos iniciado la construcción de un argumento orientado a hacer evidente esta disputa entre sistemas culturales distintos, que significa des-encubrir el sistema de categorías propuestas desde la *colonialidad del saber* y, al mismo tiempo, producir nuevas categorías, o re-significar las existentes, para orientar comprensiones de la realidad desde nuestro propio lugar de enunciación²⁰. Este trabajo, además, deberá tomar en cuenta los altos niveles de negación de la vida, contenida en las categorías producidas por la ciencia moderna eurocéntrica; entonces, las nuevas categorías deberían ser producidas desde un alto sentido ético-crítico.

Para este fin, hemos iniciado un primer abordaje crítico y descolonizador del concepto cultura, para comprenderlo más allá de la *colonialidad del saber*, impuesta por la modernidad colonial eurocéntrica. Esta elaboración nos ha llevado a utilizar algunas categorías, que han sido producidas en Europa y han servido para comprender nuestros países. Pero, nosotros las hemos utilizado con el mismo rigor, desde nuestros países, para comprender Europa, esto nos ha servido para aproximarnos a su historia y sus prácticas, como ya lo han estado haciendo algunos pensadores desde América Latina.

20 Si bien este trabajo lo hemos iniciado hace algunos años, por la magnitud, recién estamos en las argumentaciones iniciales.



Vimos, que Quijano (1992) mencionaba la pretensión de imponer como racionalidad universal la cosmovisión específica de la que él ha denominado “una etnia particular”, para referirse a Europa y al eurocentrismo. Por otra parte se ha mostrado que “la naturalización de la sociedad liberal como la forma más avanzada y normal de existencia humana no es una construcción reciente que pueda atribuirse al pensamiento neoliberal, ni a la actual coyuntura geopolítica, sino que por el contrario tiene una larga historia en el pensamiento social de los últimos siglos” (Lander 2003, 12). Aquel “pensamiento social” desarrollado en los últimos siglos está referido específicamente al proceso de construcción de la ciencia social que se ha dado específicamente en Europa.

Con esto y tomando en cuenta que aquel continente, más allá de ser un continente, es en realidad un complejo sistema cultural particular, como lo fue el Tawantinsuyu en su momento; podemos asumir que Europa, ya no como continente, sino como sistema cultural, es el resultado de una construcción histórico-social producida en los últimos siglos. Entonces, para que aquel complejo sistema cultural particular hay tenido coherencia en sí mismo, dicha construcción ha tenido que producir también una cosmovisión particular. Actualmente podemos decir que fue aquella cosmovisión la que produjo al sujeto consumidor del siglo XXI, a partir del proceso global de colonización. Asumir de esta manera nuestra relación con Europa, nos da la posibilidad de utilizar las categorías de análisis desde nuestro lugar de enunciación.

Entonces, si entre los siglos XV-XVI, en el territorio de Europa se terminaba de configurar un complejo sistema cultural particular, con sus propios conflictos, disputas y hegemonías, podemos pensar que hasta el siglo XV algo parecido estaba sucediendo en Abya-Yala/América. En ambos casos, se puede asumir la existencia de proyectos políticos que lideraban sus propios sistemas



culturales particulares y estos habían logrado imponer su hegemonía, en el contexto de sus propios conflictos y disputas.

Ambos, proyectos políticos habían sido construidos desde sus propios horizontes de sentido histórico, con sus propias características, que respondían a visiones de mundo y a formas de reproducir la vida, completamente *distintas* de un proyecto al otro. En este contexto, de horizontes histórico-culturales y de proyectos políticos *distintos*, se hace necesario diferenciar, por una parte, el escenario –como contenedor– y por otra el despliegue de aquellas formas diferentes de reproducción de la vida –como prácticas–.

Para esta diferenciación, es importante aclarar que existen dos momentos. Un primer momento, antes de 1492, de constitución de sistemas regionales interrelacionados, que se desarrollaron en espacios distintos y sin conexión, es decir escenarios también distintos. Para nuestra reflexión, estamos pensando en: Europa y Abya-Yala/América. Luego, un segundo momento, a partir de aquel año, cuando con la Conquista de Abya-Yala/América se inicia el desarrollo de un sistema mundo moderno colonial, es decir, cuando aquellos dos escenarios pasaron a convertirse en un mismo escenario, globalizado.

En este segundo momento se produjo, por la violencia de la Conquista, la imposición de una concepción de mundo sobre las demás²¹. Esto significó, al mismo tiempo, la imposición del proyecto político europeo²². Entonces, el objetivo de este proyecto político, ya no fue consolidarse como un complejo sistema cultural particular; más bien, en aquella coyuntura histórica, se ocuparon de consolidar el primer *sistema cultural para la colonización*, cuyo objetivo fue imponerse por en-



21 Esto ha sido desarrollado en: Dussel (2008).

22 Dussel (2000; 2007 y 2009).

cima de los demás, a través de la dominación colonial. De este modo se produjo el sistema mundo moderno colonial, dominante hasta nuestros días.

Así se produjo la imposición, por medio de la violencia, de una visión de mundo, de una forma de vida, que fue al mismo tiempo la imposición de un horizonte histórico cultural. Este se ocupó de imponer los sistemas de representación de su propio proyecto político, ahora dominante, sobre los demás sistemas de representación del o de los proyectos políticos derrotados y dominados. En este contexto de imposición generalizada, surgieron formas particulares y aisladas de re-existencia, con las que se inició, en el mismo momento de la derrota de Atawallpa, en 1532 en Cajamarca, la disputa, todavía desigual, por los sistemas de representación y las prácticas culturales.

Es a partir de aquella modificación del escenario, inicialmente configurado por varios sistemas interregionales, producto de los procesos histórico-políticos, que se dio lugar a un nuevo sistema mundo moderno colonial. Entonces, de ese modo, el sistema cultural dominante impuso la hegemonía de su lengua, sus formas políticas, sus formas económicas, sus formas religiosas, etc. En síntesis, intentó, y lo sigue haciendo, imponer sus sistemas de representación y sus prácticas como los verdaderos y más desarrollados. Pero, como ya dijimos, aquella intención de imposición se encontró con dinámicas de re-existencia, aisladas pero siempre alertas.

Entonces, el actual escenario, de disputa continua y constante, en el que nos toca dar sentido a la categoría cultura, partimos de comprender a esta como un campo de disputa:

Un campo en el que las representaciones y las prácticas culturales están interconectadas con objetos o sitios que, para los casos que hacemos referencia, son considerados 'patrimoniales'. Además, aquellos objetos o sitios tienen que ver



con narrativas históricas desde las cuales se construyen discursos, como posibilidades de verdad y aquellas narrativas se ocupan de disputar el sentido común de las poblaciones en todo el mundo (Romero 2019, 253).

Para pensar así a esta categoría, hemos tenido que realizar un movimiento analéctico (Dussel 2007; 2009). Este movimiento consiste en abrir la Totalidad cerrada de la modernidad colonial eurocéntrica y desde un posicionamiento en la Exterioridad relativa, es decir desde el horizonte histórico cultural de los pueblos que luchan por la re-existencia, poner en tensión aquella Totalidad.

Se trata de otro intento de des-encubrir el mito de la modernidad²³, junto a sus ideas de desarrollo, progreso, crecimiento, factibles desde otras ideas modernas de democracia, política, y cultura, entre otras, consideradas únicas y universales. Este des-encubrimiento es posible cuando a la racionalidad moderna la enfrentamos desde la “racionalidad de la vida” (Bautista 2012) de nuestros pueblos, es decir, cuando desde nuestros propios sistemas de representación interpelamos a aquellos sistemas de representación impuestos. Esto es, cuando desde la Exterioridad interpelamos a la Totalidad de la modernidad colonial eurocéntrica.



CUARTO MOMENTO: DESCOLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA

Con todo lo dicho hasta aquí, resultado de los tres momentos anteriores en nuestro pensar, empezamos a reflexionar la posibilidad de descolonización de la antropología, sabiendo entre otras cosas que, esta, la antropología,

23 Enrique Dussel, menciona que la Modernidad desarrolla un mito irracional, además encubierto, que justifica la violencia colonial en nuestro continente. Ver: Dussel (2008).

respondía y todavía responde, a una concepción dominante y hegemónica de conocimiento, relacionada con un modo específico de entendimiento del *ser*, denominada ontología.

Un primer paso para pensar la descolonización del saber, en este caso de la antropología, fue darnos cuenta que la idea de mundo, a la que se hacía referencia con la noción de ontología, correspondía al mundo europeo. Por ello, era importante comprender aquella idea de Totalidad, como mundo, que en realidad había sido delimitada sin incluir otros mundos.

Entendimos así el sentido de la otredad, producida desde la antropología, que despoja a los otros de sus propias concepciones de mundo, que son considerados diferentes al europeo y por ello se subsumen a la ontología como inferiores, “salvajes” o “bárbaros”. Este sentido de otredad, nos dejó contradicciones sobre nuestras propias posibilidades de hacer antropología en el espacio que habitamos.

Entonces, a partir de la delimitación de aquella ontología fue necesario problematizar nuestro ser antropólogo. Así, una serie de preguntas y la búsqueda de respuestas nos llevaron a transitar hacia la Filosofía Política²⁴, los Estudios Culturales y la epistemología crítica de Hugo Zemelman, desde América Latina. Después de aquel proceso, recién pudimos orientar nuestro trabajo hacia un Horizonte de Sentido descolonizador, con la posibilidad de trascender aquella ontología, que para nosotros era parte del proceso colonial.

Fue así que nos habíamos situado en otro mundo, *distinto* al de la Totalidad europea moderna, colonial, liberal y patriarcal, que se reproduce con



24 En este caso nos estamos refiriendo a la discusión de la Filosofía Política desarrollada desde la Filosofía de la Liberación.

la intervención de la mercancía, el dinero y el capital, en la vida cotidiana de las personas. Nuestro mundo, que tenía y tiene su propio Horizonte de Sentido, como modelo ideal, estaba y está orientado desde la producción y reproducción de la vida, que no sólo abarca a la humanidad, además de esta, incluye a la naturaleza y a lo sobrenatural. Este es actualmente nuestro contexto de partida para “la producción de conocimiento y de una antropología que pueda estar orientada hacia posibilidades de producción y reproducción de la vida” (Romero 2019, 34).

Además, estaba claro que el mundo de la Totalidad europea, con todo lo que ella involucra, respondía a un proyecto político desde el cual se había generado, durante varios siglos, no solo la negación de otros mundos, sino también su dominación, vaciamiento epistémico y con esto la reproducción de aquella Totalidad desde sus propios referentes de vida, por encima de otros mundos y otras totalidades de sentido no-europeas, y no-hegemónicas.

Sin embargo, aquel proyecto, sus formas de dominación y negación, como ya lo dijimos, activaron procesos contrarios, las tensiones que produjeron aquellas negaciones, como resultado de aquel proyecto de dominación colonial, desencadenaron en innumerables sublevaciones, a lo largo de los siglos de dominación. Estas tensiones han continuado durante el siglo XX y todavía están presentes en el siglo XXI. Este es un tiempo en el que las disputas continúan y la antropología, por lo menos en Bolivia, no se ha ocupado de ellas, aunque ha habido algunas excepciones²⁵, en general ha estado ausente. A partir de esta ausencia nos hemos hecho algunas preguntas:

¿Cuáles son las razones para esta ausencia? Esta pregunta nos lleva a otras:
¿Será, que cuando las formas de vida locales, aquellas que estudia la antropolo-

25 Silvia Rivera y el Trabajo del THOA son algunas de las excepciones.



gía, producen posibilidades para la creación de un nuevo Horizonte de sentido político, se trasciende el campo de la antropología? (Romero 2019, 40-41).

Esta última pregunta introduce el componente político en la antropología, que en realidad para nosotros es transversal para pensar cualquier campo de la ciencia. Lo político atraviesa todas las dimensiones de la vida y como tal, para la construcción de conocimiento es fundamental tomar en cuenta el campo político y el modo en el que modifica la reproducción de las prácticas y representaciones culturales en aquel campo. Por esto recordamos otra pregunta:

¿Será que las prácticas de negación-dominación, que la modernidad ha producido, también intervienen sobre la antropología y sus posibilidades de acompañar procesos en los que prácticas culturales subalternas orientan un nuevo Horizonte de sentido político? Y si esto es así, ¿cuáles son los dispositivos [si es que los hay] que neutralizan las posibilidades de intervención de la antropología en procesos políticos? (Romero 2019, 41).

Esto último, sobre algunos dispositivos que afectan a la antropología, es parte de una investigación futura. Lo que podemos decir ahora es que la antropología fue construida con ciertas limitaciones. Por el momento, pensamos que una de las posibles limitaciones es el modo especializado con el que se ha desplegado, producto de la ontología moderna, que la ha construido como campo disciplinar cerrado y desconectado del resto de campos disciplinares. Esto, contradice la forma en la que se despliega la dinámica de la vida en nuestra experiencia con la realidad.

Actualmente, una tarea pendiente es producir el tránsito de aquella extrema especialización hacia la comprensión de las intersecciones o cruces entre campos, desde la antropología. En nuestro trabajo el cruce entre el campo



cultural y el campo político es fundamental, esto porque no se puede negar que las acciones políticas están presentes en la realidad a través de prácticas culturales y estas últimas contienen representaciones que son parte de un horizonte de sentido político. Es por esto, precisamente, que nos interesa situarnos en la intersección de estos campos.

Este posicionamiento epistemológico, pensamos, puede lograr la comprensión de la relación entre sujeto y proyecto político. Para nosotros, entender esta relación, desde la antropología, es fundamental en la Bolivia del siglo XXI, porque en el inicio de este siglo se ha puesto en evidencia el surgimiento de un nuevo proyecto político, *plurinacional* y, al mismo tiempo, se ha hecho evidente la insurgencia de un nuevo sujeto político.

Entonces la comprensión de las particularidades de la subjetividad que ha producido al *sujeto plurinacional*, pensamos, es también tarea de una antropología que no sólo comprenda la realidad antropológica, sino que sirva también para transformarla. Esto significa que esta antropología deberá servir también para transformar la realidad, es decir, para orientarla hacia un horizonte de sentido en el que la co-existencia pacífica sea uno de los retos.

En el contexto de esta reflexión es importante saber si: ¿Aquellas preguntas y estas tareas son pertinentes para la antropología? En este momento, lo que podemos decir es que la antropología producida por la ontología de la Modernidad no está preparada para contestar aquellas preguntas y además las tareas mencionadas no han sido parte de su agenda. Decimos esto, simplemente, porque la antropología de la Modernidad responde a un proyecto político específico, el mismo no se sitúa en la dimensión de co-existencia con otros proyectos, más bien los elimina para imponerse como único, es decir, la co-existencia nunca ha sido su objetivo.



Entonces, por lo expresado, hemos pensado que necesitamos una antropología que sitúe a la vida, la nuestra y la de nuestros semejantes, los humanos y los no-humanos, como el centro de su accionar. Pero, este cuarto momento, no solamente ha servido para pensar las posibilidades de una antropología para la vida, también hemos tenido que pensar el contexto en el que debe ser posible esta vida, que empieza a instalarse como parte del nuevo proyecto político. Esto significa, pensar la vida en un contexto de tensiones, en el que la forma de vida reproducida desde la co-existencia plurinacional entra en tensiones y contradicciones con la forma de vida de la Modernidad.

De este modo nos dimos cuenta que había que aprender a reproducir la vida de otro modo, era necesario re-cuperar las representaciones y prácticas encubiertas por el proceso colonial, apropiárselas, re-pensarlas, re-ubicarlas, re-producirlas y re-componerlas. Esto significaba aprender a re-existir y junto con esto debíamos producir una *antropología para la re-existencia*, pensando que:

La posibilidad de re-existencia se orienta a recomponer aquellos desequilibrios que de manera encubierta han producido negación, enajenación, discriminación y vaciamiento. Para ello es fundamental pensar la Exterioridad, como el lugar de recuperación de las posibilidades plenas de producción y reproducción de la vida. Junto con esto una antropología para la re-existencia se hace necesaria para acompañar y fortalecer estos procesos (Romero 2019, 52).

En esta lógica, de recuperación y fortalecimiento de una nueva existencia, colonización, encubrimiento y dominación, son mecanismos que deberían ser sometidos a varios procesos. Primero su identificación, luego su comprensión, posteriormente su desmontaje y, a partir de este, producir la re-composición de representaciones y prácticas culturales orientadas a procesos de co-exis-



tencia pacífica. Este último pasaje está referido al tránsito del “des” al “re”, es decir del “des-hacer” al “re-hacer”. Se trata básicamente de, desatar un tejido (descolonización) para retejer algo nuevo (re-existencia), algo *distinto*. Consiste entonces en el tránsito de la descolonización a la re-existencia. Es decir, nuestra *antropología para la re-existencia* debería servir, sobre todo, para los procesos que están más allá de la descolonización. Entonces la re-existencia es lo que acompaña a la descolonización, pero además nos lleva más allá de esta.

CONCLUSIONES



Estos cuatro momentos, que nos han conectado con posibilidades del pensar, son el inicio de un proceso que deberá seguir siendo parte de nuestro trabajo, es posible también que nuestras argumentaciones sean recibidas como provocaciones. En este caso nos parece importante que se produzcan interpelaciones y se genere discusión. Las circunstancias actuales y la velocidad en la que nuestras formas de entender el tiempo, el espacio, las relaciones entre humanos y con la naturaleza, están cambiando y estos cambios nos obligan a estar alertas a lo nuevo que aparece en nuestra experiencia con la realidad.

Como ya dijimos, desde la década de los ochenta, el sentido colonial instalado en nuestro sistema de relaciones, como parte del espacio de Oruro, interpelaba nuestra manera de comprender aquella dinámica festiva. Posteriormente, nos dimos cuenta que era la etnografía, como método, y la misma antropología, como corpus teórico, las que habían logrado que, nosotros mismos, sigamos reproduciendo el continuum colonial.

A partir de ese proceso auto-reflexivo, en nuestro propio trabajo de campo, constatamos que en las relaciones entre antropólogo y comunidad las de-

cisiones sobre los temas centrales de investigación correspondían al antropólogo o a otras instancias. Es decir en el trabajo etnográfico y antropológico es el etnógrafo, o finalmente, las instancias de financiamiento de las investigaciones, y no el “otro” de la antropología, es decir no la comunidad de investigados, los que definen qué, cómo, dónde y por qué se investiga.

Si bien, en el ámbito de la ciencia y la filosofía, se sostiene que con el giro lingüístico aquello ha cambiado, porque este giro epistemológico ha permitido superar las relaciones sujeto-objeto en la investigación. También desde nuestra experiencia en terreno, podemos decir que esto no ha cambiado y el surgimiento de la antropología posmoderna, su sentido “dialógico” y su “polifonía”, no han superado la imposición de la que son parte las instancias financieras en las investigaciones. Actualmente, como hemos visto, etnógrafos, antropólogos y en general científicos sociales, siguen reproduciendo el proyecto político de la Modernidad colonial eurocéntrica

Entonces fue este contexto, brevemente descrito, que nos permitió darnos cuenta que el problema no era, cómo el etnógrafo se sitúa en relación a la comunidad a ser investigada, en el momento del trabajo de campo, pensando en la diferencia entre: asumir a la comunidad como objetos de investigación, o asumirla como sujetos de investigación. Detrás de este modo de accionar, que involucraba ciertos valores en las personas que fungían de antropólogos, estaba un problema mayor. A partir de esto, orientamos nuestro pensar hacia la relación entre la antropología y la construcción de conocimiento, desde la idea de ciencia universal y la intencionalidad política de esa idea de “universalidad”. De este modo, detectamos la relación de la antropología con varios momentos de coyuntura en la construcción de conocimiento: la “crisis de representaciones”, la crisis del paradigma de la conciencia y del giro lingüístico y, con esto,



comprendimos que se había producido la transición del fundamento *razón*, hacia el fundamento *lenguaje* y la idea de “universalidad” había sido “quebrada”.

Pero, a pesar de todo lo que había sucedido con aquellos quiebres y los giros sucesivos, junto con la transformación del fundamento como base para el conocimiento, percibimos que la subjetividad, producida desde la dominación moderna eurocéntrica, en nuestro sistema de relaciones, es decir en nuestro contexto no había cambiado. Nuestra mentalidad colonial, no como dominadores, sino como dominados, no había cambiado y desde esta mentalidad de dominados, se seguía permitiendo que se impongan proyectos políticos colonizadores, a pesar de que el racismo, las discriminaciones (en diferentes dimensiones y niveles), y las violencias (simbólica, psicológica y física) se seguían manifestando en los espacios públicos.

Además, este tipo de conflictos, en su dimensión analítica, incluso en su dimensión reflexiva, siempre ha sido sometido a la imposición del sistema de representaciones dominante. Actualmente, se los referencia desde el marco categorial de la Modernidad colonial eurocéntrica, como en los siglos XVI-XVII lo hicieron desde las representaciones cristiano-coloniales. Es por esto que, sostenemos, la antropología de la Modernidad ha servido para legitimar la forma de vida impuesta por la Modernidad y para deslegitimar las formas de vida no-modernas.

Desde esta circunstancia, nos hemos visto en la necesidad de repensar o producir algunas categorías iniciales, que permitan comprender de un modo descolonizador los procesos locales. Con este objetivo, trascender el concepto cultura, más allá de la colonialidad del saber, ha sido una de las tareas iniciales, que fue desarrollada paralelamente a la producción de las categorías: *espacio festivo*, para trascender la idea de “carnaval de Oruro” y *dinámica festiva*, que sirvió para superar la idea de “fiesta”.



Entonces nos dimos cuenta que al modificar algunas categorías estábamos modificando no solamente las representaciones, sino también las prácticas. Pero, también estábamos, junto con los actores, dando el real sentido a ciertas prácticas, desde las nuevas representaciones surgidas en los procesos de investigación. Con esto nos habíamos situado en otro lugar y, desde este entendimos que aquella antropología instalada y desarrollada en Bolivia podía ser transformada desde las posibilidades de re-existencia de la vida de los pueblos. Así surgió el “germen” de una *antropología para la re-existencia*.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl Otto. 1994. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- _____. 2013. *Paradigmas de filosofía primera*. Buenos Aires: Prometeo.
- Arnold, Denise, Juan de Dios Yapita, y Domingo Jiménez. 1992. *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: HISBOL; ILCA.
- Bautista, Juan José. 2012. *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana. Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Bourdieu, Pierre, y Loïc J.D. Wacquant. 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Darwin, Charles. 1921 [1859]. *El origen de las especies*. Madrid: CALPE.
- Dussel, Enrique. 2000. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- _____. 2009. *Política de la liberación*. Arquitectónica. Volumen II. Madrid: Trotta.
- _____. 2008. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. 2007. *Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.



- Ghasarian, Christian. 2008. *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Buenos Aires: Del Sol.
- Guber, Rosana. 2014. *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogos de campo*. Buenos Aires: IDES; Miño y Dávila.
- Hammersley, Martyn; Paul Atkinson. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Kottak, Conrad Phillip. 1999. *Antropología Cultural. Espejo para la humanidad*. Madrid: McGraw-Hill.
- Lander, Edgardo. 2003. «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.» En *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, de Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires: CLACSO.
- Lara, Marcelo. 2008. *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*. Oruro: CIPS; CEPA; Latinas Editores.
- Lyotard, Jean François. 1984. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Marcus, George, y Michael Fischer. 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nogues Pedregal, Antonio Miguel. 2015. *Etnografía bajo un espacio turístico: Sus procesos de configuración*. Tenerife: Pasos.
- Quijano, Anibal. 1992. «Colonialidad y modernidad/racionalidad.» *Perú Indígena*, 13(29): 11-20.
- Restrepo, Eduardo. 2016. *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión.
- Reynoso, Carlos. 1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 2002. «"Encuentros" y "desencuentros". Entre la mirada colonial y los sentidos descolonizadores.» En *Carnaval de Oruro. Imágenes y narrativa*, de Ricardo _____.
- _____. 2015. *Insurgencia festiva en Oruro, Bolivia. Entre muertos, tolqas, "diablos", morenos y otros "demonios"*. Tesis doctoral. Quito: Universidad Antina Simón Bolívar.



- _____. 2017. *Potencial político de lo festivo. Aprendiendo de la descolonización*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Facultad de Artes ASAB.
- _____. 2019. «Posibilidades para una descolonización de la antropología: Reflexiones preliminares.» *Insurgentes. Revista para las antropologías del sur*, 1(1): 23-54.
- Romero, Marco Antonio Romero y Javier Romero, 31-53. La Paz: Muela del Diablo.
- Rorty, Richard. 1990. *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós.
- Saavedra, José Luis. 2009. *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Spedding, Alison. 2011. *Descolonización. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: ISEAT.
- _____. 1997. «Investigaciones sobre género en Bolivia: Un comentario crítico.» En *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, de Denise Arnold, 53-92. La Paz: CIASE/ILCA.
- Steward, Julian. 1946. *Handbook of South American Indians. Volume 2. The Andean Civilizations*. Washington: UNITED STATES GOVERNMENT PRINTING OFFICE.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Wallerstein, Immanuel. 1999. *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- _____. 1998. *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.
- Wittgenstein, Ludwig. 1968. *Los cuadernos azul y marron*. Madrid: Tecnos;..
- Yapu, Mario. 2006. *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: IFEA-PIEB.







“O DIREITO DE VIVER EM PAZ¹”: EM DEFESA DA ANTROPOLOGIA COM AS CIDADES ATUAIS

FEIJÓ, CRISTIANE TAVARES

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.
cristavaresfeij@gmail.com

LIMA, DANIEL VAZ

Universidade Federal de Pelotas, Brasil.
danielvazlima87@gmail.com



Fecha de envío: 02-06-2021 / Fecha de aceptación: 14-01-2022

1 Jara, Victor. 2014. *El derecho de vivir en paz*. (Youtube: Victor Jara Music. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XkXise2bHE0>. Acesso em 30 de maio de 2021)

Resumo

Neste texto, abordaremos experiências vividas em dois contextos, ambos contemplados pelos debates sobre a privatização e privação dos frágeis (agro)ecossistemas brasileiros e a mercantilização da vida. No primeiro item, descrevemos os engajamentos, junto aos pesquisadores/as, juristas e populações tradicionais, contra a emergência dos megaprojetos de mineração de metais pesados na pampa brasileira. No segundo item, foi realizada uma análise reflexiva e crítica do encontro entre pesquisadores(as) institucionais das distintas áreas do conhecimento e as organizações tradicionais, no que toca às disputas pelo acesso aos recursos fitogenéticos no Brasil. Por fim, são formuladas algumas considerações sobre como a antropologia cidadã permeia nossas práticas e discursos, possibilitando uma reflexão crítica sobre um emaranhado das relações.

PALAVRAS-CHAVE: Populações tradicionais e indígenas, Estado, práticas antropológicas, cidadanias.



“EL DERECHO DE VIVIR EN PAZ”: EM DEFESA DE ANTROPOLOGIAS COM ATUAÇÕES CIDADÃS

Resumen

En este texto abordaremos experiencias vividas en dos contextos, ambos contemplados por los debates sobre la privatización y privación de los frágiles (agro) ecosistemas brasileños y la mercantilización de la vida. En el primer ítem, describimos los compromisos, junto con investigadores, juristas y poblaciones tradicionales, contra el surgimiento de megaproyectos de minería de metales pesados en la pampa brasileña. En el segundo ítem, se realizó un análisis reflexivo y crítico del encuentro entre investigadores institucionales de diferentes áreas del conocimiento y organizaciones tradicionales, en torno a las disputas por el acceso a los recursos fitogenéticos en Brasil. Finalmente, se formulan algunas consideraciones sobre cómo la antropología ciuda-

dana permea nuestras prácticas y discursos, posibilitando una reflexión crítica sobre una maraña de relaciones.

PALABRAS CLAVE: Poblaciones tradicionales e indígenas, Estado, prácticas antropológicas, ciudadanías.

"THE RIGHT TO LIVE IN PEACE": IN DEFENSE OF ANTHROPOLOGY WITH CURRENT CITIES

Abstract

In this text, we will address experiences lived in two contexts, both covered by debates on the privatization and deprivation of fragile Brazilian (agro)ecosystems and the commodification of life. In the first item, we describe the engagements, together with researchers, jurists, and traditional populations, against the emergence of heavy metal mining megaprojects in the Brazilian pampas. In the second item, a reflective and critical analysis was carried out of the meeting between institutional researchers from different areas of knowledge and traditional organizations, regarding disputes over access to plant genetic resources in Brazil. Finally, some considerations are formulated about how citizen anthropology permeates our practices and discourses, enabling critical reflection on a tangle of relationships.

KEYWORDS: Traditional and indigenous populations, State, anthropological practices, citizenship.

"LE DROIT DE VIVRE EN PAIX": POUR LA DÉFENSE DE L'ANTHROPOLOGIE AVEC LES VILLES ACTUELLES

Résumé

Dans ce texte, nous aborderons des expériences vécues dans deux contextes, tous deux couverts par des débats sur la privatisation et la privatisation des (agro)écosystèmes



brésiliens fragiles et la marchandisation de la vie. Dans le premier article, nous décrivons les engagements, en collaboration avec des chercheurs, des juristes et des populations traditionnelles, contre l'émergence de mégaprojets miniers de métaux lourds dans la pampa brésilienne. Dans le deuxième point, une analyse réflexive et critique a été réalisée sur la rencontre entre des chercheurs institutionnels de différents domaines de connaissances et des organisations traditionnelles, concernant les conflits sur l'accès aux ressources phytogénétiques au Brésil. Enfin, quelques considérations sont formulées sur la manière dont l'anthropologie citoyenne imprègne nos pratiques et nos discours, permettant une réflexion critique sur un enchevêtrement de relations.

MOTS-CLÉS: Populations traditionnelles et autochtones, État, pratiques anthropologiques, citoyenneté.



INTRODUÇÃO

As reflexões do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006) remetem a uma leitura de que, na formação da antropologia latino-americana, a figura do/a antropólogo/a cidadão/ã é recorrente. Inserido em uma sociedade (neo)colonizada, o fazer antropológico incorporou a prática política de um compromisso ético, seja na reflexão teórica, repensando conceitos, quanto na práxis, atuando pelo reconhecimento das referências culturais de populações tradicionais enquanto parte da construção dos territórios. São ações de denúncias e diagnósticos de organizações tradicionais ou inseridos nas áreas marginais, afetados por políticas e projetos (neo)desenvolvimentistas (Fleischer 2007). Levando em conta essas reflexões, abordaremos no texto que segue as experiências vividas em dois distintos contextos,

ambos contemplados pelos debates sobre a privatização e privação dos frágeis (agro)ecossistemas brasileiros e mercantilização da vida, cujas problemáticas nos conduziram à uma antropologia com atuação cidadã.

Na primeira seção, descrevemos os engajamentos, junto aos pesquisadores, juristas e populações tradicionais, contra a emergência dos megaprojetos de mineração de metais pesados na pampa brasileira. Partimos do processo que gerou o trabalho de pesquisa para inventariar os saberes pecuários na pampa brasileira, vinculado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, descrevendo os atores envolvidos e a proposta de pensar coletivamente sobre a possibilidades de existência de outras pampas. Enquanto um compromisso legal do Estado com a diversidade de referências culturais que foram fundamentais na formação da sociedade nacional, a Política Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) constituiu um marco dos movimentos para a ampliação dos direitos culturais e de existências dos grupos que ficaram nas margens desse processo. Entretanto, quando colocada em prática, entrou em contato com outras atuações do Estado que, de certa maneira, vão contra às suas diretrizes. O Estado brasileiro, em seus diferentes âmbitos, enquanto detentor dos recursos minerais e das águas, se associava à corporações transnacionais para outorga dos direitos de uso desses bens. Nesse sentido, a prática coletiva de pesquisadores/as de diferentes instituições, juntos as associações e comunidades locais acionaram diferentes mecanismos e instrumentos jurídicos que promoviam a participação das comunidades locais na gerencia e decisões acerca das suas riquezas ambientais, sendo a PNPI um desses instrumentos. Para isso, adotavam uma "linguagem de interface" (Spaolonse 2009), entre as normas e diretrizes do Estado e as ontologias de tais comunidades.



Na segunda seção, a etnografia das relações entre pesquisadores(as) e povos indígenas, tradicionais e agricultores familiares, é praticamente um esforço em descrever parte daquilo que permeia a construção das pessoas e coisas nos distintos universos, emaranhados por suas possíveis interlocuções, no “VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia/ X Congresso Brasileiro de Agroecologia/ V Seminário de Agroecologia do DF e Entorno”. Trata-se de refletirmos criticamente sobre o espaço de mediação formulado a partir do emaranhado de relações, identificado por meio das práticas discursivas dos(as) distintos(as) mediadores(as), resultando assim, expressões conceituais políticas inversas. Daí a importância de (re)vermos, nesse contexto, não como são definidos em si os instrumentos discutidos em torno das sementes (e tudo e todos pelos quais se encontram num emaranhamento), mas como os discursos e ações foram produzidos e mobilizados no campo da natureza, da ciência e da política.

Nos perguntamos: o que tais experiências etnográficas nos ensinam sobre fazer antropologia e sobre “el derecho de vivir en paz”? Como mediar as relações políticas diante das ambiguidades do Estado? Na terceira seção, buscamos trazer, sucintamente, considerações sobre como a antropologia cidadã permeia nossas práticas e discursos, possibilitando uma reflexão crítica sobre o emaranhado das relações constituídas entre pesquisadores(as) e os(as) pesquisados(as), que nas palavras dos antropólogos de Rita Segato (2006) e Ondina Leal & José Carlos dos Anjos (1999, 153) tem reforçado em nós pesquisadores(as) da antropologia “um sentimento moral de exercício da nossa cidadania”.



2 - OS DIREITOS CULTURAIS CONTRA A MERCANTILIZAÇÃO DA VIDA NA PAMPA BRASILEIRA

A Política Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI), criada no decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial (Brasil 2000). Tal política, conforme escreveu Márcia Chuva (2012), se insere dentro do processo histórico e político de iniciativas e ações de grupos de intelectuais e/ou movimentos sociais para que o Estado, enquanto agente público, promovesse políticas públicas de proteção das referências culturais que caracterizam o processo de formação plural do Brasil. Ideias que ganharam força no contexto político do Estado Novo, na década de 1930, marcado pelo apelo nacionalista. Esse movimento lançou as bases para as políticas de Estado com vistas a preservação tanto do patrimônio material e artístico, ligado às ressonâncias das origens coloniais, quanto do então denominado "folclore" brasileiro, o que levava à importância das camadas populares e da diversidade cultural. Porém, o termo "imaterial" é relativamente novo em termos de política de Estado e se consolidou, no Brasil, a partir da promulgação da Constituição Federal, em 1988. No artigo 215, inciso 1º, escreve: "O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional." O conceito busca superar a dicotomia entre bens de pedra e cal, entendidos como patrimônio material, e demais manifestações culturais presentes na vida cotidiana e que constitui a cultura imaterial de um grupo (IPHAN, 2000). Enquanto os primeiros estavam associados às materialidades que remetem às origens elitistas europeias, o segundo se refere às formas de criar, fazer, viver e habitar das populações tradicionais.





A Política Nacional do Patrimônio Imaterial constituiu, então, um compromisso legal do Estado em inventariar, documentar, produzir conhecimento, proteger e apoiar a dinâmica das referências culturais que foram fundamentais na formação da sociedade nacional. Em vez de um papel de “mero observador”, o Estado torna-se, conforme escreveu Marcia Sant’Anna (2012), um agente que atua de maneira a proporcionar formas de apoio que garantam a continuidade dessas manifestações populares. O IPHAN e o Centro de Folclore Popular são, no âmbito federal, os institutos responsáveis pela sua execução. O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é, por sua vez, a metodologia elaborada no âmbito do IPHAN para o levantamento bibliográfico e etnográfico dos bens de caráter imaterial. A elaboração do inventário das referências culturais consiste em identificar e descrever as sociabilidades cotidianas entre humanos, animais, materialidades e paisagens dentro de um processo histórico. Após a finalização do inventário, busca-se o registro do bem, que significa o seu reconhecimento. Uma vez aprovado o registro, a política indica a elaboração e execução de um “plano de salvaguarda”, desenvolvendo ações que objetivam à manutenção, a preservação e a transmissão dos bens culturais para as próximas gerações (IPHAN, 2017). A política pública busca, em sua proposta, evidenciar a diversidade da construção da Nação pelos diferentes grupos tais como os povos imigrantes, as classes operárias, povos agricultores, povos indígenas e povos negros.

Por conseguinte, os processos de elaboração dos inventários consistem em parcerias institucionais entre IPHAN e Universidades Públicas². A parceria com as universidades permite o diálogo entre o debate acadêmico, as diretri-

2 No Rio Grande do Sul, a política contabiliza cinco processos de elaboração de inventários.

zes da política pública e os modos de ser, fazer e existir das comunidades e/ou povos detentores. Um diálogo que está emaranhado em negociações, conflitos, articulações e convergências. No caso em questão, as experiências refletidas neste item se referem aos desdobramentos dos engajamentos, da equipe de um inventário de referências culturais, junto aos/às pesquisadores/as, juristas e populações locais e tradicionais, contra a emergência dos megaprojetos neoextrativistas, com atenção especial à emergência da mineração de metais pesados, no território do Alto Camaquã, localizado na região fisiografia Serra do Sudeste do estado do Rio Grande do Sul.

Tal inventário, denominado "INRC - Lida Campeira", constituiu-se a partir de uma solicitação do poder público do município de Bagé para o reconhecimento dos saberes e modos de fazer pecuários como referência cultural da pampa brasileira. O pedido resultou em uma parceria institucional entre a Prefeitura de Bagé, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), por intermédio do curso de Bacharelado em Antropologia, e o IPHAN. O projeto iniciou em 2010, com uma equipe multidisciplinar, de antropólogos/as, historiadores/as, sociólogos/as e arqueólogos/as, que produziu um conhecimento etnográfico e histórico sobre os saberes pecuários, conhecidos na região como "*lidas campeiras*", resultando em três relatórios e 5 vídeos etnográficos, entregues ao IPHAN no ano de 2013. A partir do material entregue, iniciou-se o processo de devolução dos resultados aos detentores e detentoras bem como para as instituições envolvidas -por meio de exposição de banners, palestras, reuniões e criação de uma página virtual -, e também uma mobilização para engajamento de novos atores ao processo que seguiria para avaliação.

No ano de 2015, a equipe recebeu o convite de apresentar o relatório para a Associação de Desenvolvimento Sustentável do Alto Camaquã (ADAC),



projeto de desenvolvimento territorial endógeno elaborando e promovendo estratégias em uma rede que reunia instituições como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) – pecuária/Bagé/RS, Universidades, Prefeituras Municipais e 23 (vinte e três) associações de pecuaristas e agricultores familiares em 08 (oito) municípios da parte alta da bacia hidrográfica do Rio Camaquã. O rio é um dos entes que se integra aos modos de viver, estando presente no cotidiano dos povos que se banham em suas águas. São diferentes coletivos, humanos e não humanos, que o habitam e que articulam seus modos de ser e de viver ao rio. Os/as pecuaristas familiares se referiram ao rio como o “*sangue da gente*” (Rodrigues, Rieth, Lima 2020). O rio e seus afluentes são, portanto, uma extensão dos corpos que experienciam diferentes relações. As águas são como o sangue e a bacia hidrográfica como um sistema circulatório de um organismo vivo em múltiplas conexões.



Na reunião, que ocorreu nas Guaritas, Distrito do município de Caçapava do Sul, a alegação foi de que os relatórios se referiam aos saberes dos trabalhadores pecuários das grandes estâncias de criação e não davam conta dos saberes dos povos e comunidades tradicionais que, historicamente, habitavam regiões marginais da pampa. A partir da reunião, iniciou-se a elaboração, em diálogo com as comunidades, de um projeto para a extensão do inventário que foi chamado de “INRC – Lida Campeira nos Campos Dobrados do Alto Camaquã” com objetivo de compor, de maneira coletiva, dos saberes pecuários. A região conhecida pela fisionomia natural de campos *dobrados* ou *sujos*³, é a mais preservada do bioma pampa com 80% da cobertura vegetal natural e,

3 Diferente dos chamados “campos limpos”, caracterizados pelo predomínio de gramíneas, os campos sujos caracterizam-se por mosaicos de gramíneas com pequenas espécies arbóreas.

ao mesmo tempo, considerada pelas narrativas do Estado como a mais pobre (Borba, 2016). São lugares onde não se implantou a modernização agrícola, o que, por sua vez, o deixaram à margem das políticas públicas de “desenvolvimento”. O grupo fazia parte de um movimento que defendia a construção de políticas públicas para os chamados pecuaristas familiares⁴.

A pesquisa propôs, a partir das dos saberes e dos modos de habitar, evidenciar outras pampas, outras ontologias. Vista como uma paisagem homogênea e vazia de pessoas, a pampa é marcada por uma diversidade de paisagens, uma diversidade de fauna e flora e diversidade de povos: agricultores e pecuaristas familiares, territórios negros e indígenas. A presença de povos tradicionais, como indígenas, quilombolas e pecuaristas familiares, até então deixada em segundo plano, tanto academicamente, como histórica e economicamente, marcou uma preocupação com os processos de valorização e reconhecimento desses saberes e modos de fazer pecuários para a biodiversidade “natural” e “doméstica” da pampa.

A composição do inventário constitui um processo de identificação e descrição das sociabilidades cotidianas entre humanos e não humanos em um processo histórico e cultural, realizando, ao mesmo tempo, uma “tradução” destas relacionalidades para o campo institucional. O trabalho de documentação consiste



4 “Entre 79% e 87% o número de estabelecimentos voltados para a agricultura/pecuária de subsistência, além de 35 comunidades quilombolas e 1 comunidade indígena, tendo um modo de vida constituído a partir de relações de coexistência e aprendizados com os bichos, coisas e paisagens”. Conforme os/as interlocutores, por ter a pecuária como principal atividade econômica, esses grupos não conseguiam acesso à políticas de créditos como o Programa Nacional de Fortalecimento da agricultura Familiar (PRONAF), criado no ano de 1995, sendo um programa de crédito para custeio das atividades agrícolas.

no preenchimento das fichas trazendo diferentes aspectos do bem, tais como a identificação dos/as praticantes, o que fazem, como fazem, com o que fazem e onde fazem. A forma de questionário estruturado faz com que tenhamos que estratificar, em partes, os diferentes elementos que compõem o bem cultural e que, em diálogo, não conseguem ser concebidos em separado. Compor uma ficha é tentar articular as diferentes caixas de informações. Entretanto, o preenchimento das fichas de identificação dos bens leva a necessidade de transitar entre as diferentes possibilidades de fazer as coisas e habitar o mundo, articulando as diferentes presenças, humanas e não humanas, emaranhadas na descrição dos bens, e possibilitando a entrada dos não humanos no rol das políticas do Estado-Nação.



Por conseguinte, no mesmo ano de 2016, os habitantes da região do Alto Camaquã encontraram uma notícia, em uma pequena chamada de um jornal de circulação regional, acerca da existência de um megaprojeto de mineração de metais pesados, localizado às margens do Rio Camaquã. O chamado “projeto Caçapava do Sul” ambicionava, em 3 minas a céu aberto, a extração anual de 16 mil toneladas de zinco, 5 mil toneladas de cobre e 36 mil toneladas de chumbo. Tais movimentos inserem a pampa dentro do projeto neoextrativista na América Latina, que concerne, como escreve Adriano Figueiró (2017, 146) numa “reedição contemporânea da política colonial acerca de um modelo de desenvolvimento pautado na exportação direta dos recursos naturais, com baixa tecnologia e valor agregado.” Esses fatores definem territórios enquanto possibilidades para a ação do capital e se baseiam em conjuntos de ações que vão expandindo as possibilidades para o futuro, acionando novos agentes de intervenção a fim de consolidar as diversas facetas do modelo neoextrativista. Na ânsia de acumulação ampliada de capital, tais projetos colocam em xeque

as diversas existências enquanto entes com valores históricos e patrimônios culturais. Processo que Ana Dominguez (2017) discute, junto a outros autores, pelo conceito de “territorialização do capital” em que diferentes agentes econômicos interferem nos territórios rurais latino-americanos vislumbrando as possibilidades que estes territórios têm pela presença de “recursos estratégicos” (Dominguez 2017, 91).

Passamos, então, a integrar o movimento, enquanto equipe de pesquisa que iria reconhecer os saberes pecuários como “patrimônio”, o que levaria a mais uma “ferramenta” de defesa dos modos de viver e existir destes povos. O movimento articulava uma rede com diferentes instituições e pesquisadores/as de diferentes áreas que, junto as populações tradicionais e locais, passaram a elaborar questionamentos aos relatórios de impactos ambientais e sociais publicados pelas empresas como parte do processo de licenciamento ambiental. As estratégias e organização das manifestações em diferentes contextos se davam por meio da plataforma whatsapp. Entre muitas informações compartilhadas, circulou um mapa no site da Agência Nacional de Mineração (ANM), mostrava os inúmeros projetos de mineração indicados no território pampiano. Eram centenas de projetos entre pedidos de prospecção, de licenciamento e de cava. A constatação de que, conforme o artigo 20 da Constituição Federal, são bens da união os lagos, rios e quaisquer correntes de água, bem como os recursos minerais, inclusive os do subsolo (Brasil, 1988), as estratégias versaram, entre outras, a acionar os diferentes mecanismos e instrumentos jurídicos que promoviam a participação das comunidades locais na gerencia e decisões acerca das suas riquezas ambientais, colocando suas vozes e ocupando diferentes espaços, sendo um deles, as audiências públicas que constituíam os processos de licenciamento ambiental.



Nas audiências públicas, estavam bastante esclarecidos os interesses da atual gestão do Estado, em âmbitos estaduais e federais, no processo de facilitação da outorga dos direitos de extração dos minérios, bem como dos usos das águas. A mensagem de um representante da gestão do governo do estado do Rio Grande do Sul, trazia o apoio ao projeto, sob o argumento de que o mesmo traria “desenvolvimento” para a região. Após, falou o engenheiro responsável pelo empreendimento que, de início, enfatizou que a corporação era “*uma empresa familiar*” e que estava trazendo o mais alto grau de desenvolvimento tecnológico no que se refere a engenharia para a mineração, sendo um projeto “*sustentável*”. As manifestações das comunidades e povos locais, por sua, tencionavam entre aqueles que viam a possibilidade de empregos para a região, pois “*não queremos mais ser o lugar mais pobre do estado*”, e outros, dando ênfase a representantes das associações e instituições ligadas a ADAC, argumentavam que a mineração não trazia “desenvolvimento” e “progresso”. A questão em jogo no âmbito dos debates era o que deveria ser considerado e quem seria afetado. Aqueles que defendiam um projeto de desenvolvimento exógeno justificam a “pobreza” da região e uma pampa “vazia”, sem gente e sem bichos, destacando o fator social de geração de empregos enquanto um progresso que tinha ônus para “poucos”, mas que beneficiaria a maioria da população. Já outras concepções, defendiam um projeto de desenvolvimento endógeno que levava em consideração os modos de vida tradicionais e as interações entre seres vivos, as materialidades e os ambientes, justificando que suas presenças deveriam ser “respeitadas”. A noção de “respeito” ao rio, aos bichos, às pedras consistia em um preceito central nas contra-narrativas das pessoas ao projeto de garimpagem.



Em ambos os lados do conflito, estavam as redes compostos por pesquisadores/as, associações, representantes dos poderes públicos das diferentes instancias, artistas e moradores/as locais. Redes de acionavam diferentes ontologias. De um lado, os engenheiros da mineradora garantiam que o empreendimento de garimpagem não iria causar impactos negativos no ambiente como, por exemplo, a contaminação pelas águas e pelo ar. Assim, argumentam o uso de instrumentos de tecnologias avançadas de controle dos resíduos decorrentes da exploração dos minérios. Por outro lado, tem-se os moradores ribeirinhos que traziam narrativas de que seus modos de vida e dos outros seres, estavam entrelaçados ao rio e que os "engenheiros" não consideravam tais relações. O destino do rio seria o mesmo destino dos outros seres que habitavam suas águas e suas margens, já que o cobre e o chumbo, tal como os venenos, ao penetrarem nos corpos, não saíam e, então, não movimentavam o ciclo da vida. Blaser (2015) entende como o "problema da política racional", que acontece quando os contendores estão ao menos de acordo sobre o que estão contendo. Porém, na política racional, as vidas não humanas não são trazidas para dentro do espaço político ficando no âmbito das crenças e romantismos. O único protocolo aceito é o da ciência universal sustentada na grande divisão entre natureza e culturas.

O Sindicato dos Engenheiros do Rio Grande do Sul chegou a divulgar uma nota em que defendia "mais engenharia e menos proselitismo" nos debates em torno dos projetos de mineração. Esse preceito trazia outra divisão entre o "nós", os cientistas e engenheiros, que entendemos a natureza como ela é, e os "outros" que concebem a natureza a partir de crenças e imaginações pouco realistas (Latour 1994). Entretanto, os povos tradicionais inseriam para dentro do âmbito da política racional, os não humanos. Um exemplo se dava quando



levantam faixas em que traziam a mensagem de que “o rio Camaquã pede socorro”. Se o rio Camaquã pede socorro, infere-se, então, que o mesmo, tal como os outros seres que compartilhavam o território, sentiam suas vidas ameaçadas e não queriam a presença de tal empreendimento. O rio merecia *respeito*. Havia, portanto, um conflito ontológico⁵ entre um mundo sustentado na ontologia dualista e outros mundos sustentados em ontologias relacionais (Escobar 2014).

A atuação da equipe responsável pelo inventário se deu, entre outras práticas, em questionamentos protocolados na Fundação Estadual de Proteção Ambiental - RS (Fepam), referentes aos processos que envolviam o licenciamento ambiental. Junto a rede que defendia os direitos das populações locais de poderem decidir sobre os seus mundos e suas existências, bem como das instituições que defendiam a conservação dos ambientes, elaborou-se documentos em forma de questionamentos referente às falhas dos Estudos de Impactos ambientais/Relatórios de Impactos Ambientais. Os documentos apontavam a negação da existência das populações tradicionais, o desrespeito a dinâmica social das comunidades e dos saberes associados à biodiversidade do bioma pampa. As populações locais, por conseguinte, apropriaram-se do processo do inventário considerando uma ferramenta estatal para a defesa dos direitos. O discurso antropológico com e para uma instituição estatal adotou uma “linguagem de interface” (Spaolonse 2009) para se tornar inteligível, ou seja, a produção de estudos e de relatórios que descreviam e contextualizam a questão das comunidades, seus mundos e suas relacionalidades, era de “tradução” dos conceitos e métodos da antropologia para o campo jurídico.



5 Segundo Blaser (2015) é possível que um conflito ontológico esteja ocorrendo ainda que as partes estejam falando a mesma linguagem, ou seja, falando de um mesmo rio.

Se considerarmos que a modernidade separa a dimensão da ciência, vista como uma representação da natureza e dimensão da política vista como um espaço onde as forças disputam, negociam e articulam o poder para representá-las no Estado-Nação (La Cadena 2008), elaboração do inventário, além de desafiar a identificar e descrever as sociabilidades cotidianas entre humanos e não humanos em um processo histórico e cultural, passou a se orientar para a ativação política da relacionalidade (Escobar, 2014), fazendo uma "tradução" e "mediação" destas relacionalidades para o campo institucional.

3 - OS RECURSOS GENÉTICOS EM PAUTA: ENTRE AS REGRAS ESTATAIS E A COMUNICAÇÃO SUBVERSIVA

O tema da salvaguarda vegetal, caracterizado por suas normas e instrumentos de segurança das espécies vegetais, também tem sido representado pela escatologia moderna "A Arca de Noé", cuja problemática universal é centro das pautas científicas e políticas. Pode-se dizer que, no Brasil a "Arca de Noé" tem sido sinônimo de uma estrutura estatal de conservação dos recursos genéticos planejada pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA).

A Embrapa foi criada em 1973, para a reestruturação tecnológica ocidental da agropecuária no Brasil. Inicialmente, o objetivo foi acompanhar os processos advindos da modernização da agricultura no mundo, na então denominada "Revolução Verde", promovendo a intensificação da área de produção alimentícia no país. Além disso, havia interesse do governo em ampliar as exportações de grãos, pois, naquele momento, o país dependia, sobretudo, da exportação das *commodities* agrícolas do café, açúcar, cacau e algodão (Cabral 2005).



Considerado o carro chefe da Empresa, os programas de melhoramento genético, foram os principais instrumentos científicos responsáveis no desenvolvimento dos produtos agrícolas. É possível dizer que a criação dos Bancos Ativos de Germoplasma (BAGs) dentre outros fatores, foi motivada também pela contribuição (o que se acreditava) das variedades fitogenéticas na concepção dos produtos agrícolas.

Os BAGs e o sistema de conservação *ex situ* surgem na Embrapa por meio da relação entre técnicas científicas, e o conhecimento dos povos indígenas, comunidades tradicionais e os distintos agricultores familiares. Segundo Londres, nos anos de 1978 e 1979, as expedições realizadas pelo grupo do Centro Nacional de Recursos Genéticos (CENARGEN)⁶ efetuadas no interior do Brasil, tiveram a contribuição, sobretudo, de populações indígenas e tradicionais que disponibilizaram amostras de variedades de milho para a conservação no BAG da instituição, com o propósito de compor o acervo genético, utilizado por melhoristas de plantas (Londres *et al.* 2014).

Contudo, no trabalho etnográfico realizado em meio aos profissionais da Embrapa, especialmente, nos períodos que compreenderam 2012 a 2019, na Embrapa Clima Temperado⁷, localizada em Pelotas no estado do Rio Grande do



6 O Centro também é conhecido por Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, localizado em Brasília, no Distrito Federal.

7 Diante da oportunidade de realizar o estágio de Graduação e Pós-Graduação na Embrapa Clima Temperado, há mais de dez anos, Cristiane têm trabalhado com a mediação de conflitos e das necessidades que surgem nas comunidades indígenas, no que tange especificamente ao acesso de recursos genéticos na Empresa, no estado do Rio Grande do Sul. O diálogo intercultural entre a instituição e as lideranças indígenas é fruto de uma antropologia militante, ou melhor, trata-se de um esforço contínuo, parafraseando Leal e Anjos (1999) de uma vigilância radical, para que possamos contribuir com uma

Sul (RS), e Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, situada em Brasília no Distrito Federal (DF), os cientistas entrevistados manifestaram que pouco se utilizou das variedades fitogenéticas conservadas nos BAGs nos programas de melhoramento genético. Isso se deve ao fato de que, a diversidade genética das espécies vegetais, nesse caso, não é um requisito essencial para o melhoramento, ao contrário, as sementes são submetidas a uma intensa homogeneização, purificação, limpeza, em termos genéricos, até serem transformadas em produtos do mercado agrícola.

Uma vez que a diversidade fitogenética deixa de ser empregada nos programas de melhoramento, as variedades conservadas nos BAGs da Empresa, segundo os(as) cientistas, passam a ser centro dos questionamentos quanto aos rumos das sementes. Dentre os fatores que têm permeado a defesa da abertura dos BAGs para a comunidade civil, está o discurso das problemáticas vividas pelas mudanças climáticas, a erosão genética, e conseqüentemente a insegurança alimentar e a fome.

Portanto, Shiva salienta que a crise da biodiversidade vai além da crise do desaparecimento de espécies, cuja valoração econômica dos recursos genéticos tem sustentado as grandes empresas, assim servindo de matéria-prima industrial. Trata-se, fundamentalmente, de uma crise que ameaça a vida e o sustento de milhões de pessoas nos países sulistas, convencionalmente denominados de países do Terceiro Mundo (Shiva 2003).

No Brasil, a Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia segundo a pesquisadora entrevistada P.B foi marcada pelo episódio ocorrido em meados da

antropologia comprometida com a cidadania de ambas as partes (pesquisadores e pesquisados).



década de 1990, quando o povo indígena Krahô reivindica o acesso às suas sementes de milho conservadas nos BAGs da instituição. Isso significa que, há pouco mais de duas décadas, a partir dos movimentos pela biodiversidade pelas organizações não governamentais, pode-se dizer que foi introduzido o debate e ações para a abertura dos BAGs, a fim de possibilitar o acesso das organizações civis, povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares.

Dentre os espaços criados para a reivindicação do germoplasma e a gestão das normas de acesso, buscamos trazer parte dos debates acalorados do “VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia/ X Congresso Brasileiro de Agroecologia/ V Seminário de Agroecologia do DF e Entorno”, que reunia milhares de pessoas e lideranças de diferentes povos indígenas e tradicionais, em meados de setembro de 2017, no Centro de Convenções Ulysses Guimarães em Brasília. O Evento de Agroecologia daquele ano foi constituído de distintos micro espaços de mediações e palestras centrais, reunindo pesquisadores(as) das universidades, das instituições de pesquisa, de extensão, estudantes, bem como os representantes das organizações civis, agricultores familiares, povos indígenas e tradicionais.

A Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, como entidade do Estado, exerceria sua função de mediadora, diante da sociedade civil e das organizações sociais presentes no Centro de Convenções Ulysses Guimarães, onde ocorreu o congresso. No interior deste extenso espaço, havia um grande auditório central. Se dizia que ali ocorriam as principais apresentações e discussões do encontro. Ao mesmo tempo, ainda no prédio, as diversas salas eram ocupadas por outras práticas, identificadas por seus temas transversais. Já no pavilhão em anexo, foram organizadas as bancas com livros e demais publi-



cações; além de uma estrutura paralela construída para receber os *banners* e suas breves apresentações acadêmicas.

Em outro pavilhão havia bancas de venda de produtos alimentares artesanais e outras de diversas associações/organizações dos distintos territórios do Brasil. Exatamente no segundo dia do evento, mais alguns passos, os participantes exibiram e trocaram sementes. Tudo foi exposto temporariamente em compridas bancadas de madeiras, preenchidas por múltiplas cores vegetais e sua gente. Ali também foi um espaço criado para apresentações artístico-políticas, os encontros, reuniões, etc., em paralelo com uma praça de alimentação.

No saguão central do congresso, assim como na entrada de cada pavilhão, eram encontradas figuras associadas a uma espécie de mapa temático, para a localização de cada ambiente. O Centro de Convenções Ulysses Guimarães era dividido em espaços de discussões identificados, principalmente, pelos nomes populares da fauna e flora do Cerrado, assim espalhados em cada canto do Centro.

No pátio interno, também havia outros espaços para debates e práticas. As cinco barracas, em média, construídas de bambu com a superfície de lona e com tecidos de tons alegres, no seu entorno, transmitiam um ambiente, aparentemente, aconchegante. No interior delas, havia cartazes e outras coisas, que contribuíam com os diálogos, assim orientados por temas transversais do congresso, como: a tenda "Alimentação Saudável" coordenada pelo então Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e demais parceiros. Entre palestras e oficinas, as discussões em pauta reuniram não somente estudantes e profissionais, mas, também, agricultores(as) e representantes das organizações e movimentos sociais.

Com uma proposta semelhante à do MDS, no que diz respeito à operacionalização dos discursos globais coloniais, uma associação que realizamos



ao conteúdo programático do evento, a tenda da Embrapa, particularmente, estava composta por coisas do seu mundo. Equipada com microfones, caixas de som, um monitor médio, suspenso por um suporte de ferro que lhe erguia a uma altura de mais de um metro e meio, atrelado a alguns equipamentos tecnológicos, apoiava as apresentações digitais de seus profissionais.

Além disso, no espaço de mediação chamava a atenção, às sementes visivelmente confinadas em uma caixa de madeira, com compartimentos de isopor em miniatura, selada por uma tampa de vidro transparente, compunham um múltiplo universo de cores e tamanhos, de certa maneira isoladas daqueles presentes. Tal reservatório apresentava apenas uma parte dos milhares de acessos às plantas-sementes, que a Embrapa tivera coletado e recebido ao longo da sua história. Ao lado, também havia algumas listas impressas com o nome das espécies vegetais que compõem os BAGs; sementes de variedades de feijão-miúdo, reservadas em um compartimento de plástico; e os pacotes de alumínio lacrados, mas com sementes, estavam codificados com a linguagem da instituição. Essas embalagens, segundo o técnico que havia contribuído com a organização da tenda, eram amostras daquelas que estavam na Colbase⁸. No entorno, também havia caixas de madeira, as tais casinhas para abelhas concentrarem a produção de mel, e mais alguns cartazes com suas imagens, contendo um conteúdo brevemente explicativo.

Contudo, não poderia passar despercebido o tema central dos diálogos de uma manhã quente de quinta-feira. A extensa impressão, intitulada “Siste-



8 Em poucas linhas, a Colbase é um local tecnológico de conservação a longo prazo das variedades de sementes, com temperatura e umidade baixas e controladas. É possível dizer que, este mecanismo rígido busca manter a base do germoplasma isolado, sem que haja a sua utilização para intercâmbio, como ocorre nos BAGs.

mas de Curadorias de Germoplasma da Embrapa”, localizada de frente para a porta de entrada da tenda, anunciava o ritual conflituoso entre o *modus operandi* dos(as) pesquisadores(as) e as práticas dos povos indígenas e tradicionais ali presentes.

A junção de alguns profissionais da Embrapa, de estudantes e povos agricultores no espaço de mediação, arquitetada de modo que os participantes e os pesquisadores se acomodassem lado a lado em círculo, não inibiu as nítidas segregações e seus limites entre os pesquisadores da instituição e os demais participantes. De um lado, formou-se o núcleo dos cientistas e intelectuais da pesquisa ocidental, e do outro lado, os discentes e pessoas-viventes do mundo rural.

Podemos compreender o encontro por meio das palavras de Krenak (2015) quando declara que os povos têm a incumbência de educar as instituições, o que aparece como uma sutileza de ordem instrutiva é possível identificar que nas suas entrelinhas há uma transposição dos efeitos da organização e reivindicação dos corpos e seus saberes políticos que cada povo confronta frente ao mundo e suas instituições ocidentais. Nos espaços de mediações, especialmente no Encontro de Agroecologia, nos deparamos com lideranças indígenas e tradicionais, primeiramente, ouvindo o que os(as) representantes institucionais têm a dizer sobre seus programas e projetos. Os discursos desses líderes sempre vêm carregados de conceptualizações e filosofias não ocidentalizadas, como diria metaforicamente, em forma de ensinamento um tanto diplomático dos profissionais e seus órgãos.

No lugar de fala a supervisora de curadoria de germoplasma D.S da Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, diante de uma questão tão relevante, tanto para os povos quanto para os(as) profissionais da Embrapa, naquela ocasião, mencionou que o espaço fora criado para um simples diálogo a respei-



to dos procedimentos de conservação e legais dos recursos genéticos na Embrapa. A supervisora D.S explicou ainda que a função dos bancos na instituição era de conservar espécies de interesse para a sociedade. Perante a figura esquemática dos “Sistemas de Curadorias de Germoplasma da Embrapa”, falou das etapas percorridas pela instituição, para que se obtenha os recursos genéticos. Com uma linguagem compreensível, acompanhando as ilustrações, disse que os recursos são coletados nos distintos biomas e com agricultores, mas também podem ser recebidos por meio das relações de intercâmbio entre a Embrapa e outras organizações nacionais e internacionais. Informou aos presentes que as espécies já nas mãos do curador, quando solicitadas por associações de agricultores, o curador é consultado para saber da disponibilidade do material.

Como os pedidos tratavam-se de experiências recentes, a Embrapa estava discutindo internamente os procedimentos legais para a concessão dos recursos. Procedeu explicando que os curadores⁹ eram responsáveis por enviarem uma cópia genética das coletas à Colbase, respeitando os códigos de segurança. Com os saquinhos metálicos na mão, mostrou como as poucas sementes eram conservadas na Colbase a graus negativos, diferentemente da estrutura e do caráter dinâmico dos BAGs. Justificou que a cópia era para algum momento eventual, como a perda da variedade pelo próprio curador. Defendeu que a vantagem de existir os bancos genéticos era pelo benefício prestado para a



9 O curador ou curadora tem o papel de gestor(a) encarregado(a) de manter a vida das sementes, tanto em ambientes hostis, como é o caso da câmara fria, quanto em campos, principalmente da instituição, para a multiplicação e desenvolvimento biológico das espécies vegetais com seus ambientes; esta última atividade, explicam os(as) curadores(as), tem como propósito contribuir com as etapas coevolutivas das plantas, o que garante a conservação das espécies (FEIJÓ, 2019, p. 79).

sociedade, por meio do melhoramento, como também pela possibilidade de as comunidades terem acesso à diversidade. Nesse instante, os olhares pareciam atentos aos relatos da porta-voz.

A supervisora D.S também assegurou que a Embrapa é uma instituição que presta serviço à sociedade, podendo contribuir com as fases adversas enfrentadas pelos agricultores. O reforço das práticas realizadas pela Embrapa logo viria acrescentado por outra profissional da instituição. Foi então que a supervisora se direcionou para a pesquisadora M.B, apresentando sua colega como uma pessoa experiente no tema em debate. Além disso, sua participação no espaço de discussões para a elaboração da Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO) parecia garantir com veemência as experiências da pesquisadora.

Porém, antes mesmo de prosseguir esse emaranhado de discursos e práticas, rememoremos como a fala de D.S reproduz uma carga normativa exercida pelo *modus operandi* desses profissionais, muitas vezes anunciadas repetidamente pelos(as) pesquisadores(as) em outros espaços de mediações, como em nossos diálogos nas diferentes unidades da Embrapa.

Além das etapas percorridas para a purificação científica das coisas, como as regras de limpeza e controle das sementes antes de habitar os BAGs, não menos importantes são os questionamentos que se fazem em relação ao uso e o direcionamento dos vegetais que ficam aprisionados nos sistemas de conservação da instituição. As críticas verbalizadas à estocagem desta diversidade genética, que aparentemente deveria contribuir com os programas de melhoramento genético, trataram de registrar o quanto as regras e os parâmetros científicos-políticos-ocidentais abdicam da diversidade, para a elaboração de seus produtos agrícolas.



Nesse sentido, conforme relembram os(as) pesquisadores(as), se utilizou quase nada desse germoplasma, e caberia compreender qual seria o novo destino desse universo confinado. Foi P. B que, em nossa conversa, manifestou que os “BAGs sempre foram abertos para a sociedade civil”. Esse é o grande dilema, pois na medida em que as sementes, raízes, tubérculos, etc. são coletados, é simultaneamente prevista a transformação da coisa para outra, ou seja, a diversidade vegetal ganha forma e regras distintas daquelas do seu território de origem.

Como quer que seja, o fato é que essas sementes na Embrapa hoje são atribuídas aos próprios desafios desses(as) pesquisadores(as), em contribuir com a elaboração de medidas para a regulamentação do acesso aos bancos de germoplasma. Muitos dos(as) cientistas, principalmente, relembravam de certa maneira, o caminho que a Embrapa vinha buscando percorrer.

Referiam-se às novas relações, mas também às velhas interações da pesquisa com as políticas públicas, que estavam sendo construídas por meio da elaboração do Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (Planapo), momento pelo qual a sociedade civil reivindica os direitos dos povos agricultores ao acesso às coleções de germoplasma conservadas nos BAGs da Embrapa (CIAPO, 2013).

Segundo Burle e Dias (2014), a temática foi discutida na Comissão Nacional de Agroecologia e Agricultura Orgânica (CNAPO) com o propósito de construir uma normatização para a abertura dos bancos de germoplasma públicos. Dentre as diversas pautas abordadas, a Subcomissão Temática de Sementes responsabilizou-se por discutir aspectos que nortearam a construção da norma técnica interna da Embrapa para o acesso aos BAGs. Tal compromisso da instituição compõe as diretrizes do Decreto nº 7.794 de 20 de agosto de 2012, o qual institui a PNAPO.



Além disso, a Lei 13.123 também normatizou o acesso dos povos aos materiais genéticos mantidos por instituições nacionais geridas por recursos públicos (Brasil 2015). Nesse sentido, a Lei, que foi regulamentada pelo Decreto nº 8.772 de 11 de maio de 2016, estabeleceu como será aplicado o referido mecanismo legal, determinando os procedimentos burocráticos para o acesso aos BAGs institucionais (Brasil 2016).

Porém, entre tantos instrumentos jurídicos, que vigoraram naquele momento, a segunda edição do Planapo 2016-2019 em complemento às ações do Planapo 2013-2015, publicada ainda no ano de 2016, mencionava o avanço das ações do primeiro ciclo do Plano em relação à construção de uma nova regulamentação dos procedimentos para o acesso dos agricultores aos BAGs da Embrapa. A proposta resultou na construção institucional da resolução nº 156 (Política para o Desenvolvimento de Parcerias e Negócios da Embrapa em Genética Vegetal) de 28 de março de 2016, bem como na norma nº 037.013.001.002 de 05 de abril de 2016, o que em tese possibilita o acesso aos bancos de germoplasma (Ciapo 2016).

Alguns pesquisadores(as) entrevistados(as), não por acaso, mencionaram incansavelmente as discussões legais já que caminharam entre esses espaços de relações, pelos quais se associa o importante emaranhado de trocas da instituição entre a ciência e o universo das políticas e suas normativas. Uma série de debates atravessados por suas distintas práticas e embates, há pouco mais de uma década, contribuiu, como dizem os(as) pesquisadores(as), para algumas alterações e avanços, em termos dos "direitos dos agricultores" às sementes.

Porém, como de praxe, a operacionalização desses instrumentos não tem sido uma tarefa fácil. Retomando o espaço de mediação construído no evento



de Agroecologia, M.B chamou a atenção que a Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia era responsável por gerenciar os recursos genéticos nas demais unidades espalhadas pelo Brasil. Disse que a corrida para a conservação de plantas iniciou-se ainda na década de 1970, sendo uma medida mundialmente adotada, já que estavam diante da modernização da agricultura, a qual entendia que era essencial a concentração e homogeneização no uso/consumo de espécies restritas.

Era preciso fundamentar e justificar aos presentes tamanho poder da Empresa no Brasil, mas, também, expor um mapa da biodiversidade do país, construído a partir dos povos e seus territórios. Foi então que M.B relatou como eram realizadas as coletas de germoplasmas. Todos, ao chegar na Embrapa, eram encaminhados para seu banco específico, onde os curadores se encarregavam de multiplicarem as sementes, com todos os cuidados para que não houvesse contaminação entre os materiais. Lembrou que, ao longo do tempo, as comunidades têm pleiteado o acesso aos materiais coletados pela instituição. Em resposta às reivindicações, a Embrapa atualmente estaria, disse ela, mais aberta para atender os povos agricultores que vêm solicitando sementes.

Já o pesquisador I.A da Embrapa Clima Temperado, ao se apresentar ao público como melhorista de plantas, verbalizou que por meio da interação humana-planta-ambiente, atualmente, estariam estudando uma variedade de feijão crioulo, de um agricultor, cuja semente teria dez vezes mais fibras, e maior quantidade de antioxidantes que os demais encontrados no mercado. O pesquisador declarou que a riqueza identificada nessas variedades crioulas não se assemelhava com as demais cultivares desenvolvidas por empresas em programas de melhoramento genético como a Embrapa; elucidou que os profissionais melhoristas não podiam trabalhar com toda a variação que a natureza oferecia/oferece. Comentou também de que maneira as sementes crioulas



chagam à Embrapa, especificamente, no BAG de feijão ao qual é de sua responsabilidade. A partir da sua relação com diversas comunidades e agricultores, eles têm contribuído, enviando suas variedades para a coleção de sementes crioulas. Lá na Embrapa, disse o cientista I.A, as sementes são multiplicadas, e retomam para as mãos de outros agricultores, para que possam cultivá-las. Trata-se da instituição prestar um importante serviço para a sociedade, auxiliando tanto na conservação desses materiais, quanto na circulação dessas sementes em meios aos povos agricultores.

Entendemos, mais que o papel duramente técnico da ciência, de conservar as sementes nas câmaras frias e multiplicá-las nos campos da Embrapa, os(as) profissionais envolvem-se, parafraseando Ingold (2015) nos fluxos e movimentos materiais que contribuem para contínua formação das pessoas.

Contudo, assistimos nos segundos de reflexão entre os(as) envolvidos(as) no espaço de mediação, a apreensão revelada nas comunicativas faces. Além disso, as dúvidas e curiosidades transitavam entre nós. Entre os discursos e ações, foram declarados os diversos limites existentes entre os espaços e suas relações. Após os aplausos, o microfone chega nas mãos daqueles que estavam ali para escutar os(as) pesquisadores(as), mas também, para falar de outras experiências, lutas e das parcerias entre as organizações sociais, povos indígenas tradicionais e as unidades da Embrapa. Mais uma vez, a declaração retoma o ponto inicial do diálogo introduzido pelos(as) profissionais da instituição. Na fala desses(as) pesquisadores(as) era possível identificar as tensões e os desafios vivenciados, em forma de respostas às indagações realizadas pelo público que os(as) assistia.

O antropólogo mexicano convidado E. B fomentou o debate revelando que, as leis podiam ser entendidas como instrumentos de opressão, e assim



os bancos são “epistemologicamente capitalistas”. Disse ele que, diante do controle neoliberal os indígenas-camponeses no México criaram seus espaços de resistência. Segundo o antropólogo, as feiras atualmente são os principais espaços, onde se reúnem os indígenas-camponeses, para as trocas entre seus territórios. Em suma, concluiu E. B dizendo que: “essa seria uma forma didática da existência de bancos de sementes, como orgulho e defesa do que é nosso. Estes são os principais sistemas alimentares locais. É uma defesa do que é próprio”.

Em contrapartida, não é de hoje que os movimentos indígenas têm defendido outra postura político-ecológica frente à resolução apresentada e imposta pelos discursos hegemônicos. Para compreendermos tal embate, olhemos para as denúncias realizadas pelos próprios nativos, como reivindicação histórico-geográfica dos seus territórios e modos de vida, em detrimento aos atos predatórios dos não indígenas. Trata-se da subversão do saber colonial e suas normativas legais, compreendida assim como uma incansável batalha pelo “derecho de vivir en paz”, como cantava e encantava o grande artista e cantor Victor Jara, em seu canto universal.

O que se percebeu é que o retrato e os relatos a partir do *modus operandi* desses(as) pesquisadores(as) é delimitado, ora pela semelhante linguagem entre os profissionais – um processo coletivo –, ora pelo caráter individual na operacionalização, de certa maneira subversiva, desses mecanismos, assim, inscritas pelas ações pessoais de cada pesquisador(a). Isso significa que, o espaço de liberdade se concretiza quando os(as) curadores(as) subvertem as regras institucionais, através das relações e intervenções dos povos indígenas e tradicionais. A subjetivação, torna-se elemento essencial de resistência, diante de um cenário dominante. Isto é, nas palavras de Castro-Gómez, esse jogo



permite que as relações de poder sejam reversíveis, enquanto que o estado de dominação não predominará o jogo de liberdade, mas, sim, o exercício da violência. As formas de saber e os processos de subjetivação (pode ser visto como um conjunto de práticas sobre práticas) são percebidos como possíveis espaços de liberdade e de resistência diante de um cenário dominador (Castro-Gómez 2010).

Em suma, ainda que as relações e o emaranhado de coisas (pessoas e sementes) sejam historicamente reconhecidos entre ambos, não se pode refutar a ideia de subversão das ações e conceitos coloniais, por parte dos povos indígenas e tradicionais, bem como por pesquisadores(as). Garantir os direitos dos povos assegurados na Constituição Federal, requer também o exercício contínuo da complexa mediação do debate antropológico entre pesquisadores(as) e povos indígenas e tradicionais, a respeito da temática em questão. Isso significa que, essa experiência etnográfica é fruto de tais reflexões sobre a interação entre o Estado e as organizações indígenas, no âmbito da atuação antropológica cidadã, entendida também nesse contexto, por uma intervenção crítica-conceitual das ações.



4 - POR UMA ANTROPOLOGIA CIDADÃ: ENTRE A SUBVERSÃO DOS DISCURSOS E DAS PRÁTICAS DO ESTADO

Chegamos no momento que é imprescindível refletirmos sobre a dimensão do ato de uma antropologia cidadã sobre as nossas imersões em um campo, cujas temáticas debatidas nos distintos espaços políticos de mediações, e abordadas nos primeiros tópicos, propõe o entendimento sobre a lógica conflituosa entre os instrumentos legais do Estado e a garantia da vida dos povos

indígenas, tradicionais e locais. Se é possível que façamos constantemente uma desconstrução de uma corporeidade antropológica colonial, que nos assombrou, e de certa maneira ainda assombra nossos pensamentos, torna-se plausível reconhecer algumas estratégias de subversão, tanto por aqueles que lutam diariamente por seus saberes-fazeres, quanto por parte de uma antropologia militante, cidadã. Isso significa que, nesse espaço de forças, buscou-se legitimar por meio dos discursos e práticas também locais, a possibilidade de dialogar com o Estado. O que está em jogo, nas vivências etnográficas, é a garantia do lugar de fala dos povos nativos e locais, por meio da própria práxis antropológica, legitimando de certa maneira esse exercício de uma antropologia cidadã.

Nesse sentido, é importante discutir uma “antropologia a partir de”, de tal maneira que tais contextos passem a ter um *lócus* de enunciação, um lugar político, que problematizam tanto o fazer antropológico quanto as concepções do Estado, trazendo para dentro as narrativas que, diante do contexto de avanço dos projetos neoliberais, acione o dever constitucional de garantir os direitos assegurados, ou melhor, o direito legal de ter o direito à vida. É, conforme Veena Das y Deborah Poole (2008, p. 25), uma ativação de “los diferentes espacios, formas y prácticas a través de las cuales el estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras.” É reconhecendo o nosso lugar de antropólogos/as vinculados/as ao Estado, seja pela Universidade Pública, seja em diálogo com outras instituições, que a prática “a partir de” leve a sério as diferentes ontologias em jogo, de maneira a fazer a mediação e, ao mesmo tempo, subverter normas e instrumentos legais. É o que Rita Segato (2006) considera uma “pulsão ética”, distinta da complacência moral e obediência direta às leis, como um desejo sensível para melhorar a vida e de expandir os di-



reitos. Ao pensarmos com os outros, nas nossas distintas práticas etnográficas, mas ambos/as engajados contra a mercantização da vida, estávamos atuando como escreveu Soraya Fleischer (2007), como “antropólogos anfíbios”, que se refere a estar em mais de um meio: na universidade e/ou nas vertentes de intervenção tais como ONG’s, órgãos do governo e Estado; e também engajados/as com os próprios grupos sociais e seus mundos como mediadores/as, tradutores/as. Por ser uma antropologia feita no “quintal de casa”, se engaja na construção da nação plural e heterogênea em uma atitude de inserção desses grupos como parte dessa construção. Nesses termos, trazemos a Mariza Peirano (2006), que escreveu que a alteridade, no Brasil se dá, diferentemente dos países coloniais, centrada mais na diferença do que no exotismo, tornando os/as antropólogos/as brasileiros/as, além de geograficamente próximos dos coletivos de suas pesquisas, também tendo uma proximidade ética e política.

Em suma, a antropologia cidadã pode ser entendida por meio do olhar atento dos discursos e práticas coloniais, e pela tradução crítica dos anseios e das violências sofridas historicamente pelos povos indígenas e tradicionais. A antropologia cidadã perpassa o que Krenak (2015), um dos porta-vozes indígenas, nos trouxe como uma reflexão crítica sobre os conflitos entre os distintos discursos e práticas. Para Krenak (2015), tais confrontos têm sido fruto dos acontecimentos históricos entre os nativos e não indígenas, cuja representação reitera a reincidência de uma contraversão do encontro. Nas palavras da liderança política indígena, o encontro parece que nem começou, mas, em certas circunstâncias, ele parece recordar o seu fim. Isso porque a própria ideia de que o desenvolvimento e o progresso chegaram naquelas canoas produz essa ruptura, ou seja, de um encontro desencontrado. Esse pensamento ainda é reproduzido no relacionamento entre os não indígenas e os povos nativos.



Assim, mais do que a relação de contato com o Outro, busca-se constantemente intervir nas políticas públicas do Estado (Krenak 2015).

Os debates apresentados ao longo do texto são emblemas do que Boaventura de Souza Santos (2016) chamou de “experimentalismos democráticos” enquanto processos vividos por países desiguais e heterogêneos como é o caso do Brasil. Essa “onda” de ampliação dos direitos e fomento dos mecanismos de participação dos povos nas decisões acerca dos seus destinos, embora muitas vezes não instruídas enquanto políticas de Estado, representaram possíveis espaços de acesso. Mecanismos que, no atual contexto de avanço da democracia neoliberal, vêm sendo desconstruídos e fragmentados, retirando as possibilidades de mediação nas relações entre Estado e sociedade civil. Isso remete à uma constante avaliação de nossas práticas dentro dos emaranhados de linhas que envolvem a luta pela ampliação dos direitos ao “bem conviver”, tal como escreveu Alberto Acosta (2016), indicando a urgência de buscarmos novas formas de viver e existir com o foco direto em parar o processo de mercantilização da vida, ou seja, “com os pés fincados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza”. (Acosta 2016, 29). Por fim, a escrita dessas reflexões foram inspiradas na canção de Victor Jara (2014) que funde todo o clamor dessas populações pelo direito a existência e de viver em paz.



5 - REFERÊNCIAS

- Acosta, Alberto. 2016. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante.
- Blaser, Mário. 2015. *Los conflictos ontológicos y el problema de la política racional*. Conferência pronunciada no Seminário Internacional de Pensamento Contemporâneo, Universidad del Cauca.
- Brasil. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Promulgada em 05 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado.
- _____. 2000. Decreto nº3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.
- _____. 2016. *Decreto nº 8.772, de 11 de maio de 2016. Regulamenta a Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015. Dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade*. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília.
- Borba, Marcos Flávio. 2016. *Desenvolvimento territorial endógeno: o caso do Alto Camapuã*. In: Waquill, Paulo, Matte, Alessandra; Neske, Márcio; Borba, Marcos Flávio. *Pecuária familiar no Rio Grande do Sul: história, diversidade social e dinâmicas de desenvolvimento*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 187-214.
- Cabral, José Irineu. 2005. *Sol da manhã: memória da Embrapa*. Brasília: UNESCO.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2006. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Pararelo 15; São Paulo: Editora Unespe.



- Câmara Interministerial de Agroecologia e Produção Orgânica (CIAPO). 2013. *Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica – PLANAPO*. Brasília: MDS; CIAPO.
- Câmara Interministerial de Agroecologia e Produção Orgânica (CIAPO). 2016. *Brasil Agroecológico: Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica - Planapo: 2016-2019/ Câmara Interministerial de Agroecologia e Produção Orgânica*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário.
- Castro-Gómez, Santiago. 2010. *Historia de la gubernamentalidad – Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Chuva, Márcia. 2012. «Por uma história da noção de Patrimônio Cultural no Brasil.» *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 146-165.
- Das, Veena; Poole, Deborah. 2008. «El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas.» *Cuadernos de Antropología Social*, (27): 19-52.
- Domínguez, Ana. 2017. *La territorialización del capital y la monopolización del territorio pampa*. En *Olhares sobre o pampa: um território em disputa*, por Wizniewsky, Carmen Rejane Flores; Foletto, Eliane Mari, s.p, Porto Alegre: Evangraf.
- Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- Feijó, Cristiane Tavares. 2019. *A Arca de Noé: diálogos sobre conservação entre ciência e povos indígenas*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Figueiró, Adriano Severo. 2017. *Transformações na paisagem do pampa: a territorialização do capital e a monopolização do território*. In: *Olhares sobre o pampa [recurso eletrônico]: um território em disputa*. Porto Alegre: Evangraf.



- Fleischer, Soraya. 2007. «Antropólogos 'anfíbios'? Alguns comentários sobre a relação entre Antropologia e intervenção no Brasil.» *Anthropológicas, Recife*, 18(1): 37-70.
- Jara, Victor. 2014. *El derecho de vivir en paz*. Youtube: Victor Jara Music. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XkXise2bHE0> Acesso em 30 de maio de 2021.
- Ingold, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). 2000. *Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): Manual de aplicação*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
- _____. 2017. *Salvaguarda de bens registrados: patrimônio cultural do Brasil: apoio e fomento*. Coordenação e organização Rivia Ryker Bandeira de Alencar. Brasília: IPHAN.
- Krenak, Ailton. 2015. *Entrevista concedida a Txai Terri Valle de Aquino*. Papo de Índio. Manaus: UEA.
- La Cadena, Marisol de. 2008. «Política indígena: un análisis más allá de la Política.» *Wan Journal*, 4: 139-171.
- Leal, Ondina Fachel; Anjos, José Carlos dos. 1999. «Cidadania de quem? Possibilidades e limites da Antropologia.» *Horizontes Antropológicos*, 10: 151-175.
- Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Londres, Flavia. Dias, Terezinha Borges, Piovezan, Ubiratan, y Schiavini, Fernando. 2014. *As sementes tradicionais dos Krahô: uma experiência de integração das estratégias on farm e ex situ de conservação de recursos genéticos. (Sementes locais: experiências agroecológicas de conservação e uso)*. Rio de Janeiro: AS-PTA.
- Peirano, Mariza. 2006. A Alteridade em Contexto. En *A Teoria Viva e outros ensaios de antropologia*, de Mariza Peirano, 53-67. Rio de Janeiro: Zahar Editores.



Rodrigues, Vagner Barreto, Lima, Daniel Vaz, y Rieth, Flávia Maria Silva. 2020. «O rio é como o sangue da gente: mineração e ambiente nos campos do Alto Camaquã.» *Tekoporá*, 2(2): 27-40.

Sant'Anna, Márcia. 2012. *Relatório Final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. In. IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, DF: IPHAN.

Santos, Boaventura de Souza. 2016. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo.

Segato, Rita Laura. 2006. «Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais.» *MANA* 12(1): 207-236.

Shiva, Vandana. 2003. *Monoculturas da mente: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia.

Spaolonse, Marcelo Barbosa. 2009. *De estudante de antropologia a antropólogo de Estado: apontamentos sobre uma peculiar transição*. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/colu/colu50.htm> Acesso em 2016.





DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO, ESTADO NACIONAL Y ANTROPOLOGÍA INDISCIPLINADA

GONTIJO, FABIANO

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil
fgontijo2@hotmail.com



Fecha de envío: 22-02-2021 / Fecha de aceptación: 09-11-2021

Resumen

Los discursos nacionales, las formas de pertenencia étnico-nacional y los valores nacionalistas se han basado, desde el siglo XVIII, en la heteronormatividad, el binarismo de género, el dimorfismo sexual y, en consecuencia, la regulación o la supresión de la diversidad sexual y de género. En los últimos años he investigado las tecnologías de gestión de la identidad nacional relacionadas con la gubernamentalidad y la biopolítica y los usos que se han hecho de las producciones académicas (en particular, antropológicas) para dar forma a los discursos nacionales que regulan la diversidad sexual

y de género. A partir de mis experiencias en investigaciones etnográficas multisituadas (en el “Sur Global”), trataré de producir un debate sobre las contribuciones de las prácticas in-disciplinadas de la antropología y de la crítica decolonial Latinoamericana aplicadas a la investigación en contextos nacionales fuera de Latinoamérica.

PALABRAS CLAVE: Heteronormatividad, Estado, Geopolítica, Antropología.

SEXUAL AND GENDER DIVERSITY, NATIONAL STATE AND ANTHROPOLOGY

Abstract

National discourses, forms of ethno-national belonging and nationalist values have been based, since the 18th century, on heteronormativity, gender binarism, sexual dimorphism and, consequently, regulation or suppression of sexual and gender diversity. In recent years I have been investigating the technologies of national identity management related to governmentality and biopolitics and the uses that have been made of academic productions (in particular, anthropological ones) to shape the discursivity that regulates sexual and gender diversity. Drawing from my experiences in multisituated ethnographic (in the “Global South”), I will attempt to produce a debate on the contributions of the Latin American undisciplined anthropological practices and of decolonial critique applied to research in national contexts outside of Latin America.

KEYWORDS: Heteronormativity, State, Geopolitics, Anthropology.



DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO, ESTADO NACIONAL E ANTROPOLOGIA INDISCIPLINADA

Resumo

Os discursos nacionais, as formas de pertencimento étnico-nacional e os valores nacionalistas têm se constituído, desde o século XVIII, com base na heteronormatividade, no binarismo de gênero, no dimorfismo sexual e, por conseguinte, na regulação ou no apagamento da diversidade sexual e de gênero. Nos últimos anos, venho investigando as tecnologias de gestão da identidade nacional relacionadas à governamentalidade e à biopolítica e os usos que foram feitos das produções acadêmicas (em particular, antropológicas) para a conformação dos discursos nacionais reguladores da diversidade sexual e de gênero. A partir de minha experiência de pesquisa etnográfica multi-situada (no “Sul Global”), trata-se aqui de apresentar algumas reflexões sobre os aportes das práticas in-disciplinadas da antropologia e da crítica decolonial latino-americanas aplicadas às investigações em contextos nacionais fora da América Latina.

PALAVRAS-CHAVE: Heteronormatividade, Estado, Geopolítica, Antropologia.



DIVERSITÉ SEXUELLE ET DE GENRE, ÉTAT NATIONAL ET ANTHROPOLOGIE INDISCIPLINÉE

Résumé

Les discours nationaux, les formes d'appartenance ethno-nationale et les valeurs nationalistes sont fondés, depuis le 18e siècle, sur l'hétéronormativité, le binarisme des genres, le dimorphisme sexuel et, par conséquent, sur la régulation ou la suppression de la diversité sexuelle et de genre. Ces dernières années, je me suis penché sur les technologies de gestion de l'identité nationale liées à la gouvernamentalité et à la biopolitique, ainsi que sur les utilisations faites des productions universitaires (en particu-

lier anthropologiques) pour façonner la discursivité qui régit la diversité sexuelle et de genre. En m'appuyant sur mes expériences de recherche ethnographique multisi-tuée (dans le "Sud Global"), je propose de produire ici un débat sur les apports des pratiques anthropologiques indisciplinées et de la critique décoloniale latino-améri-caines appliqués à la recherche dans des contextes nationaux hors Amérique latine.

MOTS-CLÉS: Hétéronormativité, État, Géopolitique, Anthropologie.

*



En el mes de noviembre de 2020 se llevó a cabo la sexta edición del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Traigo aquí algunas reflexiones de mi participación, como poniente, en el simposio *Antropologías del Sur o Antropologías Propias: Praxis Concretas y Reflexiones sobre Antropologías In-Disciplinadas*, coordinado por Annel Mejías, Carmen Teresa García Ramírez y Rosa Iraima Sulbarán Zambrano. La preocupación del simposio, como estaba puesto en el resumen de la propuesta, era sistematizar las discusiones sobre *cómo, para qué y por qué* hacemos antropología en América Latina a partir de experiencias teórico-prácticas indisciplina-das que nos ayuden a posicionarnos "frente al sistema-mundo académico y sus mecanismos de circulación y control". Podríamos añadir otras preguntas: *¿Con quién y para quién investigamos? ¿Por quién hacemos antropología? ¿Dónde investigamos?*¹

1 Agradezco al *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)* por el financiamiento para esta investigación. Agradezco aún a Diana Trujillo, estudiante del Programa de Posgrado en Antropología de la Universidade Federal do Pará, Brasil, por la revisión del texto. Muchísimas gracias!

El “dónde” de las antropologías latinoamericanas no es sólo un espacio, un territorio o una “cultura”, pero puede convertirse también en un *topos* de la confluencia de lo particular y lo universal, como me gustaría sugerir. Para efectos de este texto, se considera que el Norte Global es el conjunto de países globalizadores en sus acciones para perpetuar el imperialismo y los efectos del colonialismo a través del capitalismo, mientras que el Sur Global está formado por países y regiones que reaccionan de alguna manera a las imposiciones del Norte Global, a veces produciendo creativamente (nuevas) formas políticas particulares y orientando alternativas globales de *universalidad* contra el *universalismo* euro-estadounidense impuesto (Ballestrín 2017; Castro-Gómez 2019; Santos 2007). Estas formas alternativas pueden configurar especies de heterotopías capaces de desafiar las utopías totalizadoras (y totalitarias) modernas (neo)liberales y sus realidades distópicas. En mi opinión, este puede ser el nuevo “dónde” de las antropologías indisciplinadas inspiradas en las antropologías de América Latina: o sea, el Sur Global en su tensión con el Norte Global y su capacidad de producir alternativas heterotópicas y utopías emancipadoras, participativas y cosmopolitas.

Me propongo esbozar una reflexión sobre la relación entre las tecnologías modernas de gestión de la identidad nacional relacionadas con la gubernamentalidad y la biopolítica y los usos que se han hecho de las producciones académicas (en particular, antropológicas) para conformar los discursos nacionales que regulan la diversidad sexual y de género². Esta reflexión tendrá

2 El término *experiencias de la diversidad sexual y de género* se utilizará para referirse a las prácticas e identidades sexuales y/o de género y a sus múltiples dinámicas sociales y culturales (el término *expresión de la diversidad sexual y de género* enfatiza el carácter elocuente y vivo de las prácticas e identidades); la *sexualidad no normativa* desig-



como inspiración y punto de partida – y tal vez de llegada – los “estilos periféricos” de las antropologías latinoamericanas (Cardoso de Oliveira 1993), el “naciocentrismo” que marca en gran medida estas antropologías (Jimeno 2004, 2007), nuestras propias modalidades de “disidencias” o disrupturas (Restrepo 2006) y, finalmente, un pensamiento social desde el punto de vista del Sur global capaz de socavar la lógica de la dominación universal de la filosofía eurocéntrica (Clarac de Briceño, 1993; Krotz 1996; Ribeiro 2011).

Muchas de las investigaciones llevadas a cabo en América Latina delimitan una actitud reflexiva de *responsabilidad social* y una postura crítica de *compromiso político* que marcan las antropologías latinoamericanas (y, en parte, las antropologías del Sur Global). Con esta actitud y adoptando esta postura, intento producir una reflexión sobre las experiencias de la diversidad sexual y de género, por un lado, en sus relaciones con las configuraciones del sistema-mundo colonial moderno (Dussel 1994; Mignolo 2003; Restrepo y Rojas 2010) y los efectos de la imperialidad/colonialidad (Ballestrín 2017; Ribeiro 2011) y, por otro, en sus relaciones con los Estados, los gobiernos y los proyectos nacionales, con el fin de aportar subsidios para responder a las siguientes preguntas:

1) ¿de qué manera se han constituido desde el siglo XVIII los discursos nacionales, las formas de pertenencia étnico-nacional y los valores nacionalis-

na aquellas experiencias de la diversidad sexual y de género consideradas localmente como no correspondientes a las expectativas sociales, morales y a veces legales establecidas y, por lo tanto, sujetas a alguna forma de regulación; y, por último, la *sexualidad alternativa* trata de cuando las experiencias son “otras” en relación con las normativas, pero no necesariamente susceptibles de encuadramiento. La *homosexualidad* (así como los términos *lesbiana*, *gay*, *bisexual*, *transexual*, *transgénero*, *intersexual*, etc.) es el término occidental más utilizado por los organismos internacionales.



tas, basados en la *institucionalización arbitraria, universal y teleológica de la heteronormatividad?*

2) como corolario, ¿de qué manera se ha consolidado universalmente *el rechazo, el encuadre y la invisibilización de las múltiples expresiones de la diversidad sexual y de género*, a favor del binarismo de género, del dimorfismo sexual y de la “heterosexualidad obligatoria”?³

3) y, por último, ¿de qué manera se expresa la diversidad sexual y de género, a pesar del rechazo, el encuadre y la invisibilización, como una forma de *resistencia creativa* (o alternativas heterotópicas) a los excesos del universalismo eurocéntrico?

*

Las antropologías latinoamericanas han adoptado características particulares relacionadas con los contextos nacionales en los que se desarrollaron, a pesar de su origen común europeo y estadounidense. Una de las características comunes a estas antropologías habría sido la relación entre la producción teórica y el compromiso de los/as investigadores/as con las sociedades estudiadas, ya que estos/as investigadores/as también participan, en esta región, junto con sus interlocutores/as, en el proceso de construcción nacional a través



3 *Heteronormatividad* es el término acuñado por Michael Warner (1993) para dar cuenta del carácter obligatorio de la heterosexualidad, naturalizado del dimorfismo sexual y esencializado del binarismo de género y la forma en que se imponen como un sistema normativo que atraviesa todas las instituciones sociales. Por su vez, el término *heterosexualidad obligatoria* fue propuesto por Adrienne Rich (1980) para dar cuenta del carácter impuesto y no natural de la heterosexualidad.

de la lucha por la democracia, por la autonomía de las comunidades locales y contra el colonialismo insistente y las formas imponentes de los colonialismos internos (Cardoso de Oliveira 1993; González Casanova 2006; Krotz 1996).

Los/las interlocutores/as de los/las antropólogos/as latinoamericanos/as, así como los/las interlocutores/as de los/las antropólogos/as de la India y los/as de los/as antropólogos/as africanos/as, exigen, con la ayuda de los/las investigadores/as, no sólo el reconocimiento político de su existencia social, sino también el derecho a participar en los procesos de elaboración de la memoria nacional, actuando de esta manera para reinventar los conceptos, tan apreciados por la antropología, de *civilización, cultura, identidad, comunidad, sociedad, etnia, democracia y diversidad cultural* en el contexto del Estado-nación, como señalaron Myriam Jimeno para el contexto latinoamericano, Veena Das (1998) para el contexto de la India o Archie Mafeje (2001, 2008) y Jean-Marc Ela (2007) para los contextos de África. Myriam Jimeno (2007) sugiere que las antropologías latinoamericanas han tenido como misión, en su mayor parte, el cuestionamiento de las bases ideológicas del Estado nacional y de la persistente diferencia colonial, y, por lo tanto, creo que pueden contribuir a la instrumentalización de un quehacer antropológico transnacional potencialmente descolonial.

Los Estados nacionales modernos son productos de la colonización, como sugiere Etienne Balibar (1988), ya que todos fueron colonizados o colonizadores de alguna manera, o ambas cosas a la vez. Estos Estados se universalizaron con el expansionismo europeo entre los siglos XVI y XX, basándose, como señalan Aníbal Quijano (2000) e Immanuel Wallerstein (2006), en la explotación – colonial, imperial o capitalista – de una mayoría por una minoría, mediante el control bio/necro/político de los cuerpos. Ese control se daba y sigue dándose a través de regímenes de verdad que establecían/establecen las ideologías



y jerarquías raciales, el binarismo del género y la heteronormatividad, entre otros dispositivos que sustentan y son sostenidos por las discursividades médico-científicas y jurídico-morales y las moralidades religiosas (cristianas) occidentales (Foucault 2004a, 2004b; Mbembe 2018).

La relación entre el Estado y la sexualidad se observa a través de la elaboración de tecnologías de poder/saber de la gubernamentalidad – o sea, el control estatal de la *población* y sus cuerpos situados en un *territorio*, a través de mecanismos de *seguridad* y coerción (Foucault 2004a, 2004b). Los Estados nacionales occidentales se consideran en general *civilizados*, es decir, los que defienden los Derechos Humanos y las libertades individuales y promueven, en cierta medida, identidades basadas en experiencias de la diversidad sexual y de género *en nombre de la verdad científica y de la seguridad jurídica* (e incluso de la moralidad religiosa cristiana). Mientras los Estados “no occidentales” serían todos los demás Estados *incivilizados* porque mantienen a su *población* (o parte de ella) sujeta a violentas fuerzas de *seguridad* para garantizar la integridad soberana del *territorio* nacional, legitimando la mayoría de las veces el uso de la fuerza/coacción *en nombre de la religión y de la tradición*.

Los primeros son vistos como los portadores de la felicidad universal y utopía, mientras que los segundos son vistos como “otros”, promotores del odio y distopía; y así la blanquitud heterosexual euro-estadounidense se normaliza como una expresión “natural” de la civilización y de los “verdaderos” valores humanos (Dabashi 2011). En ambos casos, estamos ante formas de gubernamentalidad biopolítica heredadas de la modernidad euro-estadounidense, aunque las primeras se ven como más “evolucionadas” (y democráticas) porque ya fueron como las segundas (autoritarias) en el pasado, reproduciendo, aún hoy, una extraña modalidad de darwinismo social.



La relación entre el Estado y la sexualidad mediada por el control social no sería exclusiva de los regímenes políticos considerados por los Estados occidentales como opresores, sino que estaría en la base existencial de todos los Estados nacionales, incluidos los occidentales, que siempre han creado algún tipo de *homo sexualis*, de la misma manera que han instituido los “legítimos” *homo œconomicus*, *homo politicus*, *homo religiosus* y *homo nationalis*... modernos y occidentales.

Santiago Castro-Gómez (2019) retoma la noción de transmodernidad de Enrique Dussel (2015) para reflexionar sobre una alternativa emancipadora y republicana para luchar contra la configuración opresora del sistema-mundo moderno colonial. El “giro decolonial” predica que el colonialismo es la esencia de la modernidad y que, por lo tanto, para exterminar el colonialismo es necesario luchar contra la modernidad, caracterizada, entonces, por el genocidio de los pueblos originarios, el epistemicidio y la destrucción cultural. Dicha lucha pasaría por la valorización de las epistemologías sobrevivientes de los pueblos originarios que no fueron completamente cooptadas por la modernidad, porque allí se encontrarían las semillas de los “otros mundos” posibles y de las “otras epistemes” deseables. Para Dussel, sin embargo, habría que ser *trans-moderno*, no antimoderno, ya que la modernidad es un fenómeno irreversible, del que ninguna cultura podría escapar en nuestros días: la hegemonía cultural promovida por la modernidad ha resultado en que muchas manifestaciones culturales de todo el mundo se transformaran debido a las imposiciones modernas (algunas pueden haber desaparecido, pero muchas otras se han transformado).

Lo que Enrique Dussel llama transmodernidad es precisamente este cruce literal de la modernidad por las diferentes culturas entonces subalterniza-



das, estos “otros” silenciados y ocultados por la modernización hegemónica euro-estadounidense. Así, la transmodernidad sería, para Santiago Castro-Gómez (2019), la negación de la negación, “*la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales*”, es decir, “*una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que niega su forma occidentalista y eurocentrada. Una modernidad, en últimas, descolonizada*”. (2019, 85, énfasis del autor). Se trata, por lo tanto, de un proyecto político, económico, social y cultural que prevé, no el retorno a los valores anteriores a la colonización, sino una problematización que, por un lado, interpreta localmente la modernidad eurocentrada a partir de las historias negadas por la modernidad, y por otro, al mismo tiempo, las propias culturas subalternizadas se reinterpretan a sí mismas, ya transformadas por la historia eurocéntrica.

Cuatro instituciones provenientes de la modernidad tendrían que insertarse, según Santiago Castro-Gómez (2019), en este escenario para concretar, de hecho, el potencial alternativo de la transmodernidad: la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica. Para él, el verdadero “giro decolonial” estaría en la transmodernización de estas instituciones. Pensar la ciencia junto con los conocimientos locales, especialmente aquellos relacionados con las medicinas, fomentar el diálogo de saberes y no rechazar la medicina occidental en su conjunto por considerarla imperialista, por ejemplo. Nos guste o no, el marco básico de la política sigue siendo el Estado de Derecho, de ahí la necesidad de reformularlo, como ha ocurrido en Bolivia (y en el Ecuador), donde el Estado de Derecho no ha desaparecido, sino que ha integrado diferentes formas de autoridad y de gobierno comunitarias, generando un constitucionalismo de nuevo tipo. La democracia se refiere a un imaginario político basado en la “igualdad” y la “libertad” como valores universales (que nunca se pusieron



realmente en práctica); por lo tanto, la democracia debe considerarse como el rechazo de todas las formas de jerarquías de poder que organizan las sociedades de manera desigual. En cuanto a la crítica, el autor se refiere al ejercicio de problematización, a la desnaturalización de lo que se da por supuesto, a la desensibilización de las certezas incuestionables, al cuestionamiento de la *historia única* (Adichie 2019) y del sentido común a través del arte, el debate de ideas, la filosofía, etc.

En resumen, transmodernizar el republicanismo implica actuar contra los que Santiago Castro-Gómez (2019) define como los “canallas de derechas” (neoliberales y neofascistas, que en nombre de la democracia pretenden cancelarla) y aclarar el “tonto de izquierdas” (que intenta combatir la situación de avance neoliberal y neofascista, pero por medios que niegan la política). Para el filósofo, es necesario reactivar el antagonismo político. Sin las instituciones republicanas, el “tonto” estaría perdido y acabaría en las mismas trincheras donde están los “canallas”. Para trascender el republicanismo moderno, es necesario que los/as “abandonados/as a su suerte” por el proceso de expansión moderno-colonial euro-estadounidense, los/as subalternados/as, se apropien de la universalidad abstracta del republicanismo y la concreten en un escenario transmoderno.

En todas las sociedades habría personas que no encajan en el ordenamiento que la sociedad en cuestión considera útil, normal, funcional o deseable, aquellas cuya voz no está validada y también aquellas que viven en la *zona del no-ser*, según Frantz Fanon (1952), o en la *exterioridad*, según Enrique Dussel (2015), quienes, como sugirieron Veena Das y Deborah Poole (2004), habitan en los *márgenes* del Estado y, precisamente por el antagonismo, permiten que el Estado se imponga como titular legítimo del poder de legitimar. Las



discursividades médico-científica y jurídico-moral y las moralidades religiosas estarían en la base de la legitimación y naturalización de este ordenamiento (es decir, la gubernamentalidad biopolítica moderna y liberal). El momento de realización de la política es precisamente aquel en el que estas personas cuestionan el ordenamiento social que los margina, silencia u oculta. No cuestionan sólo la marginación, el silenciamiento y la ocultación, sino el propio ordenamiento que generó la situación. Es decir, no se trata de reivindicar la inclusión, sino de una ruptura con el orden normativo establecido, y al hacerlo se lucha en nombre de todas las personas de esa sociedad contra el propio orden hegemónico. Esta sería la *acción concreta*, de la que trata Santiago Castro-Gómez (2019), no sólo basada en abstracciones – como las que afirman que todos los hombres son “racionales”, “libres” e “iguales”, principios abstractos básicos de las modernas declaraciones de Derechos Humanos.

Al actuar como cualquier otro/a ser humano, estas personas no sólo reclaman su derecho a existir tal y como son, sino sobre todo su derecho a ser humanos/as, como cualquier otro/a humano/a. Estamos aquí en el corazón de lo universal: no es un discurso que enfatice la *diferencia*, sino la *desigualdad* y, al hacerlo, acaba sirviendo a todos/as los/as que son tratados/as de forma desigual y no sólo al colectivo particular de pertenencia identitaria de esas personas. Por eso, una política verdaderamente emancipadora no es solamente la que lucha por el reconocimiento de formas particulares⁴, sino la que propone alternativas para combatir el marco que organiza de manera desigual la vida social.

4 No se abordarán aquí los debates en torno a las nociones de redistribución y reconocimiento.



¿Podría ser esta la forma de cuestionar los arbitrarios culturales en los que se basan el binarismo de género, el dimorfismo sexual y la heteronormatividad? Considerando las observaciones de Étienne Balibar (2010) y Abdenur Prado (2018) sobre la centralidad del (mono)teísmo y, sobre todo, del cristianismo en la formación de las moralidades modernas que legitimaron la expansión colonial y aún legitiman las múltiples modalidades de la colonialidad, en asociación con las discursividades médico-científicas y jurídico-morales modernas euro-estadounidenses, sugiero que el camino para cuestionar la naturalización y la esencialización de las *zonas del no-ser*, la *exterioridad* y los *márgenes* podría pasar por la (re)activación de nuevas *utopías cosmopolitas* (Santos 2002) a través de *alternativas heterotópicas* – partiendo de la idea de heterotopía de Michel Foucault (2013) y de Boaventura de Sousa Santos (2002) –, cuya base política podría ser el *republicanismo transmoderno* de Santiago Castro-Gómez (2019) y de Enrique Dussel (2015).



*

(Re)activar las utopías para un mundo más solidario y comunitario es lo que sugieren Miguel Mandujano (2012) y Boaventura de Sousa Santos (2002). No se trata de la “utopía conservadora”, la que basa su práctica en la conservación del statu quo, la lógica del mercado y los principios (neo)liberales. Más bien, tratase de la *utopía como heterotopía*, centrada en la emancipación y la participación a través de las pautas de la comunidad y de la solidaridad: “[m]ientras que la utopía conservadora toma como principio la regulación y el regreso a los valores de la libertad moderna, la heterotopía se funda en la oposición y en la construcción de la alternativa a través del sentido común. En otras palabras: la emancipación como origen y efecto.” (Mandujano 2012, 162)

Boaventura de Sousa Santos (2002) define la utopía no como una utopía ordinaria o una “ortotopía”, sino como una “heterotopía”: “[e]n lugar de la invención de un lugar situado en un lugar cualquiera o en ninguna parte, propongo una dislocación radical dentro del mismo lugar: el nuestro. Partir de la ortotopía a la heterotopía, del centro al margen.”⁵ (Santos 2002, 333) Con ello, Santos pretende “[...] experimentar la frontera de la sociabilidad como forma de sociabilidad”⁶ (2002, 333) y así proponer pensar en los modos alternativos de conocimiento que generen prácticas sociales alternativas para inventar una subjetividad a través del topos de un “conocimiento prudente para una vida digna” (Santos 2004) frente a la persistente situación colonial y a la modernidad hegemónica euro-estadounidense en el marco del “pensamiento abisal” (Santos 2007).

A su vez, Michel Foucault afirmó que cada cuerpo “[...] es lo contrario de una utopía, es lo que nunca se encuentra bajo el otro cielo, lugar absoluto, pequeño fragmento de espacio con el que, en sentido estricto, hago cuerpo. [...]. Mi cuerpo, topia implacable.”⁷ (2013, 7). Al estar condenados a nuestro propio cuerpo, he aquí que “[...] es contra él y como para borrarlo que hemos dado a luz a todas las utopías” (2013, 8), ya que la utopía “[...] es un lugar fuera de todos los lugares, pero un lugar donde tendría un cuerpo sin cuerpo[...], la utopía de



5 Traducción libre del portugués: “[e]m vez da invenção de um lugar situado algures ou nenhures, proponho uma deslocação radical dentro do mesmo lugar: o nosso. Partir da ortotopia para a heterotopia, do centro para a margem.”

6 Traducción libre del portugués: “experienciar a fronteira da sociabilidade enquanto forma de sociabilidade.”

7 Traducción libre del portugués: “[...] é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob o outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estricto, faço corpo. [...]. Meu corpo, topia implacável.”

*un cuerpo incorporado.*⁸ (2013, 8) Pero, advierte el filósofo, “[...] *hay también una utopía que está hecha para borrar los cuerpos. Esta utopía es la tierra de los muertos [...]*”⁹ (2013, 8) y la más contundente “[...] *de estas utopías por las que borramos la triste topología del cuerpo, nos la suministra, desde los confines de la historia occidental, el gran mito del alma.*”¹⁰ (2013, 9)

Si “[el] *cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías*”¹¹ (Foucault 2013, 12), no es difícil entender los esfuerzos gubernamentales por definir una utopía nacional de cuerpos *sanos y almas buenas*, es decir, la producción de un régimen de verdad que naturaliza el dimorfismo sexual, el binarismo del género y la heteronormatividad como efectos incuestionables de una forma de biopoder en la que se asienta la *utopía conservadora* al estipular sus cohesiones morales y órdenes sociales. Las heterotopías, para Michel Foucault, serían “[...] *lugares que se oponen a todos los demás, destinados, en cierto modo, a borrarlos, neutralizarlos o purificarlos*”¹² (2013, 20), o sea, contra espacios “[...] *de impugnación de los otros espacios*”¹³ (2013, 28). Ampliando el significado del concepto de heterotopías más allá de Boaventura de Sousa Santos



8 Traducción libre del portugués: “[...] *é contra ele e como que para apagá-lo que fizemos nascer todas as utopías. [...] é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo sem corpo [...], a utopia de um corpo incorporal.*”

9 Traducción libre del portugués: “[...] *há também uma utopia que é feita para apagar os corpos. Essa utopia é o país dos mortos [...].*”

10 Traducción libre del portugués: “[...] *dessas utopias pelas quais apagamos a triste topologia do corpo, nos é fornecida, desde os confins da história ocidental, pelo grande mito da alma.*”

11 Traducción libre del portugués: “[o] *corpo humano é o ator principal de todas as utopias.*”

12 Traducción libre del portugués: “[...] *lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los.*”

13 Traducción libre del portugués: “[...] *de contestação dos outros espaços.*”

(2002) y Michel Foucault (2013), propongo considerarlas, separándolas de los lugares y espacios, como acciones, símbolos, pensamientos y sensaciones que componen los paisajes sociales.

Los paisajes heterotópicos serían, en mi propuesta, “[...] *conjunto[s] variado[s] de elementos relacionados*” (Ingold 2000, 195) que hacen referencia a la formación de biografías individuales a través de la memoria y las experiencias cotidianas socialmente compartidas (Tilley 1994) para hacer frente a las distopías hegemónicas y/o a las *utopías conservadoras* y sus sistemas de dominación. Los paisajes heterotópicos parecen multiplicarse, como modalidades de resistencia creativa, en el corazón mismo de las instancias de producción y mantenimiento de las *utopías conservadoras* y sus prácticas de poder distópicas (de opresión, ocultación selectiva, silenciamiento y deshumanización), es decir, en el núcleo de la *corpopolítica*, la *biopolítica* y la *geopolítica* – y sus desdoblamientos necróticos – que definen las cohesiones morales, los órdenes sociales y las gubernamentalidades hegemónicas a nivel individual, colectivo y transnacional en la contemporaneidad.

Así define Michel Foucault a la gubernamentalidad:

[...] el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer una forma muy específica, aunque muy compleja, de poder que tiene como principal destinatario a la población, [tiene] como principal forma de conocimiento a la economía política, [tiene] como instrumento técnico esencial a los dispositivos de seguridad [...]. La tendencia, el tira y afloja que, en Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder llamado ‘gobierno’ sobre todos los demás [...].¹⁴ (Foucault 2004a, 111-112)

14 Traducción libre del francés: “[...] *l'ensemble constitué par les institutions, les procédures,*



Dispositivo, a su vez, para el autor, sería el conjunto heterogéneo que incluye “[...] *discursos, instituciones, organizaciones arquitectónicas, decisiones normativas, leyes, medidas administrativas, declaraciones científicas, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas*”¹⁵ (1998, 244) que pueden tener la función estratégica de producir verdades con efectos de poder sobre los cuerpos, las poblaciones y los Estados, convirtiéndose así en *biopolítico*. La gubernamentalidad sería, pues, ese gobierno peculiar de los cuerpos, las poblaciones y los Estados marcado por los dispositivos biopolíticos instituidos por la modernidad occidental – al que yo añadiría que la gubernamentalidad se defiende como una ideología, asentada incluso en dispositivos religiosos.

Santiago Castro-Gómez (2019) resume la concepción del poder de Foucault en tres niveles: en el primero, llamado microfísico o *corpo-político*, operan las tecnologías de disciplinamiento de los cuerpos que tienden a producir una subjetividad autónoma; en el segundo, mesofísico o *biopolítico*, operan los dispositivos de seguridad interna que son la condición *sine qua non* para el establecimiento de la gubernamentalidad del Estado moderno y el control que éste ejerce sobre la población en un territorio determinado; y, finalmente, en el tercero, operan los mecanismos macrofísicos o *geopolíticos* supraestata-

analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité [...]; e “[...] *la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le “gouvernement” sur tous les autres [...]*.”

- 15 Traducción libre del portugués: “[...] *discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.*”



les o externos de regulación, destinados a favorecer la “libre competencia” en la apropiación de los recursos naturales y humanos del planeta. A partir del siglo XVIII, la biopolítica fue (y sigue siendo desde entonces) responsable de los discursos sobre la superioridad física, étnica y moral de ciertas poblaciones en relación con otras, estableciendo la racialización y la sexualización jerárquicas como verdaderas estrategias de guerra, según Michel Foucault (2004a, 2004b), y el racismo y el sexismo como dispositivos al servicio de la mejora de la salud y de la productividad de la población, lo que requiere la eliminación sistemática de las poblaciones consideradas biológica y moralmente no aptas.

La Iglesia (cristiana) dispensaba las promesas de salvación y seguridad mediante las técnicas de gobierno del poder pastoral hasta el desarrollo de los Estados modernos. A partir de ahí, la gubernamentalidad biopolítica comienza a resignificar la salvación y la seguridad con la creación de dispositivos de seguridad interna (“dispositivos policiales”) que permiten al Estado ejercer un control racional sobre las epidemias, el hambre, la guerra, el desempleo, la inflación y todo aquello que pueda amenazar el bienestar de la población, además de crear dispositivos de seguridad externa (“dispositivos diplomático-militares”), encargados de incrementar el poder de cada Estado, en relación con los demás. Ya no se trata de un sistema internacional basado en la supremacía de un Estado, al que todos los demás deben someterse, sino de un sistema que debe hacer posible la competencia entre Estados sin poner en peligro la seguridad interna de cada uno (Foucault 2004a, 2004b). Así es que, según Santiago Castro-Gómez (2019), Europa se convierte, no en una entidad geopolítica anterior a las relaciones coloniales de poder, sino en el producto de estas relaciones, es decir, en uno de esos dispositivos de seguridad supraestatales que ins-



tityen lo que Immanuel Wallerstein (2006) designó como el sistema-mundo moderno colonial como régimen de poder global.

Santiago Castro-Gómez (2019) muestra que fue a partir de ahí que Michel Foucault pudo analizar el surgimiento del liberalismo a finales del siglo XVIII, no como una ideología política, sino como una práctica de gobierno de las poblaciones que pretendía sustituir el *control* de las poblaciones por la *regulación* de los Estados: la función del Estado ya no era la de controlar la vida social, sino la de *laissez-faire* los individuos y que sus intereses se desarrollaran hasta el punto de competir entre sí, lo que, en definitiva, beneficiaría al propio Estado. En otras palabras, se trataba de regular la libertad, no de limitarla. En este contexto, el colonialismo ya no se reducía simplemente a la dominación territorial de Europa en relación con sus colonias, sino que abarcaba también la dominación del mercado en lo que respecta a las relaciones e intercambios económicos a nivel planetario. De este modo, según el autor, las tecnologías liberales y neoliberales de gobierno contribuirían, hasta hoy, a la desterritorialización del colonialismo, a través de la geopolítica, a lo que yo añadiría que pronto contribuirían a la consolidación y a la persistencia de múltiples formas de colonialismos internos, de colonialidad y también de imperialidad (en las relaciones transnacionales), como señala Ballestrín (2017).

Este análisis del poder puede llamarse heterárquico, en comparación con las teorías jerárquicas a partir de las cuales se ha pensado la colonialidad (Castro-Gómez 2019). Es decir, al contrario de la idea de sistema-mundo, por ejemplo, de Immanuel Wallerstein (2006), que instala el poder en uno de los tres niveles vistos anteriormente como estructurador de los otros niveles, haciendo que el nivel macro domine los niveles micro y meso, la visión heterárquica sugerida en el análisis que hace Michel Foucault del poder permitiría



pensar la vida social como un conjunto de modos de agencia o dispositivos que funcionan según lógicas distintas y que se interconectan de manera parcial y rizomática.

El poder colonial, por tanto, según Santiago Castro-Gómez (2019), no podría entenderse únicamente a través de la determinación de la relación entre el trabajo y el capital, sino que debería aprehenderse de manera compleja como un paquete de múltiples formas de poder: la colonialidad del poder no se reduciría a la dominación ejercida por las potencias hegemónicas del sistema-mundo sobre los territorios periféricos (lo que sería el “colonialismo”), más bien estaría vinculada a los dispositivos de control de las poblaciones que operan a nivel biopolítico y a los dispositivos disciplinarios que operan a nivel corporpolítico. No habría “una” colonialidad del poder, sino varios dispositivos coloniales, cuyo análisis dependería del grado de generalidad considerado (micro, meso o macro). Para el autor, el problema de analizar el sistema-mundo moderno colonial en términos jerárquicos es que tiende a conferirle un poder totalizador, invistiéndolo de un carácter sagrado y, por lo tanto, ignorando las acciones a nivel de y sobre los cuerpos, las poblaciones y los Estados – e ignorando las alternativas heterotópicas creativas y originales que cuestionan las formas de opresión en todos los niveles.

*

Basándose en la obra de varios/as autores/as que abordaron la relación entre el Estado y la sexualidad, la socióloga india Jyoti Puri (2004) observó la recurrencia del tema de la regulación por el Estado de los más diversos aspectos de la vida privada, al delimitar los contornos de las “sexualidades respe-



tables”. Desde la invención de la “homosexualidad” y la “heterosexualidad” en el siglo XIX (Foucault 1999), cada persona ha sido designada por las instituciones estatales como portadora de una “identidad sexual” (Sedgwick 1990), convirtiéndose en un lugar de intenso control social. Ruth Vanita (2002), una otra investigadora india, añade que por ser un invento euro-estadounidense u occidental, el concepto de identidad sexual ganó el planeta por el expansionismo europeo con significados propios de cada contexto cultural, debido a las configuraciones locales de las relaciones de poder que definen regímenes de verdad, dispositivos biopolíticos y mecanismos institucionales e ideológicos de control social de los cuerpos que determinan localmente lo que es “normal” y lo que es “abyecto” y que instituyen y refuerzan las desigualdades de género, clase, raza y otras – o sea, las formas locales de la colonialidad/imperialidad del poder/saber/ser (Ballestrín 2017; Gontijo 2018).

El Estado se constituyó en la modernidad a través de la inclusión de la vida humana en sus mecanismos y cálculos de poder. La contradicción radica en que el mismo Estado que se compromete a garantizar la vida y la felicidad, la igualdad y la libertad – incluida la felicidad sexual – es también el que define las categorías de personas que pueden ser asesinadas o matables, como sugerido por Giorgio Agamben (1995) – incluso por motivos sexuales –, y crea situaciones excepcionales de matabilidad o invisibilización, silenciamiento y encuadre normativo – aún incluso sobre bases sexualizadas. Veena Das e Deborah Poole (2004) proponen una etnografía de las prácticas, lugares y lenguajes considerados como al margen del Estado nacional, al tratar de las relaciones que estas personas matables o invisibilizadas, silenciadas y encuadradas por el Estado mantienen, desde el margen, con el Estado. Es decir, una etnografía de cómo “[...] *las prácticas y políticas de la vida en estas áreas* [en el margen]han



dado forma a las prácticas políticas, regulatorias y disciplinarias que constituyen de alguna manera lo que llamamos el 'Estado'."¹⁶ (2004, 3).

Estas personas fueron, para las autoras, constituidas como "[...] *excluidas de – u opuestas a – las formas de racionalidad administrativa, del orden político y de la autoridad consignada al Estado.*"¹⁷ (2004, 5). El Estado se presenta como el ámbito del orden, y sus márgenes, por lo tanto, serían el lugar del desorden, sobre el que recaería la fuerza del Estado (que tiene el uso legítimo de la violencia) con el fin de imponer *el orden cultural*, controlar y domesticar *el estado de la naturaleza* vigente en los márgenes. Pero en los márgenes, la acción del Estado puede ser atacada o "contracolonizada" por las personas, según las investigadoras, y por lo tanto utilizada al servicio de su supervivencia política y económica, como puede verse, por ejemplo, en la creciente importancia de los movimientos sociales "contraculturales", como el de las personas homosexuales, aquellas personas que viven o están situadas en los márgenes del Estado.

Como paisajes heterotópicos así constituidos, los márgenes, según Veena Das y Deborah Poole (2004), serían el lugar donde las leyes no se respetan o no llegan y el lugar de las posibilidades de legibilidad e ilegibilidad del Estado, y podrían convertirse en los propios cuerpos de las personas – los cuerpos abyectos (Butler 2002) –, ya que la producción de un cuerpo biopolítico es una actividad originada en el poder soberano del Estado – de ahí la incuestionable preeminencia, por un lado, de los discursos médico-científicos en la definición



-
- 16 Traducción libre del inglés: "[...] *the practices and politics of life in these areas shaped the political, regulatory, and disciplinary practices that constitute, somehow, that thing we call 'state.'*"
- 17 Traducción libre del inglés: "[...] *excluded from, or opposed to, the forms of administrative rationality, political order, and authority consigned to the state.*"

de cuerpos normales y de la *sexualidad sana* y, por otro, de los discursos jurídico-morales en la definición de cuerpos correctos y de la *sexualidad respetable e inteligible*. La existencia del margen es lo que garantiza la legitimidad del Estado como tal, y no algo que se oponga al poder estatal para superarlo: es necesario garantizar que las prácticas ilegales y las existencias silenciosas no se extingan en absoluto, de modo que el Estado tenga una reserva de personas que puedan ser asesinadas, silenciadas o encuadradas para exponer periódicamente y, de este modo, reproducir la base ideológica de su poder de matar, silenciar o encuadrar.

Pero, según Veena Das y Deborah Poole (2004, 27), “[...] *los habitantes de estos márgenes no son objetos inertes*[...]”¹⁸, sino que crean formas de cuestionar las prácticas del poder estatal y también formas de negociar existencias alternativas, como las de las personas homosexuales, configurando esos paisajes heterotópicos. De ahí la importancia del análisis de las actividades cotidianas al margen, de la vida ordinaria, de lo que desafía a las distopías impuestas por el Estado, un análisis muy bien posibilitado por las antropologías de inspiración latinoamericana o desde el Sur Global, por ejemplo. La antropología, a través de las genealogías e historias de los modos de sociabilidad que estudia, muestra cómo los diferentes deseos, esperanzas y miedos conforman las experiencias del Estado biopolítico, lo que permite analizar las bases arbitrarias de apoyo al biopoder y las distopías resultantes.

Para existir como instrumento de gobierno, que promueve la felicidad de algunas personas y al mismo tiempo tiene el poder de limitarla para otras, el Estado necesita una base simbólica que sostenga sus prácticas de poder para



18 Traducción libre del inglés: “[...] *the inhabitants of these margins are not inert objects* [...]”

no ser cuestionado, a saber, una ideología nacional que atribuya significados utópicos a las tecnologías de poder/saber y a los dispositivos biopolíticos del Estado. Es en donde entra en juego el homo nacionalismo, o sea, la forma en que, en algunos contextos, los Estados incorporan situacionalmente la defensa de ciertas experiencias homosexuales en su aparato de *nation-building*. Jasbir Puar (2007), otra investigadora india, advierte que el homo nacionalismo en los países de América del Norte y Europa, por ejemplo, puede ser una falacia occidental elaborada por los políticos de los grupos dominantes con el fin de legitimar sus pretensiones expansionistas (con un sesgo moralizador), como en el momento de la “guerra contra el terrorismo” justo después del 11 de septiembre de 2001, cuando remitieron algunas reivindicaciones identitarias homosexuales o *queer*.

Estos países desarrollaron así una política representativa hegemónica como forma de mostrarse más *civilizados*, guardianes de los Derechos Humanos, en relación con los países definidos, por lo tanto, como *incivilizados*, aquellos que supuestamente promovían al terrorismo y no respetaban los Derechos Humanos, es decir, no respetaban la diversidad sexual y de género. Pero al hacerlo, según Jasbir Puar, se ocultan totalmente las tensiones dentro de cada país occidental relacionadas con las múltiples formas de experimentar localmente la diversidad sexual y de género, y no se percibe el diferente tratamiento que el Estado da a esta multiplicidad, a través de dispositivos bio/necropolíticos, valorando una cierta *sexualidad respetable y sana* en detrimento de todas las demás formas.

Jasbir Puar (2007) dice que en ciertos momentos el Estado puede utilizar este carácter respetuoso para que se le reconozca internacionalmente como *civilizado* según los patrones modernos y occidentales. Pero, al hacerlo, lo que se



está transformando en un ejemplo nacional no se corresponde, de hecho, con la diversidad de la realidad local: generalmente, se ocultan las relaciones internas de poder que han elevado ciertas prácticas a la categoría de ejemplares, en detrimento de las que se mantuvieron voluntariamente ocultas, silenciadas o encuadradas, ya que son consideradas abyectas. Y así se reproduce el homo nacionalismo, como un despliegue de geopolítica global, basado en el imperia- lismo blanco, masculino, consumista, cristiano, urbano, elitista, euro-estadou- nidense e... incluso *queer*.

*



El Estado puede mostrar y legitimar como *sexualidades sanas* e identi- dades afines sólo a aquellas que son representativas del mundo moderno oc- cidental, generalmente moldeadas por la urbanidad, la blanquitud y la hetero- normatividad, y por tanto mantener invisibles todas las demás formas alterna- tivas. Es así como los Estados nacionales, cuya gubernamentalidad ya se carac- teriza por la biopolítica moderna y (neo)liberal que promueve la *necropolítica* (Mbembe 2018) y la *biopolítica postpolítica* que gestiona el miedo más que la vida (Žižek, 2009), se convierten en artesanos, dentro del capitalismo global, de lo que llamaré aquí *geo/necro/política*, es decir, de los dispositivos de regu- lación destinados a favorecer la “libre competencia” en el control de la vida y en la disciplina de la muerte.

Si llevamos en cuenta los mecanismos que están en la base de las colo- nialidades del poder/saber estructuradores de la diferencia colonial y de los colonialismos internos (Cardoso de Oliveira 1993; Jimeno 2004, 2007; Lander 2005) y el potencial heurístico para desprovincializar el quehacer antropoló-

gico desde el punto de vista del Sur Global (Chakrabarty 2007; Mafeje 2001, 2008; Restrepo y Escobar 2005), se puede decir que las antropologías latinoamericanas logran éxito al proporcionar herramientas para comprender, desde los márgenes del Estado, las formas originales de resistencia creativa a los conocimientos, discursos, prácticas y poderes disciplinarios religiosos, médicos y jurídicos que se han naturalizado y se han convertido en hegemónicos en diversos contextos nacionales de todo el mundo.

De ese modo, nuestras antropologías del Sur pueden ayudar a entender cómo los proyectos geopolíticos de gubernamentalidad que instituyeron a los Estados nacionales legitimaron las formas biopolíticas hegemónicas. Al hacerlo, se establecieron la esencialización del dimorfismo sexual y el binarismo del género, la heterosexualidad obligatoria y la heteronormatividad, el racismo, el sexismo, el clasismo, los fundamentalismos religiosos, los autoritarismos políticos... Pero también, nuestras antropologías así constituidas pueden ayudarnos a comprender las consiguientes reacciones anti-hegemónicas y contra-hegemónicas que configuran a los paisajes heterotópicos (por ejemplo, véase Gontijo 2021a, 2021b y Gontijo, Arisi y Fernandes 2021).

El análisis realizado aquí sobre la relación entre el Estado y la sexualidad y la propuesta de la alternativa heterotópica emancipadora y de la utopía cosmopolita transmoderna fueran una demostración de cómo aplicar el pensamiento crítico y reflexivo inspirado en las antropologías del/para el Sur Global para esbozar la comprensión de una realidad transnacional. Volviendo a Myrian Jimeno (2004, 2007), citada al principio de este texto, el naciocentrismo de la mayoría de las antropologías latinoamericanas siempre ha tenido la misión de cuestionar las bases ideológicas del Estado-nación y la persistente diferencia colonial, buscando contribuir a la instrumentalización de un queha-



cer antropológico transnacional potencialmente descolonial. Es decir, la antropología aquí realizada tiene un potencial crítico y reflexivo único que la acerca a la teoría *queer* del Norte Global, a los estudios subalternos de India y a las propuestas descolonizadoras y postcoloniales de África, por ejemplo.

Creo que es importante promover un abordaje antropológico capaz de analizar la producción de los márgenes del Estado (Das y Poole 2004), las potencialidades de transgresión y superación desde los márgenes (Puri 2004) y la negociación de otras modalidades/moralidades del Estado y de proyectos alternativos de *escrituras de lanación* (Bhabha 2000) a través de paisajes heterotópicos, en contra de la reproducción de formas persistentes y distópicas de colonialismos internos (González Casanova 2006) – en particular, en lo que respecta a las experiencias de la diversidad sexual y de género en las situaciones actuales de expansionismo necropolítico de las nuevas cruzadas morales. En otras palabras, un abordaje antropológico que permita comprender “[la] aparición, el mantenimiento, la expansión y la consolidación de este aparato heteropatriarcal de poder”¹⁹ (Fernandes y Gontijo 2016, 21) y su superación.



BIBLIOGRAFÍA

- Adichie, Chimamanda N. 2019. *O Perigo de uma História Única*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

19 Traducción libre del portugués: “[o] surgimento, manutenção, aplicação e consolidação desse aparato heteropatriarcal de poder [...]”

- Balibar, Étienne. 2010. *La Proposition de l'Égaliberté*. Paris, Francia: PUF.
- _____. 1988. La Forme Nation: histoire et idéologie. En *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*, eds. Étienne Balibar y Immanuel Wallerstein, 117-43. Paris, Francia: La Découverte.
- Ballestrín, Luciana M. A. 2017. «Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial.» *DADOS*, 60(2): 505-540.
- Bhabha, Homi. 2000. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. En *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha, 291-323. Londres/Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que Importan*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1993. «O Movimento dos Conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia*,» 36: 13-31.
- Castro-Gómez, Santiago. 2019. *El Tonto y los Canallas*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidade Javeriana.
- Chakrabarty, Dipesh. 2007. *Provincializing Europe*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1993. «La Mutación Epistemológica de Finales del Siglo XX y la Crisis de la Legitimidad de la Antropología del Norte: Hacia una Antropología del sur en el siglo XXI.» *Boletín Antropológico*, 27: 17-40.
- Dabashi, Hamid. 2011. *Brown Skin, White Masks*. Londres, Reino Unido: Pluto Press.
- Das, Veena. 1995. *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi, India: Oxford University Press.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. State and Its Margins: Comparative ethnographies. En *Anthropology in the Margins of the State*, eds. Veena Das y Deborah Poole, 3-33. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.



- Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México, México: Akal.
- _____. 1994. *1492: El Encubrimiento del Otro*. La Paz, Bolivia: UMSA/Plural Editores.
- Ela, Jean-Marc. 2007. *Recherche Scientifique et Crise de la Rationalité – Livre I*. Paris, Francia: L'Harmattan.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris, Francia: Seuil.
- Foucault, Michel. 2013. *O Corpo Utópico, as Heterotopias*. São Paulo, Brasil: n-1 Edições.
- _____. 2004a. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris, Francia: Gallimard / Seuil.
- _____. 2004b. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris, Francia: Gallimard / Seuil.
- _____. 1999. *História da Sexualidade. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Brasil: Graal.
- Gontijo, Fabiano. 2021a. «Diversidade Sexual e de Gênero, Estado Nacional e Paisagens Heterotópicas: Foucault e depois. *Revista Afro-Ásia*, 63 [en edición].
- _____. 2021b. «Diversidade Sexual e de Gênero, Estado Nacional e Biopolítica no Sul Global: Lições da África. *Anuário Antropológico*, 46(2) [en edición];
- _____. 2018. «Biologia, «Direito, Perspectiva Queer e Intersexualidade.» *Teoria Jurídica Contemporânea*, 3(1): 120-139.
- Gontijo, Fabiano; Barbara Arisi y Estêvão Fernandes. 2021. *Queer Natives in Latin America: Forbidden chapters of colonial history*. Cham, Suiza: Springer, 2021.
- González Casanova, Pablo. 2006. Colonialismo Interno (Una Redefinición). En *La Teoría Marxista Hoy*, eds. Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, 409-434. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Ingold, Tim. 2000. The Temporality of the Landscape. En *The Perception of the Environment*, Tim Ingold, 189-208. Londres, Reino Unido: Routledge.



- Jimeno Santoyo, Myriam. 2004. «La Vocación Crítica de la Antropología Latinoamericana.» *Maguaré*, 18: 33-58.
- _____. 2007. «Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana.» *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 9-32.
- Krotz, Esteban. 1996. «La Generación de Teoría Antropológica em América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida.» *Maguaré*, 11-12: 25-39.
- Lander, Edgardo. 2005. *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Mafeje, Archie. 2008. «A Commentary on Anthropology and Africa.» *Codesria Bulletin*, 3-4: 88-94.
- Mafeje, Archie. 2001. *Anthropology in Post-Independence Africa*. Nairobi, Kenya: Heinrich Böll Foudantion, 2001.
- Mandujano, Miguel. 2012. «Frontera al Norte, Utopía al Sur: Paradigma dominante y alternativa cosmopolita.» *Cuadernos Americanos*, 140(2): 147-165.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo, Brasil: n-1 Edições.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias Locales/ Diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2): 342-386.
- Prado, Abdennur. 2018. *Genealogía del Monoteísmo. La Religión como Dispositivo Colonial*. Ciudad de México, México: Akal.
- Puar, Jasbir. 2007. *Terrorist Assemblage: homonationalism in queer times*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Puri, Jyoti. 2004. *Encountering Nationalism*. Malden, Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- Restrepo, Eduardo. 2006. «Diferencia, Hegemonía y Disciplinación en Antropología.» *Universitas Humanística*, 62: 43-70.



- Restrepo, Eduardo, y Arturo Escobar. 2005. «Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a world anthropology framework.» *Critique of Anthropology*, 25(2): 99-129.
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas. 2010. *Inflexión Decolonial*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Ribeiro, Gustavo L. 2011. «Why (Post)Colonialism and (De)Coloniality are not Enough: A post-imperialist perspective.» *Postcolonial Studies*, vol. 14, n. 3: 285-297.
- Rich, Adrienne. 1980. «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.» *Signs*, 5(4): 631-660.
- Santos, Boaventura de S. 2002. *A Crítica da Razão Indolente – Para um Novo Senso Comum*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- _____. 2007. «Para Além do Pensamento Abissal.» *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78: 3-46.
- _____. 2004. *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Sedgwick, Eve K. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Tilley, Chris. 1994. Space, Place, Landscape and Perception: phenomenological perspectives. En *A Phenomenology of Landscape: places, paths and monuments*, Chris Tilley, 7-34. Oxford, Reino Unido: Berg.
- Vanita, Ruth. 2002. *Queering India: Same-sex love and eroticism in Indian culture and society*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *Comprendre le Monde: introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris, Francia: La Découverte.
- Warner, Michael. 1993. *Fear of a Queer Planet*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Žižek, Slavoj. 2009. *Violência – Seis Notas à Margem*. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água.





CRÍTICA A LA RAZÓN ETNOGRÁFICA. LOS BORDES DE LA ANTROPOLOGÍA. REFLEXIVIDAD Y LATERALIDADES

BASINI, JOSÉ

Universidade Federal do Amazonas (UFAM)
Amazonas - Brasil
josebasini@ufam.edu.br



Resumen

El presente texto tiene por interés aportar algunas reflexiones sobre los presupuestos de una antropología en clave divergente, en otras palabras, realizando una crítica de prácticas naturalizantes en relación al lugar y al uso de la etnografía. Tal aspecto se observa tanto en los cursos que se dictan en el grado y en el posgrado como en los tópicos y énfasis escogidos para las reuniones científicas del área específica del llamado “sur global. Para dilucidar esta problemática realizaremos un abordaje metodológico en el cual nos referimos a los métodos en sentido plural y no al método etnográfico-

co, a nuestro entender un cliché que también arrastra de forma compulsiva técnicas vernáculas como la observación participante y las consagra más allá de su sentido instrumental y de los propios contextos de enunciación de los sujetos de investigación, procediendo en suma a una negación de aspectos vinculares en el proceso de producción y validación de conocimientos fronterizos o lateralidades que la disciplina potencialmente ofrece en su diversidad de estudios.

PALABRAS CLAVE: crítica disciplinar, antropología divergente, descentrar, método, etnografía

CRITICISM OF ETHNOGRAPHIC REASON. THE EDGES OF ANTHROPOLOGY. REFLEXIVITY AND LATERALITIES



Abstract

The interest of this text is to provide some reflections on the assumptions of an anthropology in a divergent key, in other words, making a critique of naturalizing practices in relation to the place and use of ethnography. This aspect is observed both in the courses taught at the undergraduate and graduate levels and in the topics and emphases chosen for scientific meetings in the specific area of the so-called “global south.” To elucidate this problem, we will carry out a methodological approach in which we refer to methods in a plural sense and not to the ethnographic method, in our opinion a cliché that also compulsively drags vernacular techniques such as participant observation and consecrates them beyond their meaning. instrumental and the contexts of enunciation of the research subjects themselves, proceeding in short to a denial of linking aspects in the process of production and validation of border knowledge or lateralities that the discipline potentially offers in its diversity of studies.

KEYWORDS: disciplinary criticism, divergent anthropology, decentering, method, ethnography

INTRODUCCIÓN

Plantear una crítica disciplinar a partir de una antropología divergente no es una posibilidad, o una carta de intenciones o una cardinalidad, porque las antropologías no tienen cardinalidad sino transitividades y mezclas, de lo contrario podemos plantear sobre este tipo de polaridades maniqueísmos en un único sentido. En esta línea, la posición de las lateralidades y los bordes que Bateson subtrae de la entomología ofrece más que el recalque de la mirada etnográfica “otra forma” de percepción estética que amplía formas comunicativas intra-especie e inter-especies, lo que daría lugar a esbozar en otro momento, presupuestos para una para-antropología.

Lo que me interesa es usar la divergencia (usos de la diversidad) como discurso válido de lo ético, es decir lo que vincula y lo que desvincula en sentido spinoziano, expresión también de diversas cosmologías indígenas que marcan su diferencia con algunas religiones contemporáneas.¹

Este presupuesto es fundamental para poder hablar de antropologías y especificidades, y desde el ejercicio de contra-el- método (que en definitiva es plantear la virtualidad del método), ejercitar una crítica a las posiciones metafísicas y esencialidades en los cuales ha recalado la práctica etnográfica.

Este relato oscila desde una crítica más general: en el cliché del método etnográfico (lo uno) hasta la imposibilidad de una etnografía como “perla de la disciplina”, lo que nos conduce a una divergencia total con las formas de con-



1 Véase del autor *Ética*, 2010. En Gilles Deleuze: *Spinoza: Filosofía Práctica*, 2013; *En medio de Spinoza*, 2008. En António Damásio *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, 2004.

sulta (técnicas), de un simulado humanismo sobre la base de la empatía, o de ponerse en lugar del otro, pero que en definitiva niega la relevancia del vínculo como productor del conocimiento.

UNO

Continúa siendo frecuente escuchar en algunos centros universitarios el abuso del UNO, a partir de la concentración categórica y manualística del método etnográfico. Otras dimensiones emergen de un culturalismo que substantializa campos o líneas de investigación como trincheras: las llamadas etnologías indígenas, las antropologías urbanas o rurales, las antropologías de género, y los cronótopos campesinos, *riberinhos*, indígenas y *caboclos* que espacializan un aglomerado hipnótico, un rebaño de especialistas. (Basini, 2016)

Descentrar del centro y también descentrar de la periferia, de las prácticas institucionalizantes; desnaturalizar las márgenes. En otras palabras, salir del mencionado sistema clasificatorio – descriptivo basado en antinomias de distinto color es un camino que algunos colegas han asumido desde las fronteras cognitivas, o en sentido batesoniano trayendo el debate epistemológico de las lateralidades para generar un modelo perceptivo.

Urge en este sentido, y desde una práctica que podemos nominar como nómade, salir de ciertos pensamientos urbanos, de los particularismos exóticos, como de los imaginarios universales en términos civilizatorios y su fuerte moralización de hábitos axiológicos. Salir de ese centro y de esa periferia es incursionar en la movilidad humana y sus sobreposiciones; en las estéticas que derivan de la producción de imaginarios, imaginaciones, espacios de sujetos y objetos socialmente re-ensamblados. (Basini, 2015)



LA PARADOJA DE LA ANTROPOLOGIA

La antropología no es una religión, pero posee sus dogmas. A base de clichés el método etnográfico se ha impuesto en los centros donde se imparte la disciplina. Ya en la segunda mitad del siglo pasado, M.C Bateson (2011) traía a mención los trabajos de su padre, para criticar la que llamaba de “perla de la disciplina”: la etnografía; proponiendo una subjetividad disciplinada según el modelo de Erik Erikson, consistente en combinar un pensamiento estricto y otro vago, perdido o libre, según requiera una mejor traducción.

Pero bien, de una preferencia a una consolidación separa una notable diferencia.

El exotismo conduce a la necesidad de contar una historia, solo que ella destituye la trama a partir de una atemporalidad que se alimenta de lugares comunes.

La etnografía no es un humanismo porque al ser exótica tuerce el destino, o la voluntad de poder conocer los distintos estilos de vida humana.

La antropología es un humanismo podría ser el último capítulo, paradójico, pero esclarecedor de que la antropología se desvía en su pretensión de ser disciplina “de la diferencia” espacio-temporal, cuando cae en el registro y la consulta, por un método “etnográfico”.

En otras palabras, la antropología es un “estilo de vida” que mejora cuando conoce y se relaciona con otros estilos de vida, sin una reflexión “a posteriori” sobre la tolerancia, el respeto, la dialógica y la alteridad positiva.

Desviar el deseo de occidente sentenció Foucault (1971a) alertando sobre la retórica impostora del humanismo. En *Ecce homo* también Nietzsche (2003) develó el humanismo oficial de la Alemania que contemplaba la tesis



hegeliana de arte, religión y política, incitando a la transvaloración de los valores.

La etnografía no deja de ser violenta en la consulta, todo lo contrario, en el cuestionario revela su afinidad policiaca y su obviedad. En otras palabras, la etnografía es una forma de intervención (con fines académicos o para-académicos) más o menos violenta. Erikson (2008) desde una perspectiva reflexiva de la antropología propone que entre los derechos humanos debería existir el derecho a no ser entrevistado.

La antropología en la repetición del método muestra su negación a la imaginación, su inutilidad para el “progreso del hombre y de la ciencia”, y más aún, de comprender en su especie, su inmanencia junto con otros seres vivos, vegetales y animales; la verdadera relación entre humanos y no humanos que supere el antropocentrismo y el logocentrismo delirante.

Esa pérdida de imaginación en su “obsesión” por un único método y su relación umbilical con sus técnicas extractivas contrasta con el arte, quien rápidamente muestra por medio de la estética, la innecesaria verbosidad de determinados tipos de textos presenciales, interrogatorios y procedimientos coercitivos.

El arte crea una narrativa intuitiva que comunica la presencia y ausencia de un modo único, un modo de unidad que permite la comunicación, sin la impertinencia de explicar el fenómeno, sin fenomenología e interpretación.

La fenomenología ve las apariencias que es un no ver; la interpretación es una incesante comparación de quien interpreta a partir de sus referencias.

La etnografía es como un juego que no tiene reglas, un artificio creado en su falta de fundamento, aparejado y afectado por lo exótico, ya muy distante de su predica de la diferencia, en su intento descolonizador. El fútbol como arte



evidencia lo fortuito de convertir un gol de bolea sin saber dominar el esférico, sin fundamentos la técnica no progresa.

Eso es lo que se lee mayoritariamente en las tesis de posgrado. Un tránsito al exótico vía el pasaje directo para las especialidades, la apariencia de la apariencia y el desprecio de los fundamentos que podría estar en el proyecto de las ciencias antropológicas, y no en lo que se ha ido convirtiendo a partir de su de-flexibilidad: una continua inyección de clasificadores y designadores descriptivos, nacidos ya sesgadamente, por los indexadores de las agencias de fomento y el corporativismo de diferente talla de las comunidades académicas, justificadas por los modos administrativos y la calificación resultante. Una aceptación grotesca del colonialismo académico advino de la Universidad de Bolonia y su reforma basada en las especialidades.

CONTRA EL MÉTODO

El “contra el método” es en grado máximo la crítica al autoritarismo de técnicas y procedimientos, el dogmatismo de una historia de la disciplina llena de “tabúes” y espacios compartimentados. El preconceito observado en lo poco serio que reviste investigar y tratar diferentes asuntos del campo de las “ciencias antropológicas”. O de la caída de la antropología hacia el vacío de la filosofía, por no decir especulación. En este sentido Deleuze & Guattari (2007:117-119) en *Mil Mesetas* observaban el límite metodológico de la etnografía para comprender los cambios de hábitos de las sociedades metalúrgicas en su pasaje de las “cavernas” y su tecnología sedentaria, a una móvil, que inicia su tránsito por espacios abiertos. Estos cambios de padrón - comentan los



autores-, han tenido una profundidad y comprensión histórica mayor en los campos de la arqueología y la historia.

El contexto de enunciación o descubrimiento no puede ser olvidado cuando se identifican ciertos límites en la investigación. Al final la etnología surge y se apoya alternando con las prácticas de control colonial y postcolonial. La antropología académica, surgida en un contexto colonial y como un conocimiento fundamental de control, fue colocado de forma directa e indirecta al servicio de los imperios. Malinowski, Evans Pritchard, Ruth Benedict, entre otros célebres antropólogos no escapan de esa situación. Sus estudios de orden simbólica subsidiaron informaciones relevantes para los intereses bélicos de los países centrales. Y las técnicas producidas fueron (¿son?) totalmente invasivas, violentas: largos cuestionarios y entrevistas, observación participante, registro fotográfico y fílmico.

Cuando un autor como Feyerabend (1977) escribe “Contra el método” no está diciendo “cualquier cosa” puede ser hecha. ¡No!, él está insinuando que todo está por ser inventado, y que ajustarse a una serie de procedimientos sin cuestionar el vínculo entre las partes constituye un error epistemológico enorme. Eso sería fundamentalismo, dogmatismo, una reproducción que oblitera cualquier posibilidad de conocer. Entonces técnicas y métodos pueden ser creadas, desarrolladas. Pero no como una producción individual, sino siempre dentro de una intersubjetividad, en la relación con una comunidad de conocimiento con la cual voy a intercambiar conocimientos, la misma que me problematiza. Es precisamente por ese medio, por ese camino, por ese método que se constituye el diálogo como un verdadero cruce y troca de perspectivas.



En otras palabras, como se ha dicho hasta el cansancio, no es un invento unidireccional que conduciría a un autoritarismo etnográfico. Siempre es una innovación, un “entre” creado a partir de una comunidad de conocimiento.

La “contra-antropología” es un-contra-el-método, fundamentalmente al “método etnográfico” y el UNO que se enseña en los espacios académicos para las especificidades, y que no es la DIFERENCIA sino lo opuesto, pese a su retórica repetida, aplicada vernáculamente, en los exámenes de selección para candidatos de postgrado.

El UNO es el “método etnográfico” válido para cualquier tipo de estudio en sus compartimientos temáticos o tipos sociales. Como decir violencia, género, cartografías sociales, campesinos, negros, indios, LGBT, urbanos, rurales, migrantes...

Pero bien, existen métodos en antropología como teorías de la cultura se han inscripto en ese campo: método evolucionista, funcionalista, estructural-funcionalista, histórico- particularista, estructuralista, marxista, hermenéutico, difusionista, método comparativo, post-estructuralista, etc.

Se ha postulado en algunos manuales de ciencias sociales que el método es la actualización de una teoría a través de un procedimiento práctico y disciplinado, el está penetrado de teoría (constituye un subsistema teórico que intenta resolver un problema). En otro sentido las técnicas, son herramientas apropiadas y según Thiollent (1980) son teorías en acto. Las técnicas no son neutras, ellas son pertinentes o no, pero siempre dependen de la intersubjetividad.

Se ha asociado la etnografía a determinadas técnicas que postulan un “estuve ahí”, un positivismo y descriptivismo que el investigador retóricamente usa para para probar que estuvo *in situ*, queriendo demostrar que no es una ficción o registro de segunda mano su relato.



La obra de Bourdieu estuvo más preocupada, inicialmente, en definir el etnógrafo o el sociólogo, dentro de un proceso de aprendizaje, de un oficio, de un saber – hacer. En un segundo momento el autor realiza un giro epistemológico y sus investigaciones se centran en un análisis sobre el *homo academicus*, entender sus prácticas, prerrogativas, relaciones jerárquicas, el poder de las facultades y el conocimiento, dentro del campo académico.

Se desprende de esta práctica la importancia metódica de la descentralización para no substancializar. En palabras del autor el ejercicio de una vigilancia epistemológica para evitar las trampas de un conocimiento antropológico presurizado basado en categorías fijas (teoría), abordajes canónicos (métodos) e instrumentos de registro impropios (técnicas).

Gregory Bateson, desde otro océano, advierte sobre los riesgos que conducen a que la etnografía se transforme en “perla de la disciplina”, si ella persiste en cultivar una visión sacralizada de los “nativos” y de perpetuar un pacto positivista sobre el campo y el trabajo de campo.

Ma. Catherine Bateson (1984) considerará a la antropología como la más personal de las ciencias sociales debido a que las circunstancias de investigación frecuentemente son tales, que es imposible dividir el espacio y el tiempo, cambiar el engranaje de un modo personal para un impersonal. La antropología participa de un proceso estético, en cuanto capta la resonancia entre lo externo y lo interno. Es lo que realizan los poetas a partir de imágenes como la curva de una hoja. Se trata de imágenes evocativas que producen sentimientos y trabajan con la memoria.

El método clínico de Erik Erikson precisamente se basó en atender los procesos internos de forma sistemática creando una “subjetividad disciplinada” que experimenta a partir de la combinación de pensamientos estrictos



(*striker thinking*) y pensamientos más libres o intuitivos (*loose thinking*). Para Bateson esa conjugación constituyó la más preciosa herramienta de la ciencia.

Para Margaret Mead el trabajo de campo puede conducir a una alteración de los estados de conciencia de quienes están *in front*, descentra las referencias. También la antropología posee esa capacidad de descentrarse, de extrañarse a si misma, y en ese movimiento dejar al descubierto las construcciones teóricas producidas por la academia.

Si para Mead la antropología debe explorar la búsqueda de patrones, para Bateson lo importante son las conexiones (*connects*) que en el caso de los iatmull puede etnográficamente ser representada a través de *schemas*, *squares* ou *blueprint*. Constituyen “formas” para entender la cismogénesis o esquizmogénesis: una teoría que explica en contextos diferenciados y mediante procesos sistémicos, los procesos de diferenciación resultantes. Estos surgen de la interacción intersubjetiva (talentos genéticos y condiciones culturales). La cismogénesis o *schismogenesis* se direcciona para dos movimientos fundamentales: complementariedad y simetría, y avanza más allá de los modelos patronizados, en la búsqueda de disonancias.

M.C Bateson (2011) compara la teoría de esos procesos de diferenciación, con la afección que durante su infancia la conducía a hallar tréboles de cuatro hojas. Es un aspecto que le llamaba mucho la atención. La autora reflexiona que lo importante de este modelo perceptivo está en mostrar como las personas aprenden a observar tanto la armonía como a disonancia.

LA MIRADA ANTROPOLÓGICA Y LOS OTROS

La mirada antropológica va más allá de la realización de una etnografía, por eso no puede reducirse a un método y menos a un método etnográfico. La





historia de la antropología académica, en diferentes contextos siempre tuvo por preocupación la cuestión de la alteridad en sentido amplio, la cuestión del Otro. Pero hablar de ese Otro no significa como Todorov (2003) ha analizado – consustanciado con la filosofía de Levinas (Derrida & Dufourmantelle, 2003)- reconocer el otro en su alteridad radical, respetar la diferencia en cuanto diferencia. Hay varios tipos de alteridad que van desde la pesquisa extractiva al vínculo como afección, es decir lo que me afecta, lo que me implica en sentido spinoziano. El Otro se presenta bajo formas diferentes en la historia antropológica, en las teorías, en las escuelas de diferentes países, y en los métodos utilizados por ellas. Por ejemplo, a la Escuela Histórico- Cultural fundada por Boas le interesaba construir una historia cultural, desde una perspectiva particularista, al punto que el método va ser introducido en los manuales como particularismo histórico boasiano. Pero bien, algunos boasianos insistirán en la relación entre el individuo psíquico con el medio cultural, en las formas o configuraciones en las que se produce la integración entre cultura y personalidad. Para Claude Levi-Strauss se dará dentro de una unidad psíquica, con un inconsciente vacío, en otras palabras, con un sujeto descentralizado (estructuralismo). Pero vemos anteriormente aparecer ese Otro como otro idéntico, espejado en el otro occidental. Tylor “lo aparece” en su definición de cultura o civilización (en singular) dentro de los aires de familia del XIX preñado por el evolucionismo unilineal. Cuando el esquema unilineal se evidenció poroso, Tylor partió para el artilugio de las *survivors*, intentando explicar los rasgos culturales “primitivos” presentes, como residuos culturales, tal eran así las prácticas agrícolas de los aborígenes australianos (y de tantos otros pueblos que él ignoraba!!!). Ya Malinowski (1984) consideró el hombre como un individuo que produce medios para satisfacer sus necesidades biológicas, a través de

instituciones culturales, con una visión funcional y utilitaria de la cultura. Solo que la asepsia de su método, aplicado en el Pacífico Occidental, retrotrae su teoría de la cultura, y acaba reduciéndola al microcosmos de los trobriandeses. Ese Otro trobriandés fue el hombre exótico, contemporáneo primitivo, separado en el *fieldwork* de la interacción con los Otros occidentales o civilizados.

EL VÍNCULO. RESPUESTA AL CÍRCULO ETNO-METODÓLOGICO²

Cuando me refiero al vínculo como llave del conocimiento, no lo hago en términos de instrumento de extracción, es decir de absoluta utilidad y unilateralidad. Ni tampoco me refiero a la empatía, o al cliché de “ponerme en el lugar del otro”, pero tampoco a su parónimo: el sentimiento o el afecto. ¡No, no es eso!, lo hago en los términos spinozianos: de lo que me afecta, lo que me aproxima y emparenta, lo que torna comunes aspectos humanos, lo que crea relación, lo común, la complicidad en medio de tantas diferencias y trayectorias de vida tan distintas, lo que compone en oposición a la descomposición (Spinoza, 2007). En Spinoza los afectos colocan la diferencia con el bien y el mal como absolutos y traen lo bueno y lo malo como contextos relacionales y subjetivos de una ética. Spinoza trae el ejemplo de Kant sobre el veneno. Cuando éste se introduce en la sangre la contamina, la desvincula de su función, agrade los órganos vitales, descompone el cuerpo, su potencia desagregadora atenta contra la persistencia de esa existencia. (Deleuze, 2013)



2 Parafraseando Foucault (1971b) quién en la *Respuesta al círculo epistemológico* reflexiona que ver históricamente las cosas es reconocer las discontinuidades existentes entre método, teoría y verdad.

En Deleuze (2007) el vínculo es la captura, o mejor la doble captura, doble-vínculo, doble cúpula. Como aquella que acontece entre reinos tan diferentes como el animal y el vegetal, la orquídea y la abeja. En otras palabras, hay una parte de la abeja en la orquídea y vice-versa, la polinización es un intercambio, una fecundación, una vida, otra vida naciendo.

Por eso el vínculo en términos antropológicos aproxima personas tan distintas como aquella que se acerca a otra en base a una cuestión, una pregunta. Esa pregunta puede ser una simple pregunta, o aquella introducida por un cuestionario policial, migratorio, aduanero o estadístico. En ese caso, la antropología es descomposición, es violencia como Vattimo refiere también hablando de la metafísica como tautología. Pero cuando esa pregunta genera curiosidad, deseo de saber, o dicho de otra forma, cuando la pregunta se apodera del potencial interlocutor, que demanda a quien consulta los motivos de la cuestión, surge la posibilidad del intercambio. La cuestión pasa a tener doble vía, interesa y afecta a ambos. La utilidad entra en juego. Si esto no acontece, la pregunta puede ser respondida, pero nunca se establecerá un vínculo como versión verosímil, como producción de un conocimiento; la que viene del otro, la que yo entiendo en un diálogo, que como todo diálogo es un habla cruzada o entrecruzada, con muchas líneas de fuga.

Este entrecruzamiento propio del diálogo, visitado en casos como Parnet & Deleuze; Borges & Sábato; Ricoeur & Lévi-Strauss, entre otros, son ideas que se atraviesan, pueden ser aún más distantes, y solo establecer un brevísimo nexo; encuentro producido en un interés puntual, como el que en el film *Snow Cake*³, Sigourney Weaver que protagoniza una madre autista, se vincula con el personaje



3 EVANS, Marc 2006 Um certo olhar *Snow Cake* Filme. 112 min. Canadá/Inglaterra: Revolution Films / Rhombus Media, 2006.

interpretado por Alan Rickman, un forastero flemático y taciturno. Ella necesita que alguien, y en un determinado horario, retire de su casa las bolsas de basura cuando pase el camión recolector. Dentro de su autismo hay un “afuera”, una salida con los pares humanos y con el mundo exterior, y este se sitúa en un episodio de rutina diaria, en una utilidad humana. Ese episodio, ese mismo contexto es lo que valida la relación entre Linda y Alex, más allá de las singularidades humanas de cada uno, es la salida a un callejón sin salida, a un doble vínculo. En otras palabras, los límites son superados por la comunicación, por un contexto, por episodios vitales que se tornan acontecimientos. En términos conectivos diríamos que la diferencia como disonancia una vez más produce comunicación.

El vínculo no es la investigación, ni supone una mejor “producción” o “validación” promovido o consolidado por el método etnográfico, vernáculamente reconocido como un “estar ahí”. El vínculo se “compone” si, en un espacio y un tiempo compartido, pero no necesariamente producido por la mera presencia, ni por el registro audiovisual, ni aún por la sagacidad, habilidad técnica y teórica de un experimentado investigador.

Por eso es gratuito decir que el vínculo no importa en un abordaje disciplinar antropológico, como una colega mencionó en su investigación con militares. ¿Que tengo en común con ellos?, ¿que tipo de vínculo podría tener?, alegaba. ¿Acaso por tratarse de personas relacionadas de forma directa o indirecta con procesos de autoritarismo de Estado? ¿Al desaparecimiento forzado? En suma, a crímenes de lesa-humanidad.

Pero bien, más allá de las diferencias ideológicas, o mejor por las propias diferencias ideológicas, si no existiera un espacio vincular, algo que afecta a ambos, ninguno de los dos, el antropólogo y el militar entrevistado, estarían frente a frente, in-front.



LOS OFICIOS: INUTILIDAD Y SATISFACCIÓN SIMULADA

El balseiro me dejó del otro lado del arenal. Arenal con mesas y sombrillas a centímetros del agua. No me detuve y caminé por la orilla derecha, y ya lejos de las mesas con turistas, o de los picnic improvisados, y entre sí distantes, llegue al extremo, a una punta de la bahía. (...)

De ahí mi caída en el pensamiento de las especificidades, y su desprecio convicto por los fundamentos. La inutilidad de la antropología también siendo fundamentalmente método etnográfico. Si, como un “juguete rabioso”, esa inutilidad de los oficios narrada a fuego lento por el escritor argentino Roberto Art (1993), la oblicuidad y su retórica retorcida del hacer, de su obsesión en el desviar.

La antropología simula muchas cosas, simula que no sabe, simula que tiene narrador, seres curiosos y desprejuiciados, metafísica del habla y del discurso.

Pero no todo es simulación, hay que buscar esos seres transversales y laterales como Bateson (1998) que desarrollan una interesante teoría de los perfiles entendida como lados y márgenes a partir del modelo de la entomología, y de filósofos de la inmanencia como Lévi-Strauss (2000), en su discusión sobre el sentido y la nada, en ocasiones debatido con Paul Ricoeur y siempre presente en sus obras y entrevistas publicadas en diversas revistas.⁴

4 “No me inquieta disolverme en la nada”. En: Revista Humboldt, n. 129. 70-73. 2000. La nada (rien) es el final del último capítulo del Pensamiento Salvaje. Se inscribe en una visión inmanente, más próxima al budismo que al nihilismo. Ricoeur, P; Lévi-Strauss. Réponses a quelques questions. Entretien avec Claude Lévi-Strauss. Revista Esprit, n.322. p 628-653, 1963.



LA ANTROPOLOGÍA DIVERGENTE EN LA ACTUALIDAD CARDINAL

Una antropología divergente debería también como observaba Nietzsche (2003) hacer un poco el “oficio” de fisiólogo, o mejor de “nuevo fisiólogo”. Ver por dentro los discursos oficiales de la disciplina, en particular aquellos que colocan en la vanguardia temas como descolonización con foco en el sur. Y eso vale tanto para las narrativas venidas del sur, del norte, del este o del oeste. Además, como señaló Guigou (2019) hay muchos sures como muchos nortes. No es una posición cardinal el foco de la descolonización sino las prácticas en la cual se apoya, los referentes que trae a mención determinado régimen discursivo. Por tanto, una antropología que presuma de ser descolonizadora o pensada desde el sur me despierta mucha sospecha, ya que en esa fórmula tautológica surge una nueva forma autoritaria, característica del humanismo proyectado por quien habla, por quien dice “tienes razón sobre tus derechos, pero deja que yo hablo por ti”. Pienso incluso que algunos investigadores del norte deberían buscar allí y no en el sur las pistas de una epistemología descolonizadora, porque allí se encuentran la monumentalidad, los documentos y los discursos que actualizan hasta el presente el triunfalismo colonial.

Los humanismos sostienen en sus diferentes formas una pretensión romántica de encarnar el otro, o de colocarse en el lugar del otro, constituyéndose en un “otro para-idéntico”. Una empatía que simula las asimetrías históricas de los pueblos conquistadores sobre sus ex – colonias, tal como las que irrumpen entre antropólogos e indígenas, entre caucásicos y negros. Otra asimetría simulada es el “otro occidente” como producción latinoamericana, pese a que los europeos una y otra vez marcan sus fronteras con los que habitan en el



Atlántico Sur. Para ellos siempre serán “sudacas” aunque sean perfectos caucásicos, rubios de ojos azules. (Guigou, 2019).

También la exageración y concentración congresista-corporativa de estudios de género velan una preocupación mayor por el género, que por la especie. El peso dado al lado de una especie y retirado sobre la continuación de esa especie, los derechos de los antecesores sobre los descendientes. Inequívocamente el campo de poder se demarca con el auspicio de un territorio moral que busca una inversión, pero que no se sale de la subordinación.

En base a lo dicho, una antropología divergente debería ir en dirección contraria a lo que la antropología ha cultivado en nombre de su prerrogativa sobre el discurso del Otro - o también “alteridad presurizada”-, consistente en hablar del Otro y hablar por el Otro. Lo contrario para el caso es fundamentalmente verme afectado por el Otro a partir de un vínculo generado en el espacio y tiempo vivido entres quienes lo comparten.



REFERENCIAS

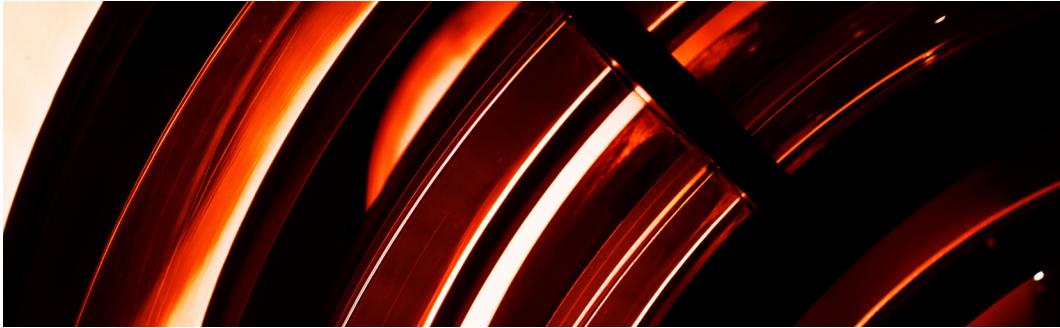
- Art, Roberto. 1993. El juguete rabioso. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Basini, José. 2015. As metodologias socioespaciais e a descentralização do conhecimento. MAO – MON: Cidades em perspectiva. En: BASINI, J; CALDERIPE, M; MONTOYA, V; SANTOS, D. Os estudos socioespaciais. Cidades, Fronteiras e Mobilidade Humana. III Congresso Internacional de Estudos Socioespaciais. Manaus: EDUA.
- _____. 2016. Nomadismo disciplinar [ou] o eterno retorno. Coloquio realizado no Núcleo de Estudos Amazônia Indígena. Universidade Federal do Amazonas. Faculdade de Direito, Manaus, (Inédito).

- Bateson, Gregory. 1972. Steps to an ecology of mind. New York: Ballantine Books.
- _____. 1998. Experimentos en el pensar sobre material etnológico observado. En: Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la auto-comprensión del hombre. Buenos Aires: Lohlé – Lumen (pp. 99-113).
- Bateson, Mary Catherine. 1984. “Sex and Temperament”; “Participant observers”. En: With a daughter’s eye: a memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson. New York: William Morrow and Company.
- _____. 2011. Margaret Mead y Gregory Bateson. Recordados por Mary Catherine Bateson. Barcelona: Gedisa.
- Borges, J.L & Sábato, E. 2007. Diálogos. Buenos Aires: Orlando Barone Emecé Editores.
- Bourdieu, Pierre. 1989. “A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região”. In: O poder simbólico. Lisboa: Bertrand Barsil/Difel.
- Crapanzano, Vicent. 1991b. “El dilema de Hermes: La máscara de la subversión en las descripciones etnográficas”. In: *Retóricas de la Antropología.*, James Clifford y George E. Marcus (Eds). Madrid: Jucar Universidad.
- Damásio, António. 2004. Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos. São Paulo: Companhia das Letras.
- Deleuze, Gilles. 2008. En medio de Spinoza. Buenos Aires: Cactus.
- _____. 2013. Spinoza: Filosofía Práctica. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Deleuze, Gilles & Guattari, F. 2007. Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Vol.5. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, Gilles & Parnet, C. 1980. Diálogos Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J & Dufourmantelle. 2003. A da hospitalidade, São Paulo: Escuta.
- Evans, Marc. 2006. Um certo olhar *Snow Cake* Filme. 112 min. Canadá/Inglaterra: Revolution Films / Rhombus Media.
- Feyerabend, Paul. 1977. *Contra o método* Título original: Against method Rio de Janeiro: Francisco Alves.



- Foucault, Michel. 1971a. Entrevista a Michel Foucault. En: Revista Actuel n. 14, Paris, Foucault, Michel et al. 1971 b. Sobre a arqueología das ciencias. Resposta ao circulo epistemológico. En: Estruturalismo e teoría da linguagem. P 19-56, Petrópolis: Vozes.
- Erikson, P & Ghasarian, C. 2008. Un campo de 35 horas... En: Ghasarian, C & Erikson, P. De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Giddens, Anthony. 1991a. As conseqüências da modernidade. São Paulo: Unesp.
- Guigou, L. Nicolás. 2019. Antropologías del sur. Flujos comunicacionales, discursos y modalidades de producción del conocimiento antropológico. Más allá o más acá del colonialismo. Conferencia de apertura. Porto Alegre: XIII RAM. Antropologias do Sul.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. El pensamiento salvaje México – Buenos Aires: FCE.
- _____. 2000. No me inquieta disolverme en la nada. En: Revista Humboldt n. 129. 70-73. Berlín: Goethe Institut. Inter Naciones.
- Malinowski, Bronislaw. 1984. Una teoría científica de la cultura. Madrid: Editorial Sudamericana, S.A.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. Ecce homo. Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ricoeur, P & Lévi-Strauss, C et al 1963. Réponses a quelques questions. Entretien avec Claude Lévi-Strauss. Revista Esprit, n.322, p 628-653.
- Spinoza, Benedictus de. Ética. 2010. Edição bilingüe latim/português. Belo Horizonte: Auténtica Editora.
- Thiollent, Michel. 1980. Critica metodológica. Investigaçã social e enquête operaria. São Paulo: Polis.
- Todorov, Tzvetan. 2003. A conquista da América. São Paulo: Martins Fontes.





ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA Y SENSIBLE: VIVIENDO UNA INVESTIGACIÓN DE LA ALIMENTACIÓN DEL PUEBLO XUKURU

ANTROPOLOGIA COMPROMETIDA E SENSÍVEL: VIVENDO UMA PESQUISA DA ALIMENTAÇÃO DO POVO XUKURU



BRUGNAGO, FABRÍCIO

Universidade Federal da Paraíba
Programa de pós graduação em antropologia
Paraíba, Brasil
fabricio.brugnago@gmail.com

Resumen

Este es un ensayo sobre una antropología comprometida y sensible. Aborda un marco teórico de antropología comprometida y de co-labor propuesto por Xochtl Leyva, respetando la *ecología de saberes* de Boaventura Santos. A partir de este debate, presento mi contexto de investigación en la comunidad Xukuru de Ororubá/PE y cómo fui

corporando métodos de co-labor, ya sea en el proceso de investigación en las funciones prácticas de la vida cotidiana. También abordo la importancia de la sensibilidad en las experiencias como método que provoca una aproximación de sentidos con la comunidad estudiada.

PALABRAS CLAVE: antropología comprometida; Xukuru de Ororubá; co-labor; antropología sensible; ecología de saberes.

Resumo

Este é um ensaio sobre uma antropologia comprometida sensível. Ele aborda um referencial teórico de antropologia comprometida e co-trabalho proposto por Xochtl Leyva, respeitando a ecologia de saberes a partir de Boaventura Santos. Com base nesse debate, apresento meu contexto de pesquisa na comunidade Xukuru do Ororubá/PE e como incorporei métodos de co-trabalho, seja em pesquisa ou em funções práticas do dia a dia. Também abordo a importância da sensibilidade nas experiências enquanto método provocando uma aproximação de sentidos com a comunidade estudada.

PALAVRAS CHAVE: antropologia comprometida; Xukuru do Ororubá; co-trabalho; antropologia sensível; ecologia de saberes

PRESENTACIÓN

En este artículo, presentaré una propuesta metodológica con una *antropología comprometida y sensible* que fue aplicado durante mi investigación acerca de la alimentación con el pueblo Xukuru de Ororubá, situado en la ciudad de Pesqueira, Estado de Pernambuco en Brasil. Esta es una investigación en proceso y sus resultados aún no están completos, sin embargo, pretendo presentarla como una propuesta para el debate sobre



formas de investigación que vayan más allá de la objetividad académica y que entiendan el proceso de investigación como fructífero para la comunidad investigada y para el investigador.

La propuesta de la investigación académica en cuestión es comprender los vínculos de la alimentación Xukuru en su pluralidad de cosmovisiones compartidas por bases de conocimiento estructuradas a partir de su propia ciencia, conocida como la *ciencia da mata*. La autonomía alimentaria de la que se hace en la alimentación Xukuru está incluida en todos los ejes importantes para el pueblo y sus prácticas se basan en una *agricultura sagrada como forma de vida*, que proporciona la base del *Bem Viver Xukuru*. Esta agricultura considera un entorno en relación con múltiples seres, que pueden ser humanos, plantas, animales, tierra y seres *encantados*, entidades espirituales consideradas vivas y que frecuentan determinados entornos, que impregnan las sustancias de los seres biológicos y sus relaciones.

Desde el año 2014 trabajo en proyectos con alimentos en comunidades tradicionales y con personas sin vivienda. Siempre he creído en las microacciones como forma de activar el espíritu de cambio en las comunidades, fomentando las acciones independientes como vías de la autonomía. En 2016 llegué a la comunidad de Xukuru y fui invitado a ayudar en el diseño de una cocina de campaña para la construcción de una casa ritual, el *Xeker Jeti*, ubicada en la comunidad de Caxo da Boa Vista. Este proceso generó un amplio debate sobre la alimentación, los conocimientos y tradiciones valorados por la comunidad. En 2019 comencé mi investigación de maestría, a partir de una necesidad presentada por la comunidad en ampliar los materiales escritos que los representan. En paralelo, continué dedicándome a proyectos en la comunidad Xukuru relacionados con la alimentación, la salud, la agricultura y me puse a disposición



para los más diversos trabajos con la cocina en eventos, en el trabajo con la tierra para la siembra, las prácticas para la regeneración y en la asistencia a la construcción de proyectos agroecológicos para aplicar en fondos de financiamiento.

En este contexto en el que, en primer lugar, mi posición dentro de la comunidad era la de un trabajo e investigación al servicio de la propia comunidad, y que posteriormente se agregaba a un proyecto académico, surgió la necesidad de encontrar en la antropología caminos metodológicos y epistemológicos que coincidieran con las necesidades de mi relación con la comunidad y que pudieran aportar otras perspectivas para mejorar la productividad del trabajo desarrollado.

Encontré en los trabajos que practican una investigación comprometida desde el co-labor en la investigación (Macleod 2018; Castillo 2018; Duarte and Palomo 2018; Valente 2018; Mora 2018; Speed 2018; Hale 2018), caminos que se cruzaban por las mismas metas y dificultades en la búsqueda de una antropología descolonizada. Estos caminos necesitan una base epistemológica que comprenda la valorización de los conocimientos locales, a partir de un desmontaje de la jerarquía de los conocimientos y de las posiciones de poder que se encuentran en los investigadores y en los investigados, tal como lo discute Boaventura Santos (2007) para una valorización de los conocimientos por la *ecología de saberes*.

Presentaré mi experiencia desde un pensamiento que busca invertir las relaciones de poder en la investigación, valorando en primer lugar los objetivos y pensamientos de la comunidad investigada, poniéndome como investigador y humano a su servicio, buscando desde líneas de sensibilidad y sensiti-



vidad, acercarme a través de la afectación¹ de los sentidos en medio de la vida cotidiana de las personas.

ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA Y EL CO-LABOR COMO MÉTODO PRÁCTICO

Una de las dificultades morales que encuentro en el desarrollo de mi proyecto es cómo investigar a un pueblo al que no pertenezco, con el que no crecí y con el que, de hecho, no compartí su lucha, ya que sólo conviví con ellos unos pocos años. Este es un dilema de la antropología que ha buscado a lo largo de la historia una diversidad de respuestas para abordar estos paradigmas. La historia de la colonización y la domesticación se refleja en las ciencias y en consecuencia en la antropología.

Otro dilema reside en la cuestión de para quién debemos investigar. Mi trabajo dentro de la aldea Xukuru ya representaba una acción participativa en la dinámica colectiva de la comunidad, buscando ayudar en sus propios procesos de trabajo. Al entrar en la academia, empecé a cuestionarme cómo hacer que mi trabajo académico fuera útil para la comunidad, ya que mi presencia local estaba estructurada a partir de estas acciones. Beatriz Pérez Galán (2011) presenta el proceso de cuestionamiento de su trabajo académico cuando un sujeto de investigación le preguntó para qué servía su trabajo, aporta desde sus experiencias el momento en que se vio obligada a ayudar a una madre a encontrar su hija desaparecida. En este proceso, entiende la necesidad de un compromiso extraacadémico con la comunidad pasando por una profunda y continua reflexividad teórica y metodológica.



1 Pense en la afectación desde Favret-Saada (2005).

Esta reflexión se hace a partir de la comprensión de las relaciones de poder que hay entre el investigador y el sujeto de la investigación, lo que en sí mismo conlleva el poder de quien escribe sobre quién se escribe. El antropólogo es un sujeto que parte de un lugar de privilegio ante comunidades que suelen estar al margen del poder, pudiendo ejercer esta hegemonía, muchas veces sin ser cuestionado académicamente por ello.

Algunos antropólogos históricamente se apropiaron del conocimiento teórico local, menospreciando el pensamiento nativo local, utilizando sólo las partes de interés para la construcción de una verdad académica. Se convierte en una caja cerrada que guarda sus propias teorías y no las expone a las personas estudiadas por la excusa de no entender o alterar un contexto puramente nativo introduciendo conceptos externos. Las teorías no son validadas por los sujetos de la investigación y el antropólogo se convierte en la autoridad del conocimiento de la cultura del pueblo estudiado. Owusu (1976) lo ejemplifica con el antropólogo que presenta un mayor conocimiento de la cultura Ibó que pueden tener los propios Ibó. Nos encontramos con el dilema de la falta de responsabilidad del antropólogo ante el pueblo estudiado, frente al marco de una complejidad científica creada. Esto aleja los estudios de los contextos prácticos que pueden ser validados por los interlocutores, subestimando su capacidad de comprensión y promoviendo jerarquización de la información.

Del mismo modo, Said (1978) presenta el orientalismo como una forma de dominación científica, donde se generaliza una imagen exótica de *Oriente*, construida a partir de una imagen superior y objetiva del investigador *occidental*, creando automáticamente una estructura de poder entre la verdad objetiva contemporánea y un pensamiento subjetivo fuera de su tiempo. Este pensamiento se refleja también en los debates de Boaventura Santos (2007)



sobre las líneas abismales que separan un mundo entre la ciencia objetiva y todas las demás formas de conocimiento. *Los otros* saberes son marginados en una imposibilidad de copresencia con el pensamiento científico hegemónico. El otro lado de la línea sólo es relevante desde una construcción de la realidad ejercida por el propio lado hegemónico y más allá de esta realidad sólo hay invisibilidad.

Xochtil Leyva (2008) presenta que los principales retos a enfrentar son la colonización del conocimiento y la arrogancia académica que considera el conocimiento científico como superior al producido por los actores sociales. Leyva menciona que las ciencias sociales están inscritas en las redes de poder hegemónico y reproducen estas mismas relaciones de poder en sus conocimientos.

Sobre la colonización de los saberes, Boaventura Santos (2007) propone una forma de pensar por una *ecología de saberes*. La *ecología de saberes* parte del reconocimiento de la pluralidad de saberes, uno de los cuales es *la ciencia moderna* y de que éstos pueden funcionar sobre la base de interacciones comunes sostenibles sin comprometer su propia autonomía. Para ello, es necesario considerar todos estos conocimientos como válidos y jerárquicamente iguales en importancia. Boaventura (2007) presenta la copresencia radical como una forma de concebir una simultaneidad contemporánea entre saberes, abandonando una concepción lineal del tiempo. Por último, la ecología de los conocimientos debe tener una esencia práctica, se convierte en algo importante cuando se puede utilizar y compartir a través de experiencias.

La *ecología de saberes* es una herramienta importante para ayudar tanto al mundo académico como a los movimientos sociales en acción. Algunas veces, los movimientos sociales acaban teniendo acciones con raíces colonialis-



tas en las comunidades, valorando el conocimiento de sus propios grupos por encima del conocimiento local. La *ecología de saberes* es un importante camino de respeto e interrelación de los conocimientos, en el que cada grupo puede utilizar procesos de traducción que comprendan las complementariedades de los conocimientos y las contradicciones. Para entender lo que se aplica y lo que no se aplica en el contexto práctico y cosmológico de cada grupo.

Teniendo en cuenta la ecología de saberes, Leyva y Speed (2008), presentan la experiencia de co-labor como un camino de descolonización de la investigación. Se remonta al proceso de investigación-acción, practicado por los investigadores activistas que trabajaron con las comunidades zapatistas y que tenían sus métodos alineados con la forma de planificar las acciones comunitarias, introduciendo las prácticas de co-labor. El trabajo conjunto se basa en compartir los objetivos con los grupos investigados, mediante un plan de acción entre el investigador y los actores del tema. Estos objetivos compartidos llevan a la convivencia entre el conocimiento académico y el de los grupos a un debate abierto y los objetivos son de efectos prácticos para la comunidad.

De este modo, la atención se centra mucho más en los procesos que rodean la investigación que en el propio texto producido. Los resultados pueden ser mucho más amplios que la propia producción académica, ya que la comunidad se vuelve activa y los resultados para el investigador también se potencian, empezando a considerar las prácticas y métodos locales mucho más que las epistemologías *occidentales*.

Como ejemplos de investigaciones que practican el co-labor tenemos además de Leyva, varios ejemplos (Macleod 2018; Castillo 2018; Duarte and Palomo 2018; Valente 2018; Mora 2018; Speed 2018; Hale 2018) que buscan alinear el trabajo involucrando a los investigadores de la comunidad, organi-



zando objetivos comunes, construyendo las formas de retorno de los resultados de la investigación, y trabajando en acciones comunitarias. Sin embargo, estas investigaciones también se enfrentan a dificultades, especialmente en los temas de las contradicciones. El diálogo entre el mundo académico y la comunidad no siempre es fluido y hay procesos de negociación de las contradicciones entre los pensamientos que pueden tener éxito o no.

Otro punto está en las formas de presentar los resultados a la comunidad, que no pueden limitarse a una simple presentación del trabajo. Las formas de retroalimentación deben construirse junto con las comunidades, estos trabajos suelen estar relacionados con talleres y materiales escritos de interés para la comunidad. Los resultados deben ser claramente discutidos para su validación. A menudo es necesario un texto negociado, porque pueden haber desacuerdos sobre lo que se puede revelar sobre la comunidad (Leyva y Speed 2008). Este punto es importante, ya que no se puede perjudicar a la comunidad con la información planteada. En torno a este punto giran muchas de las críticas al antropólogo activista, al que habitualmente se considera parcial y superficial. Leyva debate que tendencias de pensamiento de quien escribe, siempre están presentes en la investigación de una u otra forma y hay que estar en una lucha epistémica. Shannon Speed (2018), propone una investigación activista críticamente comprometida, en la que se debe contribuir más allá de la comprensión teórica, pero entendiendo su papel en los objetivos políticos concretos del campo. Las tensiones que surgen entre el compromiso político, ético y el análisis crítico deben resolverse a partir de diálogos colaborativos.

Hasta aquí tenemos una buena base metodológica para una antropología comprometida y asociada a acciones activistas, trabajando con objetivos comunes, reconociendo la *ecología de saberes* y tratando de abstenerse de re-



laciones de poder entre antropólogo e investigado. Sin embargo, busco en mis métodos valorar en el proceso de investigación las emociones y la sensibilidad como investigador. Gimeno Martín (2016) habla de la importancia de desarrollar la solidaridad con el grupo investigado en la construcción del compromiso. Según él, es necesario pasar por procesos de empatía, basados en las emociones, permitiendo un compromiso más allá del objetivo. Favret-saada (2005) describe el proceso de afectación como algo que va más allá de la empatía, en un proceso de sensibilización mediante la participación práctica, implicando todos los sentidos. Presentaré una propuesta que he vivido de una antropología comprometida y sensible, en la que la experiencia pasa por la sensibilización desde las vivencias prácticas en la vida cotidiana de la comunidad y la entrega de emociones por los rituales, como una forma de vivir las experiencias para comprender la importancia de la investigación y los eventos relacionados desde los sentidos, más allá de la objetividad de las palabras.

ENTRE LAS ACCIONES PRÁCTICAS Y LA SENSIBILIDAD

Mi principal interlocutor es Irán, de 41 años, responsable pelo cuidado del espacio Caxo da Boa Vista². Participa en el colectivo agrícola Xukuru Jupago Kreka y tiene un máster en agronomía. Hoy trabaja en la promoción de la *cultura del encantamiento* a partir de una cosmovisión construida en el espacio del Caxo da Boa Vista, accediendo a una gran matriz de conocimientos de los ancianos, las luchas de retoma³, las experiencias cotidianas de trabajo

2 Caxo significa Centro Agrícola Xukuru de Ororubá.

3 Proceso de autodemarcación de tierras indígenas.



en la tierra, el contacto con el medio ambiente, los afectos de los rituales, las experiencias prácticas de la comunidad y los enfoques teóricos aportados por los compañeros de pesquisa.

Irán suele incorporar nuevos términos que provienen del mundo académico o de otros entornos externos. Por ejemplo, cuando explica la llegada del término *Bem Viver* de un colaborador del CIMI⁴. Cuando recibió este concepto, lo asoció con algo que ya existía entre los Xukuru en las prácticas de los ancianos en su relación con la tierra. Irán introdujo en la comunidad el concepto de *Bem Viver*⁵, *traduciéndose al término Xukuru Limolaygo Toype*, que significa tierra de los ancestros o tierra vieja.

Irán es un teórico natural y nativo de la cosmología Xukuru incluso sin tener una carrera académica relacionada con la antropología o las ciencias humanas. Mis diálogos con Irán se basan en experiencias de co-teorización, donde trabajamos juntos los datos recogidos en la investigación con su experiencia. Irán analiza los datos a través de su propia cosmovisión, que, según él, se construye a partir de los diálogos de conocimientos de las distintas cosmovisiones Xukuru. Por tanto, su visión del mundo no es estática y está sujeta a cambios a través de las experiencias y el intercambio de ideas.

Existe la construcción de una base teórica mediante prácticas Xukuru que se mezclan con otras bases externas, que sólo se aplican si realmente tienen sentido práctico. Esto sería lo que Boaventura Santos (2007) plantea como el análisis de las contradicciones en las traducciones del conocimiento, lo que lleva a una comprensión de la coherencia y la adhesión. Toda acción de gru-

4 Consejo Misionero Indígena.

5 También referenciado por Buen Vivir.



pos externos a la comunidad debe tener primero una correspondencia interna en el conocimiento. Es necesario entender el conocimiento que ya existe para luego construir juntos una propuesta de trabajo, pudiendo introducir una técnica externa, pero que necesita correlacionarse con el conocimiento interno. En este punto se utiliza la investigación interna para seguir alimentando el conocimiento de la comunidad.

El Complejo Sagrado del Caxo do Boa Vista, es mi principal espacio de investigación, es un centro donde varios colectivos se reúnen para debatir acciones internas que forman la base de un *proyecto de vida Xukuru*. Este *proyecto de vida* se compone de la suma de elementos que tienen coherencia y adhesión para ser legitimados por el pueblo. Se forma a partir de estudios internos de las diversas cosmovisiones que se entrelazan en el pueblo Xukuru, priorizando siempre un fundamento que se basa en el *encantamiento* a través de procesos de consulta con los espíritus *encantados*. Se realiza vía diálogos en incorporación por médiums, o a partir de procesos de sensibilización con el entorno, para recibir mensajes a partir de la lectura de códigos distribuidos o sensaciones. Los sueños también desempeñan un papel importante en estas comunicaciones y se consideran procesos legítimos de comunicación con los espíritus *encantados*.

La obra de Caxo se basa en una lucha epistemológica interna del pueblo Xukuru. La cosmología Xukuru pasa por un continuo de relaciones en las que el proceso de colonización tuvo mucha influencia. Los agricultores que dominaban el territorio, antes de su demarcación en 2002, según Irán, también dominaban las mentes de Xukuru. Así, hay una multiplicidad de tradiciones familiares y diálogos con los *encantados* que acceden a diversas formas de ver el mundo y utilizar sus recursos. En el territorio de Xukuru siguen existiendo



prácticas de agricultura basadas en la quema y en la cría de ganado sin conciencia del uso de los recursos naturales, un habito hecho por algunos Xukuru. Existe una gran huella de degradación del territorio por el uso histórico de los agricultores y el proceso de regeneración del medio ambiente se encuentra actualmente retrasado por estas prácticas que siguen degradando el territorio.

Así, Caxo busca en sus prácticas encontrar dentro de la cosmología Xukuru el conocimiento que está ligado a las prácticas que consideran una relación holística entre los *encantados* y todos los seres del entorno, basándose en las técnicas de la agricultura sagrada como forma de vida. Esta forma de vida es fundamental para la relación entre la alimentación y el medio ambiente. Todo se convierte en alimento en el entorno, no sólo para los humanos, sino para todos los seres que lo habitan, ya sean encantados o biológicos. Así, el entorno se codifica con significados como alimento, que son la sustancia de flujo para una relación armoniosa en este contexto holístico.

La base de conocimientos a la que se accede se conoce como la *ciencia da mata*, que está vinculada al *conocimiento encantado*, al que se accede a través de la sensibilidad. En Caxo da Boa Vista, se prioriza el diálogo con los encantados relacionados con esta *ciencia da mata*. Existe una identidad particular para cada uno de estos espíritus encantados que repercute en las formas de comunicación con ellos, como la ofrenda de alimentos considerados tradicionales de Xukuru, a partir de ingredientes como el maíz, la yuca, las habas y las plantas autóctonas, que se preparan con técnicas tradicionales y se ofrecen a los espíritus del *Reinado⁶ de Tronco Velho*. Estos encantados están ligados a los antiguos conocimientos del pueblo Xukuru, por lo que los alimentos también



6 Los Reinos son mundos paralelos que se fusionan con el mundo de los Xukurus.

deben seguir técnicas ancestrales para su preparación. Aunque estos encantados traen conocimientos antiguos, los mismos se colocan como actuales, es decir, en copresencia radical, como los propios *encantados ancestrales* considerados en co-presencia con los humanos. Otro reino al que accede *Caxo*, es el de Ororubá, donde la relación con el ambiente *natural sagrado* es importante. Esta relación entre espiritualidad, el conocimiento derivado de la *ciencia da mata* y las prácticas, conforma lo que Irán llama la *epistemología del encantamiento*.

El trabajo de *Caxo* se basa en los procesos de colaboración, reuniendo a colectivos como de mujeres, jóvenes y de agricultura, integrándose en un diálogo con la comunidad basado en sus experiencias holísticas. Este trabajo de *Caxo* exige una labor de investigación que es realizada por la propia comunidad y por investigadores externos en co-labor.

Sin embargo, me gustaría proponer la reflexión de que nuestro trabajo puede ir más allá de la propia investigación. La investigación exige tiempo no sólo del investigador sino también de los sujetos de la investigación. El investigador interfiere en la vida cotidiana de los sujetos, demandando su tiempo, atención y en muchos casos, estas personas desempeñan funciones clave en su comunidad, teniendo su tiempo muy valorado.

Al ofrecer nuestros conocimientos de investigación para los intereses del pueblo, ¿Por qué no ir más allá, por qué no ofrecer nuestras habilidades prácticas para liberar a nuestros sujetos para que estén en acción? A lo largo del tiempo he participado en muchas microacciones prácticas para ayudar a la gente de Xukuru a centrarse en el aumento de su propia productividad, por ejemplo, en cuestiones sencillas como lavar los platos o cocinar durante el evento, consiguiendo voluntarios para ayudar, liberando a los cocineros para la planifica-



ción estratégica de las próximas comidas o en la participación de los debates de plenarias. Otro ejemplo fue trabajar en los campos de la comunidad para ayudarles a tener más tiempo para sus propias acciones sociales y colectivas. Durante los eventos ayudé en los procesos de organización y montaje de las cocinas de campaña, procesos en los que ya tengo mucha experiencia. Todos tenemos diferentes habilidades y podemos ponerlas en práctica, posibilitando reducir la distancia entre el investigador y el investigado, mitigando las relaciones de poder, atendiendo a las demandas y orientaciones de la comunidad.

El desarrollo de estos trabajos prácticos me proporcionaron un espacio de observación en la investigación y aumentaron mi confianza en la comunidad. La calidad de la información crece en la misma medida en que se intensifica el trabajo comunitario interno, ya que los sujetos son más libres para sus acciones. El antropólogo deja de ser un mero visitante y comienza a integrar la comunidad como sujeto de acción.

Hay un debate en la antropología comprometida sobre el uso de conceptos distintos a los de la antropología tradicional, acercándose a conceptos que dialoguen mejor con una escritura emocional, que hablen el lenguaje de los sujetos, que se acerquen a su vida cotidiana. Estos conceptos pueden ser mejor compartidos con los sujetos de la acción y las construcciones teóricas pueden partir de un diálogo entre la academia y el conocimiento local, mezclándose y afectándose mutuamente, generando acciones en objetivos (Gimeno Martín and Castaño Madroñal 2016)

En mi primera reunión para mi proyecto de maestría con Irán, elle me presentó como la principal guía para mi escritura de no perder nunca el *encanto*. Estar encantado en la escritura no significa simplemente entrar en un mundo mágico Xukuru. Es tener la sensibilidad con una investigación y escri-



tura que entiende las emociones, que dialoga con el lenguaje Xukuru, y que entiende lo que significa el encanto para ellos sus actos prácticos cotidianos. La escritura debe ser sensible e incorporar los elementos del encanto, pero teniendo en cuenta las diferentes realidades existentes. Escribir de acuerdo con el pensamiento y las teorías autóctonas hace que el proyecto sea más fácilmente validable y utilizable por los propios sujetos.

Sin embargo, estar *encantado* está relacionado con las acciones prácticas donde, según Irán, podemos tener acciones *encantadas* y *desencantadas*. Las acciones desencantadas son las que ignoran una forma de vida en armonía con todos los seres del cosmos. Irán me dio como ejemplo el día que recibió a un permacultor para un curso de agroforestería en el territorio, quien le dijo que no se puede sentir pena por podar un árbol en un sistema agroforestal. Esta información no pudo ser asimilada por Irán, porque, aunque comprendiera la importancia de la poda, no ser sensible al acto, caracterizaría la acción en el *desencanto*. Buscar acciones en el *encantamiento* pasa por un proceso de reflexividad, siendo la base para la construcción de la *epistemología del encantamiento*.

Partiendo de esta premisa de valorar las acciones dentro del proceso de investigación y de buscar estados de *encantamiento*, presentaré aquí las formas prácticas en que busque desarrollar una *antropología comprometida y sensible*. Considero que es importante que el investigador, al ejercer el trabajo conjunto, sea sensible a su posición dentro de la cosmología de la comunidad. Esta sensibilidad puede ampliarse desde el momento en que te abres a sentir lo que se vive en el lugar. Por ejemplo, si una acción exige un ritual, es necesario no sólo conocerlo, sino también formar parte de él y sentirlo, sentir el balanceo



de la *maraca*⁷, el ritmo, los olores, el suelo, las afectaciones de las personas en el ritual y, sobre todo, tu propia afectación. Esta sensibilidad es la que describe Favret-Saada (2005) cuando piensa en ser afectado. Cuanto más cerca se sientan los elementos del cosmos, mejor será la comprensión sensible de estas interacciones y negociaciones y mayor será la amplitud del universo cosmológico al que tendrá acceso el investigador.

Al entrar en el territorio de Xukuru, mi llegada tenía un significado cosmológico. Mi integración con los trabajos rituales y los eventos del proyecto político de vida de Xukuru me colocan en una posición de participación como sujeto de acción dentro del territorio y del *terreiro*⁸ ritual. Sin embargo, al mismo tiempo, la idea de que no estoy allí al azar y que formo parte de un plan más amplio de los *encantados*⁹ me coloca en la posición de objeto de acción dentro de una agencia de los encantados. Mi agencia se valora dentro de un espacio de debate sobre la acción. Cuando sugería ideas, normalmente era como si ya estuvieran en marcha. En 2016, cuando propuse cocinar en el *terreiro ritual*, esto ya era un viejo deseo de la comunidad. Mi experiencia práctica con la creación de cocinas de militancia fue de la mano de toda la experiencia de Xukuru con las cocinas de eventos. Sin duda, la gente podría haber hecho estas cocinas antes, pero el hecho de la convergencia de las llamadas de los encantados llevó a la realidad, la realización de estos deseos. Valoro aquí, sobre todo, la creencia en la base del conocimiento a la que uno se expone. Hay que entender su construcción para comprender que, dentro de la cosmología en la que el investigador está presente, es verdadera.



7 Instrumento musical ritual Xukuru.

8 Espacio para rituales.

9 Nombre por el que se conocen las entidades que representan la ascendencia Xukuru.

Durante la pandemia de COVID-19 tuve que posponer mi trabajo de campo y concentrarme en mi investigación a distancia. Casualmente, vivo en una casa en el bosque y atravieso por períodos de escasez de agua como muchos Xukurus. La agricultura Xukuru se basa en una sensibilización que pasa por la comunicación y la negociación con los diversos seres que habitan el cosmos, ya sean plantas, tierra, animales, lluvia, seres encantados y la propia comunidad. Se basa en la sensibilización a través de la observación y la intuición, donde, a partir de su construcción del conocimiento, deciden cómo y cuándo plantar. La previsión de las lluvias y de la disponibilidad de agua es fundamental en este proceso, ya que un error puede suponer la pérdida de trabajo y de semillas.

Durante este periodo, intenté practicar la agricultura en mi casa, inspi-rándome en los procesos de siembra de los Xukuru. Descubrí la gran dificultad de plantar en condiciones adversas, y la amplitud de las variables en un entorno de múltiples seres. Observar la negociación entre plantas y animales en su crecimiento, observar las lluvias, las señales que podrían significar su llegada, todas estas variables cambian día a día, y la percepción del entorno se hacía cada vez más compleja. Entiendo que este proceso me ayudó a entrenar *los nervios de la sensibilidad*, condicionando a estar más preparado para sensibilizarme al participar en acciones de campo. La distancia entre la academia y el campo acaba por situarnos en un proceso de formación epistemológica mental. El entrenamiento de los sentidos puede ayudarnos, en primer lugar, a comprender los afectos, y sólo entonces comprometernos con una mentalización teórica, así como se construyen las teorías y prácticas de la *epistemología del encantamiento* Xukuru.

En los estudios de Boaventura Santos (2007) se habla de considerar que el conocimiento académico y el conocimiento comunitario tienen el mismo



valor. Sin embargo, Boaventura Santos (2007) afirma sobre la valoración del conocimiento que tiene fuerza práctica. Cuando comparo mis conocimientos académicos, y los conocimientos prácticos de la comunidad que investigo, la diferencia es abismal. Tengo que reconocer que los conocimientos prácticos construidos por estos agricultores y cocineros en experiencias sensibilizadas, acumuladas a lo largo de su vida en sus vínculos históricos, donde están profundamente más desarrollados que mis conocimientos académicos.

También es importante pensar en cómo producir una respuesta final de la investigación a la comunidad. Creo que la presentación de nuestro trabajo a nuestros consejos formados por la comunidad investigada tiene que preceder a nuestra presentación a los consejos académicos. De acuerdo con el código de ética de la ABA (Associação Brasileira de Antropologia 2012) los pueblos estudiados tienen el derecho de acceder a los resultados de la investigación y la garantía de que este material no será utilizado para perjudicarlos. Necesitamos que nuestros trabajos sean editados por los propios sujetos de la investigación.

Otro proceso importante es la valoración de la coautoría. Tenemos que valorar a quienes fundamentan la teorización y, en la medida de lo posible, citarlos y mejor aún, añadirlos como coautores cuando corresponda. Tengo en curso con Irán la co-escrita de artículos para ser publicados y la planificación de un prefacio de su autoría dentro de mi disertación. Los procesos de coautoría nos permiten aumentar en gran medida la calidad real y práctica de nuestros proyectos, nos permite orientar nuestras palabras a partir de objetivos comunitarios. Nuestros coautores se convierten en sujetos de acción dentro de la propia academia y las líneas abismales que nos separan pueden atenuarse. Las teorías debatidas en la academia pueden ser reevaluadas y utilizadas por las comunidades en función de su propia visión del mundo.



Los Xukuru tienen un proyecto llamado Editora Folha Seca, cuyo objetivo es editar y publicar materiales creados tanto interna como externamente. Durante mi proceso de investigación, estamos creando materiales en coautoría con personas del pueblo Xukuru para uso interno en el territorio. Estamos elaborando cartillas sobre técnicas de cultivo agroforestal dentro de la cosmovisión Xukuru, una cartilla sobre el conocimiento de la medicina basada en el conocimiento de las plantas para las curas de base espiritual y un libro de cocina con las tradiciones del conocimiento alimentario Xukuru. Estos son ejemplos de cómo podemos utilizar nuestras habilidades de escritura con coautoría local para producir materiales que tengan impactos prácticos inmediatos con las comunidades.

Otras experiencias que he tenido con la comunidad son el apoyo a la construcción de proyectos de convocatorias para la obtención de fondos para proyectos sociales. Muchos de estos fondos necesitan una base teórica que los alimente. Así, la producción de artículos también puede dirigirse a apoyar la justificación de estos proyectos en las comunidades. Es necesario evaluar los intereses locales para construir pruebas, ya sea para la búsqueda de recursos a través de fondos, o para la lucha por los derechos que se demandan al Estado.

CONCLUSIÓN

En este ensayo se abordó un estudio metodológico sobre una antropología comprometida en co-labor, a partir de acciones prácticas por el relevamiento de objetivos comunes, ya sea por el trabajo de investigación, o por el trabajo práctico en diversas actividades de la vida cotidiana de las familias.

Fue planteada la importancia de integrar nuestra investigación a los contextos de nuestros sujetos en procesos bidireccionales. Somos trabajadores



pensantes y cualificados como investigadores, tenemos habilidades aprendidas a lo largo de nuestra vida que se pueden trabajar con las comunidades en un diálogo franco y abierto. Esto pasa por nuestro propio proceso de sensibilidad, humanización y sobre todo, compromiso. El compromiso con nuestros colaboradores por encima de nuestra investigación es clave para no nos perdernos en el ego y llegar a lugares donde podamos sentir que nuestro tiempo fue realmente productivo para todos los sujetos de los contextos, ya sean los investigados o los investigadores.

Sobre todo, hay que entenderse a sí mismo no sólo como investigador, sino como ser humano en un proceso vital con la posibilidad de desempeñar diversos papeles. El producto de nuestra investigación puede ir más allá de un escrito final. Debemos disfrutar de los procesos de investigación y valorar un proceso de experiencias sensibles. Esta apreciación humaniza nuestro trabajo, nos presenta increíbles experiencias y aprendizajes de vida, donde podemos pensar desde Ingold (2000) en un entrelazamiento de nuestras líneas de vida, con las líneas de nuestros pueblos investigados, formando esta malla que siempre estará interconectada.



BIBLIOGRAFÍA

- Associação Brasileira de Antropologia. 2012. Código de Ética Da ABA. Brasília DF. 2012. <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>.
- Castillo, Rosalva Aída Hernández. 2018. "Hacia Una Antropología Socialmente Comprometida Desde Una Perspectiva Dialógica y Feminista." In *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*. San Cristobal de Las Casas, México: RETOS.

Duarte, Ángela Ixkic Bastian, and Lina Rosa Berrío Palomo. 2018. "Saberes En Diálogo: Mujeres Indígenas y Académicas En La Construcción Del Conocimiento." In *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*. San Cristobal de Las Casas, México: RETOS.

Favret-saada, Jeanne. 2005. "Ser Afetado." *Cadernos de Campo*, no. 13: 155–61.

Gimeno Martín, Juan Carlos, and Angeles Castaño Madroñal. 2016. "Antropología Comprometida, Antropologías de Orientação Pública e Descolonialidade. Desafios Etnográficos e Descolonização Das Metodologias ." *OP SIS* 16 (2): 262. <https://doi.org/10.5216/o.v16i2.37084>.

Hale, Charles R. 2018. "Entre El Mapeo Participativo y La 'Geopiratería': Las Contradicciones (a Veces Constructivas) de La Antropología Comprometida." In *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*. San Cristobal de Las Casas, México: RETOS.

Ingold, Tim. 2000. "Culture, Nature, Environment: Steps to an Ecology of Life." In *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.

Leyva, Xochitl, and Shannon Speed. 2008. "Hacia La Investigación Descolonizada: Nuestra Experiencia de Co-Labor." In *Gobernar (En) La Diversidad: Experiencias Indígenas Desde América Latina. Hacia La Investigación de Co-Labor*, 65–110. México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Macleod, Morna. 2018. "Género, Análisis Situado y Epistemologías Indígenas: Descen-
trar Los Términos Del Debate." In *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*, edited by Axel Köhler Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Mario Blaser Aura Cumes, Rafael Sandoval, Shannon Speed, Morna Macleod Esteban Krotz, Susana Piñacué, Héctor Nahuelpan, Ma-



- rriano Báez Juan López Intzín, Jaqolb'e Lucrecia García, Abelardo Ramos Graciel Bolaños, Eduardo Restrepo, María Bertely, Gunther Dietz Sergio Mendizábal, Laura Mateos, María Patricia Pérez Juan Ricardo Aparicio, Joanne Rappaport, et al. Guadalajara: San Cristobal de Las Casas, México.
- Mora, Mariana. 2018. "Reflexiones Desde El Zapatismo: La Producción de Conocimientos En Una Investigación Dialógica de Compromiso Social." In *Prácticas OTRAS de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*. San Cristobal de Las Casas, México: RETOS.
- Owusu, Maxwell K. 1976. "Capitulo 5 : RUMO A UMA CRÍTICA AFRICANA DA ETNOGRAFIA AFRICANA: A UTILIDADE DO INÚTIL" 80 (2): 310-34.
- Pérez Galán, Beatriz. 2011. "Y Esto, a Mí, ¿para Qué Me Sirve, Señorita?. Implicaciones Éticas y Políticas de La Etnografía En Contextos de Violencia, Pobreza y Desigualdad." *Ankulegi* 15: 103-14.
- Said, Edward. 1978. *ORIENTALISMO: O Oriente Como Invenção Do Ocident*. São Paulo: Companhia das Letras. <https://doi.org/10.4337/9781781953631>.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2007. "Para Além Do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes." *Novos Estudos - CEBRAP*, no. 79 (November): 71-94. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>.
- Speed, Shannon. 2018. "Forjado En El Diálogo: Hacia Una Investigación Activista Críticamente Comprometida." In *Prácticas OTRAS de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*. San Cristobal de Las Casas, México: RETOS.
- Valente, Virginia Vargas. 2018. "Itinerario de Los Otros Saberes." In *Prácticas OTRAS de Conocimiento(s). Entre Crisis, Entre Guerras*. San Cristobal de Las Casas, México: RETOS.







DESAFÍO DISCIPLINAR O INVISIBILIDAD DE APORTES ESPECÍFICOS: LA ANTROPOLOGÍA Y EL ABORDAJE DE LOS CONFLICTOS CONTEMPORÁNEOS

CÁMPORA, EDITH

Universidad Nacional de Rosario
Argentina
edithcampora@gmail.com



Resumen

A partir de mi experiencia como antropóloga en el ámbito del Ministerio Público Fiscal de la República Argentina desarrollada desde el año 2013 hasta el 2019 intentaré, por un lado, resumir mis intervenciones profesionales en distintas unidades fiscales y, por el otro, recalcar las diferentes miradas y perspectivas en torno a los aportes específicos que la Antropología sociocultural puede (y debe, agregaremos) rediseñar, no como propuestas individuales de intervención, sino como práctica colectiva disciplinar. Discutiremos algunos roles posibles para la Antropología Contemporánea desde el Sur, partiendo de la necesidad de generar instancias interdisciplinarias en las que

se jerarquice y potencie la especificidad disciplinar. La Antropología puede, y debe, exorcizar sus propios fantasmas coloniales para reconstruirse como una ciencia social que no sólo investigue, teorice y critique, sino que apueste a una reconfiguración de formaciones, perspectivas y posibilidades de acción sociocultural a las futuras generaciones de antropólogos.

PALABRAS CLAVE: experiencia disciplinar - ámbitos interdisciplinarios - impronta antropológica

DISCIPLINARY CHALLENGE OR INVISIBILITY OF SPECIFIC CONTRIBUTIONS: ANTHROPOLOGY AND THE APPROACH TO CONTEMPORARY CONFLICTS



Abstract

Based on my experience as an anthropologist in the field of the Public Prosecutor's Office of the Argentine Republic, developed from 2013 to 2019, I will try, on the one hand, to summarize my professional interventions in different fiscal units and, on the other, to emphasize the different views and perspectives on the specific contributions that sociocultural anthropology can (and must, we will add) redesign, not as individual intervention proposals, but as a collective disciplinary practice. We will discuss some possible roles for Contemporary Anthropology from the South, starting from the need to generate interdisciplinary instances in which disciplinary specificity is hierarchized and strengthened. Anthropology can, and must, exorcise its own colonial ghosts to reconstruct itself as a social science that not only investigates, theorizes and criticizes, but also commits to a reconfiguration of formations, perspectives and possibilities of sociocultural action for future generations of anthropologists.

KEYWORDS: disciplinary experience - interdisciplinary fields - anthropological imprint

EXPERIENCIA PROFESIONAL EN EL ÁMBITO DEL MINISTERIO PÚBLICO FISCAL DE LA REPÚBLICA ARGENTINA

BREVE DESCRIPCIÓN DEL MINISTERIO PÚBLICO FISCAL

El Ministerio Público es un órgano bicéfalo, establecido con rango constitucional en la reforma de 1994, que lo define como un órgano independiente con autonomía funcional y autarquía financiera; tiene por función promover la actuación de la justicia en defensa de la legalidad de los intereses generales de la sociedad, en coordinación con las demás autoridades de la República. Está integrado por el Ministerio Público Fiscal —en adelante, MPF—, encabezado por el Procurador General de la Nación y demás Fiscales y Funcionarios miembros del mismo, y por el Ministerio Público de la Defensa, encabezado por el Defensor General de la Nación y demás Defensores y Funcionarios miembros del mismo.

El MPF está regido por una ley orgánica (al igual que el Ministerio Público de la Defensa) y su función primordial es, en el ámbito penal, ejercer la acción penal pública y desarrollar las investigaciones ante el Poder Judicial, para luego sostener las acusaciones respectivas en juicios orales y públicos en todas sus instancias. Por su parte, en el ámbito no penal (civil, comercial, laboral, administrativo, tributario y de la seguridad social, etc.) resulta el defensor de la legalidad y el controlador del respeto al derecho de defensa, al debido proceso y al respeto del orden público (entendido como toda aquella normativa que no puede ser dejada de lado por los jueces al solucionar un caso con criterios de justicia).





Su competencia, a nivel nacional, está circunscrita, principalmente, a toda la temática "federal", descrita en el Art. 116 de la Constitución Nacional como el conocimiento y decisión de todas las causas que versen sobre puntos regidos por la Constitución, y por las leyes de la Nación, con la reserva hecha en el Inc. 12 del Art. 75 (competencia que se reservaron las Provincias) y por los tratados con las naciones extranjeras: de las causas concernientes a embajadores, ministros públicos y cónsules extranjeros; de las causas de almirantazgo y jurisdicción marítima; de los asuntos en que la Nación sea parte; de las causas que se susciten entre dos o más provincias, entre una provincia y los vecinos de otra; entre los vecinos de diferentes provincias; y entre una provincia o sus vecinos, contra un Estado o ciudadano extranjero. En virtud de ello, determinadas leyes establecen la competencia federal de algunos delitos como lo es la temática de tráfico de estupefacientes, lavado de dinero, trata de personas con fines de explotación laboral, sexual o de otra naturaleza, contaminación ambiental por residuos peligrosos, etc., pues se entiende que dichos delitos son delitos interjurisdiccionales. Eso quiere decir que, en el transcurso del mismo, las acciones delictuales se van cometiendo en diversas jurisdicciones territoriales y comprometen a una o más provincias.

Desarrollé tareas profesionales para el MPF desde el año 2013 hasta el año 2019. Mi vinculación laboral con éste tuvo distintas improntas y características en relación a espacios diversos en los que colaboré. Mi objetivo es dar cuenta en este texto de la dinámica profesional que gesté, para lograr visibilizar las diferentes perspectivas disciplinares que conviven en la Antropología Sociocultural. Esta tarea es necesaria e imprescindible porque, por lo menos en Argentina, la Antropología no es una ciencia que goce de prestigio social en

torno a sus logros y sus potencialidades¹, y esto acontece con mayor énfasis en el campo del que trata este escrito, el sociocultural, porque otras áreas de la Antropología General (Arqueología, Forense, Bioantropología, entre otras) poseen mayor reconocimiento.

PRIMERA INSTANCIA LABORAL PROCUNAR

El MPF crea, a comienzos del año 2013, una “Procuraduría contra la Narcocriminalidad”, la misma fue creada por Resolución PGN N° 208/13, para hacer frente a la necesidad, por parte del MPF, de diseñar una política contra la criminalidad, una organización institucional y estrategias de intervención acordes con la gravedad, complejidad, magnitud y extensión de la narcocriminalidad, entendida como un fenómeno sociopolítico de vasto alcance, que atraviesa numerosos aspectos de la vida de la sociedad y que acarrea consecuencias gravemente nocivas a las personas y los bienes. Así, se optimizan los recursos de organismos y mejoran los resultados de la investigación penal preparatoria y el eficaz enjuiciamiento de los responsables por delitos de Narcocriminalidad, brindando colaboración y asistencia técnica a los fiscales de todo el país”²



Es, bajo un contrato de locación de servicios profesional, a partir del que comienzo a desarrollar mis primeros pasos en el MPF. Desde el inicio, la orfan-

- 1 En diciembre del año 2019, el gobierno nacional colocó a cargo del Ministerio de Seguridad a una antropóloga, la Dra. Sabina Frederick. La ola de rechazos y comentarios negativos o de burla fueron incesantes, sumada a otra ola donde se ponderaba tal nombramiento.
- 2 En la página oficial de <https://www.mpf.gob.ar/procunar/>

dad disciplinar se hacía visible, en la que me vi enfrentada en soledad a discutir montos, porque en mi ciudad, Rosario, no hay colegiatura que permita pensar en aranceles profesionales; con respecto a esta situación también hay mucho para escribir.

Fue así que, a comienzos del año 2013, fui convocada a colaborar con una fiscalía federal que llevaba casos de Narcocriminalidad, y en donde el Fiscal de la misma, con una mirada interdisciplinaria, apuesta a sumar voces diversas; con ese fin comienzo a participar junto a él de entrevistas informales a víctimas del narcotráfico en la ciudad de Rosario, Santa Fe. El contexto en el que éstas serán realizadas deviene de situaciones de violencias en algunos barrios de la ciudad, en los que se desarrollaban disputas territoriales en torno a la venta y manejo del negocio de drogas ilegales. Los pobladores se enfrentaban sin recursos a las violencias desatadas en sus ámbitos cotidianos, el gobierno local parecía haberlos olvidado a su suerte y el Ministerio Público, desde algunas fiscalías trabajaba bajo sus esquemas institucionalizados y rutinizados en búsqueda de delitos de Narcocriminalidad.

La ciudad había cobrado notoriedad periodística por las cifras de homicidios. Una serie de publicaciones y de programas televisivos tomaban esos “hechos” y los explicaban desde distintos patrones de análisis, la mayoría en líneas rápidas de comparación con otras ciudades de países diversos, sobre todo de México y de Colombia. Quizás no podemos pedirles a los medios que apelen a lecturas socio-históricas y estructurales, pero la cuestión radica en que en el fragor de la investigación judicial esto es imposible, pero no resulta imposible en la mirada socio-antropológica de mi participación en esos ámbitos.

La dinámica de entrevistas informales no seguía un curso preestablecido, salvo en aquellas que derivaron de urgencias judiciales. La primera de nues-



tras participaciones, por ejemplo, derivó de un episodio de disputa territorial que culminó con el obligado abandono de domicilio por parte de una familia extensa, a partir de amenazas por bandas que asolaban su barrio. Fue así como fuimos construyendo informaciones de primera mano, no solo sobre las violencias barriales sino también sobre las distintas perspectivas en torno a las mismas, pues a la par que se generaban las entrevistas informales, no solo con las víctimas o vecinos, se fue ampliando a bucear en los sentidos sociales puestos en juego. Así se entrevistaron también a funcionarios, agentes públicos, familiares de víctimas, entre otros.

El fiscal y yo diagramamos los distintos encuentros, que se transformaron en entrevistas en profundidad con sujetos de toda índole implicados de manera directa o indirecta en la trama de las violencias. Pero, además, por mi parte participé y registré encuentros formales entre gobernación, Ministerio Público Fiscal y Fiscalías Federales y representantes de Ministerios nacionales y provinciales. En esas reuniones se discutían pasos a seguir y se visualizaban acuerdos y desacuerdos en diagnósticos y resultados al estallido de violencias que atravesaba Rosario y el Gran Rosario.

Las entrevistas en profundidad gestadas en los encuentros, implicaron revisar lo que desde la perspectiva disciplinar se realiza en el marco de una investigación académica concreta, donde se priorizan sujetos y palabras, con la finalidad de recortar empíricamente un problema de investigación y objetivos de conocimiento, sujetos y palabras a los que se vuelve en encuentros y reencontrados constantes. Por el contrario, habilitar la dinámica de una entrevista con carácter de abierta y antropológica, en otro ámbito, implicó sumar voces a las voces de la investigación de delitos complejos, en esta instancia.



Pensar en el tiempo antropológico y el espacio histórico, siguiendo a Augé (1996), se vuelve crucial para teorizar sobre trayectorias de vida en clave socio histórica, a la hora de re trabajar las entrevistas grabadas, buscando más allá de los datos del delito en cuestión y los sentidos sociales puestos en juego.

Se intentó ampliar la búsqueda y escucha de voces diversas, con la intención de incorporar tanto las voces autorizadas como las no autorizadas —una tarea central para la Antropología, para no quedarnos en el terreno de lo establecido y bucear los márgenes y en otras orillas. Así, en nuestra experiencia incorporamos a todos los que podían aportar alguna información directa o indirecta sobre los sucesos a investigar judicialmente.

La experiencia interdisciplinar llevada a cabo en la ciudad de Rosario implicó la construcción de instancias de investigación colaborativa no solo desde la Fiscalía, el fiscal y la antropóloga, sino que se trasladó la lógica de la misma en instancias con las fuerzas de seguridad implicadas en el abordaje de los delitos. Es a partir de los “resultados” en Rosario que se intenta replicar la experiencia en la ciudad de Buenos Aires y en la provincia de Santiago del Estero; es desde la PROCUNAR que se avanza en vínculos con distintos actores sociales en ambos lugares. Se concreta en marzo del 2015 un primer viaje a Santiago del Estero, a la capital de la provincia, ya que la Fiscal quería avanzar y, por ende, construir una dinámica de trabajo similar a la realizada en la ciudad de Rosario. Para ello habían preparado distintas instancias de presentación con diversos actores sociales.

El 10 de marzo al mediodía llegamos a la ciudad de Santiago del Estero y desde ese momento hasta nuestro regreso el miércoles 12 de marzo, mantuvimos reuniones continuas con distintos sujetos sociales, algunos pertenecientes a las fuerzas de seguridad federales con asiento en la provincia, con Ministros y Secretarios del Poder



Ejecutivo Provincial, con el Director General de Drogas de la Policía Provincial y con otros funcionarios públicos, además de actores sociales vinculados a ONG'S y la Iglesia, más los magistrados funcionarios y empleados de las Fiscalías.³

La serie de encuentros fue intensa y abrió expectativas en los distintos grupos con los que mantuvimos contactos.

La idea es precisamente que desde el Ministerio Público queremos salir a la comunidad, el narcotráfico se nos presenta como un problema, la captura del cargamento de droga, si es que nuestra provincia es una provincia de tránsito, sabemos que detrás de la narco criminalidad hay enriquecimiento ilícito, lavado de dinero, y eso desequilibra la economía de todos. Queremos articular con Uds., acercarnos a la gente, asegurándoles la privacidad.⁴

Nosotros trabajamos en Procunar que es una unidad especializada en narcocriminalidad. Hemos iniciado una labor en Rosario, en donde hay una explosión de violencias vinculadas al tema de la narcocriminalidad. Allí bajamos a los territorios, escuchamos a la gente explicándole que era necesario desarticular a los los eslabones más altos en la cadena de tráfico y no actuar solamente contra los lugares de expendio de estupefacientes al menudeo, ya que quienes se encuentran al frente de estos lugares suelen ser jóvenes y de los sectores más vulnerables de la sociedad. La gente no confía en las instituciones del Estado, no confía en la policía, tampoco en la justicia. No podemos pedirles que vengan a una Comisaría, a una Fiscalía a radicar una denuncia formal y que la firmen. Estas instituciones poseen recursos legales y materiales como para trabajar de otra manera. Nuestra intención es bajar a los territorios nosotros como titula-



3 Informe de viaje a Santiago del Estero. Documento interno MPF.

4 Registro de campo, palabras de la Fiscal en el marco de nuestra presencia en la ciudad. Reunión con movimientos y organizaciones sociales en la Pastoral 11 de marzo de 2015.

res de la acción pública y utilizar todas las herramientas a nuestro alcance para desarrollar las investigaciones.⁵

Las provincias de Santa Fe y Santiago del Estero tienen características y contextos fuertemente diferenciados. Se intentó establecer un conocimiento panorámico, en principio, sobre la problemática del narcotráfico allí; para ello nos acercamos a la perspectiva de actores directos e indirectos sobre la problemática de narcotráfico en esa provincia teniendo en cuenta denuncias sobre pistas clandestinas, atropellos sobre la población originaria por parte de grupos que, además de despojar a ésta de sus tierras por la expansión sojera, permitirían o facilitarían la instalación de dichas pistas o los arrojamientos desde el aire de material estupefaciente sobre esos campos usurpados.

Durante el tercer día realizamos una presentación y mantuvimos diálogo con los empleados y funcionarios del MPF de Santiago del Estero, tanto de la Fiscalía General como de la Fiscalía en lo Criminal de Instrucción y Correccional, planteándoles el cambio de dinámica de trabajo con la creación de las Procuradurías y las Fiscalías de Distrito, la importancia de la labor interdisciplinaria, el abordaje del problema de la narcocriminalidad a partir del relacionamiento con las organizaciones de base como un modo de poder obtener información que sirva tanto para diagramar estrategias de persecución criminal, como para contrarrestar la misma con la que suministran las agencias de seguridad del Estado. Se explicitó la idea de trabajar colaborativamente bajo la perspectiva de incorporar distintos discursos sociales, que enunciamos como



5 Registro de campo, palabras del Fiscal en el marco de la presentación de PROCUNAR en Santiago del Estero. Reunión con movimientos y organizaciones sociales en la Pastoral. 11 de marzo de 2015.

“discursos de los expertos, discursos de las ciencias sociales, discursos sociales de la población”, entendiendo que todos los discursos son sociales, obviamente, y todas las prácticas son sociales, y se diferencian para poder visualizar los respectivos campos de intervención, acción y padecimientos sociales, con las correspondientes responsabilidades y derechos en cada una de ellas, pensando en sus contrapartidas en distintas prácticas tales como prácticas profesionales, prácticas científicas y prácticas sociales.

El breve trabajo realizado en la provincia generó un contacto más que profundo con distintas organizaciones de base, barriales, sociales y políticas, donde se habilita un puente que podría haber posibilitado, de prosperar, una vía de comunicación entre el MPF y los distintos actores provinciales, incluida la fiscalía y sus integrantes, que hubiese permitido avanzar en un conocimiento empírico en el que se buscarán los relatos de “los sufrimientos sociales” vividos en la provincia, sumado a la historia de los movimientos sociales emergentes de los mismos. Ello fue posible no solo por la presencia de la antropología allí, sino por la amplitud de escucha del MPF, de la PROCUNAR y de fiscales comprometidos en su función política judicial. La experiencia en Santiago no pudo prosperar por instancias que trascendían el trabajo propuesto, pero dejó en evidencia las posibilidades amplias de una perspectiva interdisciplinaria en el ámbito judicial que priorice un acercamiento a los sujetos sociales desde una lógica socioantropológica.



SEGUNDA INSTANCIA: UFI AMIA

Desde el año 2015 hasta el año 2017, ingresamos a colaborar en el ámbito de la Unidad Fiscal Amia. He intentado re pensar las posibilidades de co-

participación en cada uno de los ámbitos en que he desarrollado mi profesión, incluido fuera del MPF, pero ya en el Ministerio cada una de las fiscalías o unidades fiscales me generaron nuevas preguntas y desafíos. Si la antropología orientada es hacia las problematizaciones constantes, esto puede transformarse en un obstáculo a la hora de trascenderlas, pero en el momento de inaugurar espacios laborales es una ventaja importante.

La Unidad Fiscal fue creada

A través de la Resolución MP N°84/04 se creó la Unidad Fiscal para actuar de manera conjunta o alternativa con las fiscalías correspondientes, en la tramitación de la causa principal en la que se investiga el atentado ocurrido el 18 de julio de 1994 contra la sede de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), que tramita ante el Juzgado Nacional en lo Criminal y Correccional Federal N°6. Asimismo, interviene en todas las demás causas que guarden relación con ese hecho, así como aquellas relacionadas con el encubrimiento u obstaculización de la acción de la justicia de la que pueda surgir prueba conducente al mismo objetivo.⁶

El ingreso a la Unidad Fiscal Amia estuvo atravesado por la conmoción nacional que produjo el deceso del Fiscal de dicha unidad, Dr. Natalio Alberto Nisman⁷, y, *a posteriori* del mismo, la Procuración nombra a tres fiscales para que continúen la investigación del atentado.

6 <https://www.mpf.gob.ar/ufiamia/>

7 No es tarea de este escrito pero para quien esté interesado en tal “conmoción” puede bucear en internet y revisar todo lo publicado en el momento de su deceso y en los años posteriores al mismo.



La reciente y lamentable muerte del titular de esta dependencia, doctor Alberto Nisman —cuyas circunstancias aún se desconocen y se encuentran en plena investigación—; la altísima relevancia social e institucional de los hechos que conforman su objeto de trabajo; así como la intolerable impunidad de los responsables del atentado y de su encubrimiento, a más de 20 años de sucedido, imponen la necesidad de darle una inmediata y adecuada continuidad operativa a la dirección de ese equipo de trabajo. Todo ello, a su vez, exige robustecer aún más su estructura, en línea con el compromiso internacional asumido por el Estado argentino ante las víctimas y familiares del atentado (cf. Decreto 812/05, dictado en el marco del caso n° 12.204 que tramita ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos).

Diferentes razones me persuaden de la conveniencia de que sea un equipo de fiscales con dedicación exclusiva el que asuma en esta nueva etapa la dirección de la Unidad Fiscal AMIA. En particular, sólo una integración plural de su titularidad asegurará la complementariedad de diferentes enfoques jurídicos y experiencias previas, y permitirá una división de tareas — y de responsabilidades— acorde con la extensión, complejidad y diversidad de las distintas actuaciones en las que debe intervenir esta unidad especializadas.⁸



Mi presencia en la Unidad implica repensar posibilidades de investigación muy diferentes a las de los delitos contemporáneos abordados bajo la PROCUNAR, pero la impronta antropológica también analizaba el contexto de la Unidad y su historia bajo el impacto de la situación desencadenada y la presencia de nuevos fiscales en la Unidad.

8 Resolución PGN N° 285/15 en <https://www.mpf.gob.ar/wp-content/uploads/2013/10/PGN-0285-2015-001.pdf>

El arribo de las nuevas autoridades designadas a la Unidad en fecha 19 de Febrero pasado, no dejó de ser de algún modo convulsionante. Es que se llegaba a una dependencia del Ministerio Público Fiscal de la Nación que de por sí posee características particulares, pues tiene bajo investigación el atentado terrorista más violento sufrido en territorio de la República Argentina.

A ello se sumaba otro trauma, el que deviene de la desaparición mediante una muerte violenta de quien fuera su titular hasta el 18 de Enero de 2015.

En forma paralela a éste hecho objetivo, al clima institucional de la unidad se le adicionaba una sensación de desasosiego e incertidumbre, ya que la prensa oral y escrita hizo circular versiones respecto que, las nuevas autoridades desatarían una suerte de “caza de brujas” contra empleados y funcionarios que habían laborado con el anterior titular. Versiones que tenían implicancias, pese a que varios días atrás la propia Procuradora General de la Nación, Dra. Alejandra M. Gils Carbó, había dado por tierra con las mismas ante el personal de la Unidad.”⁹

Así, el nuevo espacio laboral implicaba una causa judicial con más de veinte años de inicio, ligada a un atentado terrorista que marcó la historia nacional, que tejió versiones y contra versiones en medios masivos de comunicación, en literatura y en investigaciones científicas paralelas a la investigación judicial. Todo ello despertó incredulidades y dudas, en el medio de todo ese pasado, la muerte del Fiscal generó una mayor incertidumbre, hacia dentro de la unidad pero también en los ámbitos de los familiares, las querellas y la sociedad toda.

9 “Líneas provisorias para la implementación de un plan de trabajo para la Ufi-Amia mediante un diagnóstico jurídico antropológico” producido junto al Coordinador de la Unidad Fiscal y entregado a la Procuradora General de la Nación, marzo 2015



Se procura conocer la dinámica de la UEI desde su creación hasta la fecha, se propone la realización de un Diagnóstico Jurídico/Antropológico.

Desde allí reconsiderar y re pensar la relación y/o articulación con la UFI AMIA con la finalidad de que la UEI se oriente a las necesidades e intereses de la segunda, para optimizar recursos, generar *abordajes interdisciplinarios* y fortalecer *diálogos colaborativos*, priorizando las líneas de investigación que la UFI AMIA este construyendo.

Es así que consideramos fundamental aproximarnos a las Agencias del Estado en relación con la Unidad, para detectar contactos, interferencias y lógicas de trabajos conjuntos, con la finalidad de diseñar “investigaciones colaborativas”.

Esto implica establecer líneas de contacto entre las prácticas jurídicas y las necesidades y demandas no sólo de los afectados directos en el atentado, sino en la población toda, para generar una instancia de precisión y avance en las líneas centrales de investigación del mismo, partiendo de generar re posicionamientos sobre compromisos y responsabilidades de cada agencia y de cada integrante de las mismas. Remarcando destrezas particulares bajo la centralidad de la investigación conducida desde UFI AMIA.¹⁰



En ese sentido, la PGN creó al GERAD (Grupo Especial de Relevamiento y Análisis Documental), quien fue el encargado de recuperar, sistematizar y digitalizar, los más de 2000 metros lineales de cajas del tamaño de aires acondicionados de pared, conteniendo documentación en distintos soportes, que

10 “Líneas provisorias para la implementación de un plan de trabajo para la Ufi-Amia mediante un diagnóstico jurídico antropológico” producido junto al Coordinador de la Unidad Fiscal y entregado a la Procuradora General de la Nación, marzo de 2015.

fueran desclasificados por decreto del Poder Ejecutivo Nacional y se encontraban depositados en distintas bases operativas de la AFI (Agencia Federal de Inteligencia) ex SIDE (Secretaría de Inteligencia de Estado).

TERCERA INSTANCIA: UNIDAD ESPECIAL VÍCTIMAS DEL TERRORISMO DE ESTADO

En el año 2017 comencé a colaborar en investigaciones sobre el Terrorismo de Estado desatado en Argentina bajo la última Dictadura Cívico Militar Eclesiástica (1976/1983), causas sin inicio judicial, investigaciones preliminares, cuerpos aparecidos, historias ocultas, militancias no reconstruidas, identidades perdidas o invisibilizadas. Tanto por rescatar desde la minuciosa tarea antropológica de leer entre líneas, de escuchar sin prejuicios, de miradas abriendo sentidos siempre como desafío, a veces imposible y otras alcanzable en márgenes confusos. A pesar de ello, y si bien los tres espacios institucionales del MPF me enseñaron a revalorizar saberes y destrezas antropológicas, este último colmó mis expectativas en torno a la potencia de la Antropología sociocultural en ámbitos judiciales.

En ámbitos donde se cree investigar, es difícil apostar a pensar nuevas perspectivas de abordaje que colaboren en instancias más amplias de construcción de informaciones que no solo procuren la objetividad, sino que también incorporen tiempos, dimensiones, subjetividades e identidades sociales de los sujetos que, de manera directa o indirecta, forman un conjunto de personas que tienen informaciones diversas sobre los hechos bajo pesquisa judicial. Para que esto ocurra, se necesita que los agentes de justicia, en todos sus niveles, posean perspectiva abierta e interés en diálogos y aportes interdisciplinarios.



Lo principal de mi experiencia en DDHH implicó reconstruir trayectorias de víctimas del terrorismo de Estado que no solo habían perdido su vida en manos de la Dictadura, sino que tampoco en las décadas siguientes se habían rastreado las memorias de sus familiares, sus amigos, sus compañeros de militancia. Si bien se ha avanzado en múltiples juicios sobre estos crímenes, quedan aún subterráneas muchas historias. Pues la historia es un campo de batalla (Traverso 2012), que nunca finaliza su puja.

IMPRONTA ANTROPOLÓGICA Y DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARIOS

Revisar posiciones epistemológicas en torno a los abordajes interdisciplinarios en contextos jurídicos, contextos no solo en la administración de justicia, sino en todos los espacios sociales en los que, de una manera u otra, lo jurídico incursiona: allí nuestra experiencia profesional en el MPF cobra particular importancia. Reconozco haber aportado en esos espacios donde llevé a la Antropología como mirada y escucha específica y se pudo generar una ampliación de sentidos de entendimiento a los complejos procesos sociales en los que *lo jurídico* se asienta. Si ese campo integra interdisciplinariamente miradas y escuchas diversas, sostengo, puede ampliar su potencialidad y su eficacia, siempre en pos de mayores niveles de justicia y equidad en nuestras sociedades contemporáneas. He trabajado bajo una *impronta* antropológica que no ubico en el interior de las investigaciones que sostienen una “etnografía” interdisciplinar a la hora de diseñar investigaciones empíricas con búsqueda de significados sociales. Desde mi perspectiva, la Antropología no es sólo o exclusivamente etnografía, sobre todo cuando ésta es presentada como una técnica apropiable para cualquier disciplina o investigador.



En ámbitos no académicos, en los que se nos pedirá otro tipo de producción, resulta indispensable diferenciar escalas no solo de producción de conocimientos, sino también de análisis trascendental para revisar especificidades de nuestro conocimiento disciplinar.

PALABRAS FINALES

Circular por mis últimas experiencias profesionales fue la excusa para revisar y visitar nuestro objeto de conocimiento y sus múltiples maneras de “pararse” en los múltiples mundos socioculturales presentes en el planeta.

Se intenta conocer la maravilla y la destrucción, la más alta condición de humanidad con la más elemental de las miserias humanas, se vislumbra que en esa maravilla y en esa destrucción hay llaves que nos permitirán, quizás, modificar los tiempos presentes en tiempos futuros de prosperidades para todas las humanidades. En esa mirada específica y universal a la vez, la antropología se mueve como pez en el agua, comprende la diversidad, explica la desigualdad, visualiza la homogeneidad en búsqueda de heterogeneidades varias. En ese juego circular seguimos girando, tenemos herramientas y líneas teóricas que posibilitan seguir ampliando el conocimiento de lo que fuimos, somos y quizás seremos, en esa definición de Augé (1996) que plantea que la Antropología es la que estudia la relación entre el individuo y la sociedad, sin énfasis en el individuo, sin énfasis en la sociedad sino precisamente en la relación entre ambos.

En síntesis, reapropiarnos del inmenso y fecundo caudal teórico-metodológico de la Antropología Sociocultural, revitalizarlo con nuevas producciones que no solo partan de nuestros mundos académicos sino que trasciendan



a los mundos socioculturales, para habitar espacios institucionales y propiciar miradas más amplias e inclusivas

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Augé, Marc. 1996. *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Madrid: Paidós Básica
- Cámpora, Edith. 2018. De prácticas disciplinares y trabajos interdisciplinarios: desafíos y apuestas. Actas del *Congreso de Historia de la Antropología Argentina (CHAA)*. Buenos Aires. 2018.
- Cámpora, Edith. 2018. "Derechos Humanos y prácticas de justicia: abordaje interdisciplinario sobre frágiles/intensas memorias de sobrevivientes a la última Dictadura Cívico Militar Eclesial." Ponencia presentada en XI Jornadas de Antropología Social Santiago Wallace. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- Cámpora, Edith. 2018. "Huellas y fragmentos del horror: reconstruyendo biografías y militancias desde memorias familiares." Ponencia presentada en *Memorias subalternas Memorias rebeldes* XI Seminario Internacional políticas de la memoria. Octubre 2018. Espacio Cultural y Derechos Humanos (Ex ESMA). Capital Federal.
- Elías, Norbert. 1990. *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Península.
- Traverso, Enzo. 2012. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



red.antropologiasdelsur.org.ve



NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS Y DOCUMENTOS

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur publicará artículos de divulgación científica, de investigación, tipo ensayo, entre otras modalidades, además de reseñas de libros, documentos, entrevistas y manifiestos, realizados tanto de forma individual como de manera colectiva o grupal por antropólogos/as de América Latina y del Caribe.



En el caso de artículos, se seguirán las siguientes pautas:

1. Deben ser resultados de investigación o documentales de creación original. El autor o autora debe presentar una comunicación dando fe de la originalidad de su trabajo.
2. Los artículos deben realizarse en formato electrónico, interlineado a 1,5, tamaño de la fuente 12, tipo de letra Times New Román, formato carta y editable en texto, bien sea en software libre o privativo.
3. Los artículos no deben exceder las veinticinco (25) páginas. Los artículos deben contener un título que no sobrepase las quince (15) palabras. Deben estar traducidos en el segundo idioma escogido por el autor, autora o autores/as.
4. Debe especificarse primero los apellidos y luego los nombres del autor, autora o autores/as, adscripción institucional, región, provincia o estado, el país, correo electrónico y redes sociales (de poseerlas).
5. Debe tener subtítulos para indicar las partes del artículo, escritos de forma clara y que no excedan las diez (10) palabras.
6. Las citas se deben hacer siguiendo los sistemas de referenciación latinoamericanos, que están por definirse. Mientras tanto se usará el Manual de estilo Chicago (el

sistema nota-bibliografía Chicago o el **sistema autor-fecha Chicago**). Colocamos algunos ejemplos de ambos, cuando se cita por primera vez y cómo colocarlos al final, en la bibliografía:

Ejemplo de cita de libro con un solo autor y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño, *Había una vez una gran mancha blanca* (Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana), 6. [Va sin número de página si se refiere a la idea central del libro].
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline. *Había una vez una gran mancha blanca*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana, 2006.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño 2006, 6)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline. 2006. *Había una vez una gran mancha blanca*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana.

Ejemplo de citas de libros con dos autores y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño y Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, *Primeros Encuentros en la Serranía de Trujillo* (Mérida, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana, 1992), 15-16.
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, y Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. *Encuentros en la Serranía de Trujillo*. Caracas, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana, 1992.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño y Rodríguez Lorenzo 1992, 15-16)



- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, y Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. 1996. *Encuentros en la Serranía de Trujillo*. Caracas, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana.

Ejemplo de citas de libros con tres o más autores y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño et al., *El capitán de la capa roja* (Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana, 1988), 10–11.
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, Thania Villamizar y Yanett Segovia. *El capitán de la capa roja*. Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana, 1988.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño, Villamizar y Segovia 1988, 10–11)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, Thania Villamizar y Yanett Segovia. 1988. *El capitán de la capa roja*. Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana.

Ejemplo de libro con editor o compilador y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp., *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)* (Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A, 2002), 91–92.
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A, 2002.



Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño, Rojas y González Nãñez 2002, 91–92)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nãñez, comp. 2002. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A.

Ejemplo de citas de artículos en revistas y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño, “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría,” *Boletín Antropológico*, no. 61 (julio-diciembre 2004): 165. [Luego del título de la revista, colocar seguido el volumen de la revista en cursiva, de tenerlo, y el número, si es el caso, sin cursiva; después, poner el semestre y año de la revista, entre paréntesis, si es el caso].
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline. “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría.” *Boletín Antropológico*, no. 61 (julio-diciembre 2004): 159–85.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño 2004, 160)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline. 2004. Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría. *Boletín Antropológico*, no. 61: 159–85.

Ejemplo de citas de revistas electrónicas y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Villanueva Gutiérrez, “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México,” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1, no. 1 (julio-diciembre 2017), consultado el 17 de marzo del 2018:167. <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>.



- **Bibliografía:** Villanueva Gutiérrez, Víctor H. “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México.” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1, no. 1 (julio-diciembre 2007):161–86, <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>. (Consultado el 27 de marzo de 2018)

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:** (Villanueva Gutiérrez 2002, 169)
- **Bibliografía:** Villanueva Gutiérrez, Víctor H. 2017. Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1:161–86, <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>. (Consultado el 27 de marzo de 2018)

Ejemplo de cita de libro electrónico y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017), <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo> (Consultado el 27-5-2018)
- **Bibliografía:** Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017. <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño et al., 2017)
- **Bibliografía:** Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. 2017. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur. <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.

Ejemplo de citas de capítulos de libros y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño, “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y



cultura en el Altiplano Aymara”, en *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América, Diálogos Amerindios*, ed. Manuel Gutiérrez Estévez (Madrid: Taller Imagen, Casa de América, 2000), 157–92.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara.” En *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, editado por Manuel Gutiérrez Estévez, 157–92. Madrid: Taller Imagen, Casa de América, 2000.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño 2000, 159–62)

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. 2000. La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara. En *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, ed. Manuel Gutiérrez Estévez, 157–92. Madrid: Taller Imagen, Casa de América.

Ejemplo de citas de periódicos electrónicos:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Lola Huete Machado, “Boaventura de Sousa, el pensador estrella de los movimientos sociales,” *El País*, 9 de febrero de 2016, consultado el 23 de mayo del 2018, https://elpais.com/elpais/2015/12/07/planeta-futuro/1449492167_202127.html.

Este tipo de cita no se incluye en la bibliografía final.

Ejemplo de citas de ponencias y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** E. Mosonyi, “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”, en *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2016).
- **Bibliografía:** Mosonyi, E. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”.



En *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 10-15 de octubre del 2016.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Mosonyi 2016)
- **Bibliografía:**
Mosonyi, E. 2016, Octubre 10-15. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”. En *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur.

Ejemplo de páginas web y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, “Letras de África en las venas,” Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html>.
- **Bibliografía:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. “Letras de África en las venas.” Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html> (Consultado el 25-65-2018)

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños)
- **Bibliografía:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. Letras de África en las venas. Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html>

Para más indicaciones, como citar a partir de la segunda vez, o alguna otra inquietud, recomendamos al autor, autora y autores/as revisar el **Manual de estilo Chicago** directamente, la última versión vigente.

7. Se harán también los pies de nota para aclaratorias y se colocarán al final de la página. Estos no deben exceder las diez (10) líneas. Deben ir identificados con números arábigos en orden crecente.



8. Colocar un resumen en español y en cualquier lengua escrita en América Latina y el Caribe, de no más de diez (10) líneas, con cuatro o cinco palabras clave del texto, que también deben estar traducidas en el segundo idioma escogido.
9. Los gráficos, mapas, fotografías, planos y dibujos deben estar identificados en el texto con sus leyendas. Deben ser entregados aparte del texto en formato imagen con una resolución de 300 DPI.
10. El artículo no puede estar postulado para publicarse de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales
11. Solicitamos que el artículo tenga un lenguaje inclusivo (no sexista).
12. Los artículos serán sometidos a evaluación bajo la modalidad del “Doble ciego” (“*Doble Blind Peer Review*”). En función de ellos se puede solicitar a los/as autores/as sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo. El resultado del arbitraje será inapelable.
13. Los artículos que no cumplan esta normativa no serán sometidos a arbitraje y, por lo tanto, no serán publicados.
14. Lo no dispuesto en estas normas de publicación será resuelto por el Comité Editorial.



CRITERIOS DE EVALUACIÓN

1. Una vez recibidos los trabajos enviados a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; para que se considere su publicación son revisados y evaluados por el Consejo Editorial con el propósito de determinar si cumplen, de manera general, con el perfil académico-editorial de la revista y con las normas para publicar que orientan al escritor/a para presentar sus proposiciones. Los aspectos considerados están organizados en un baremo elaborado a partir de las Normas para publicar en la Revista In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur. Entre estos se cuentan: la extensión del texto (número de páginas), resúmenes, las palabras clave, tamaño de la letra, bibliografía, el sistema de citas y referencias utilizado, el carácter inédito, la pertinencia temática y el lenguaje inclusivo, entre otros.
2. Pueden darse los siguientes casos:
 - Cumple con las normas y perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y pasa al proceso de arbitraje.
 - No cumple con las normas ni con el perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a para que realice los ajustes necesarios.
 - No es pertinente en función del perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a.
3. En todo caso, cualquier decisión es notificada al autor/a.
4. Seguidamente, todos los artículos (a excepción de los trabajos solicitados por la revista a expertos/as de reconocida trayectoria) son sometidos a un proceso de evaluación a cargo de profesores y profesoras e investigadores e investigadoras especialistas del área sobre el tema que versa el artículo, locales, nacionales o internacionales, con amplia experiencia en la escritura académica y científica. Cada artículo se envía al evaluador/a, sin elementos ni referencias que pudieran identificar su autoría.



5. Junto con el artículo, se le envía al árbitro/a una comunicación en la cual los editores/as de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur le solicita la evaluación del artículo, haciendo hincapié en que, de aceptar, debe responder en el transcurso de los siguientes treinta (30) días. Igualmente, para orientar la evaluación se le envían las Normas para publicar en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur, y el Protocolo de evaluación y arbitraje de artículos de la publicación periódica, una planilla de evaluación que incluye aspectos diagramáticos, lingüísticos, discursivos, metodológicos y conceptuales a considerar en la evaluación de los artículos.
6. Cuando haya completado la evaluación del artículo, el o la árbitro/a debe enviar a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur la planilla de registro con su estimación correspondiente y la decisión debidamente argumentada acerca de la publicación o no del artículo y las respectivas recomendaciones, si las hubiere. La decisión de la comisión de arbitraje es inapelable.
7. La decisión puede ser: aceptado sin modificaciones, aceptado con modificaciones de fondo, aceptado con modificaciones de forma y rechazado.
8. Finalmente, la dirección de la revista le comunica al autor/a la decisión de la comisión de arbitraje y las recomendaciones a que hubiere lugar.
9. Una vez enviada al autor/a la comunicación informando que requieren realizar correcciones, el autor/a tiene veintiún (21) días hábiles para realizarlas. Si en ese tiempo no envía las correcciones, se entenderá que el autor/a ha tomado la decisión de no publicar el trabajo en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.
10. El trabajo con las correcciones se envía nuevamente al árbitro responsable de la primera evaluación, para que este determine si se realizaron los cambios solicitados. De ser así, el trabajo meritorio pasa al banco de artículos de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; en caso contrario, se le informa al autor/a y se le solicita nuevamente que en un plazo no mayor de quince (15) días hábiles envíe las correcciones respectivas.
11. Este es, en síntesis, el proceso por el que atraviesan todos los artículos que solicitan ser publicados en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.



InSURGentes

Esta versión digital de la Revista In-SUR-Gentes, se realizó
cumpliendo con los criterios y lineamientos establecidos para
la publicación electrónica en el año 2023.

Publicada en el Repositorio Institucional SABERULA
Universidad de Los Andes – Venezuela

www.saber.ula.ve
info@saber.ula.ve