

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2019. nº 19, Texto 30: 355-369

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v19.30>

Recibido: 26-10-2018 Admitido: 07-09-2019

APUNTES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE INVESTIGACIONES ANALÉCTICAS EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Patricia FIGUEIRA; Paz CONCHA ELIZALDE

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

patofigueira@gmail.com, p.conchaelizalde@gmail.com

NOTES FOR THE CONSTRUCTION OF ANALECTIC RESEARCH IN SOCIAL ANTHROPOLOGY

Resumen

Basándonos en distintas experiencias investigativas a lo largo de casi una década de trabajo con organizaciones indígenas, y en la comprensión de la imposibilidad de escindir la teoría del método, nos proponemos reflexionar sobre ciertos umbrales que sirvan para aperturar una praxis descolonizadora en la investigación social. A través de una revisión de la colonialidad del saber en el quehacer antropológico, nuestro punto de partida se ubica desde un posicionamiento ético-político arraigado en una práctica interculturalizante de la investigación. Así, revisaremos críticamente algunos tópicos de nuestra disciplina como el trabajo de campo, el rol del antropólogo, la autoría, la objetividad, el supuesto de neutralidad. Para finalizar, propondremos algunas líneas orientadoras para procesos de investigación y producción de conocimiento de otro modo.

Abstract

Based on different investigative experiences over almost a decade of work with indigenous organizations, and in the understanding of the impossibility of splitting the theory of method, we propose to reflect on certain thresholds that serve to open a decolonizing praxis in social research. Through the critique of the coloniality of knowledge in the anthropological task, our starting point is located from an ethical political position rooted in an interculturalizing practice of action research. Thus, we will review critically some topics of our discipline such as field work, the role of anthropologists, authorship, objectivity, the assumption of neutrality. Finally, we will propose some guiding lines for research processes and knowledge production in another way.

Palabras clave

Analéctica. Colonialidad Del Saber. Investigación Social. Praxis Descolonizadora
Analectic. Coloniality Of Knowledge. Social Investigation. Decolonizing Praxis

Introducción

Pudiera parecer que, a estas alturas del recorrido de nuestra disciplina, la antropología se ha alejado lo suficiente de viejas prácticas asociadas a escenarios coloniales. Las transformaciones sociales iniciadas en los años sesenta del siglo pasado que desencadenaron cambios geopolíticos como los procesos de descolonización africanos, la aparición de nuevos derechos de consenso internacional y la misma revisión interna de la disciplina, apoyarían esa impresión. No obstante, estos procesos y sus necesarias críticas no pudieron abarcar la totalidad social ni transformar las estructuras subyacentes e históricas de las ciencias sociales. Como parte de esas limitaciones, la universidad, continúa erigiéndose como institución productora y validadora de conocimientos, sigue siendo un lugar de poder. La misma impronta llevan nuestras carreras en relación a los sujetos que han sido parte del objeto de estudio primordial de la antropología: *los otros*.

La “otredad” es, por definición, subalternizada, atravesada por la diferencia colonial (Mignolo, 2003) y la clasificación social (Quijano, 2000). Aquellos distintos a nosotros pero en pie de igualdad, en relaciones de poder tendientes a la simetría son la alteridad, ese distinto pero igual (Dussel, 2010; Krotz, 1994). Por esta razón es que, si partimos de una premisa descolonizadora, si pretendemos con nuestra labor e investigaciones aportar a la descolonialidad del poder, es preciso revisar el quehacer disciplinar, incluso el cómo llevamos a cabo nuestro trabajo en una cotidianeidad atravesada por dificultades de financiamiento, burocracias y vaivenes políticos que afectan las políticas públicas que, en suma, sostienen o le dan continuidad a gran parte de nuestro trabajo. Cómo sostenemos éticamente nuestras investigaciones “hacia fuera” y ante los propios sujetos de la investigación (Achilli, 2005), no sólo apegados a una necesaria coherencia teórica interna. Para quién es que producimos, en qué contexto, con qué fin, son preguntas que debieran resonar constantemente en nuestro recorrido investigativo.

Antes de seguir avanzando se hace necesaria una suerte de confesión de partes que haga las veces de locus de enunciación, y de descargo. El punto de anclaje de nuestro pensamiento para resolver estas preguntas es la colonialidad del poder (Quijano, 1992, 2014) y con ella, la colonialidad del saber (Lander, 2003, 2004). Este posicionamiento epistémico nos reclama conjugar método y teoría, pero también nos limita, puesto que desde este lugar sería una senda contradicción proponer algo así como un modelo metodológico. Tal cosa es imposible si consideramos la heterogeneidad de historias y particularidades sociales, tanto como si nos arrogáramos la autoridad de establecer reglas para trabajar con desconocidas comunidades. Nada más lejos de nuestra intención. Por ello nos conformamos con presentar aquí el esbozo de una propuesta¹ que nos sirvan con suerte de guía y con seguridad de alerta para no repetir y reproducir asimétricas relaciones de poder.

Ahora bien, sería poco honesto –aunque *polaité*– sostener que sólo nos motiva el impulso por aportar a nuestra área de trabajo con reflexiones intradisciplinarias y ocultar que nos moviliza también cierto cansancio por tanto antropologx bien intencionadx que contribuye a empedrar el camino a los infiernos con fracasos que siempre quedan del lado indígena, o del colectivo subalternizado de turno. Proyectos naufragados y pueblos defraudados cuyos “fracasos” eran previsibles desde el momento en que fueron formulados. Porque la cuestión en este punto es que, dadas las asimétricas relaciones de poder que norman la vinculación entre

¹Esta propuesta se fundamenta en diez años de trabajo y observación con organizaciones indígenas, específicamente qom, de la provincia del Chaco, Argentina. a través de diferentes proyectos de investigación, algunos de ellos en curso, hemos podido discutir con las organizaciones las diferentes prácticas antropológicas en relación al “campo” y a las relaciones que construyeron con ellos, atribuyéndoles el lugar de informantes, objeto de estudio o sujetos de investigación, dependiendo el caso. Estas organizaciones, para mayor referencia son: L’Qataxac Nam Qompi, Asoc. Civil Cacique Taigoyic, Comisión Zonal de Tierras Cacique Taigoyic, Qomlashepi/Nate’elpi, Federación Nacional Campesina-Chaco, Unión Campesina, Barrial Villa del Norte, CCC Aborígen-Chaco. Agradecemos su apertura y paciencia para sostener a lo largo de los años estos intentos de relación intercultural.

antropologxs y pueblos indígenas², por ejemplo, sean cuales sean los resultados, nosotros probablemente seguiremos con nuestras carreras con independencia de los damnificados de nuestras bien intencionadas investigaciones. El antropologx recoge su extrañeza y se aleja de la comunidad –aunque esta quede en el barrio de al lado- sin el riesgo de ser interpelado por aquellos que fueron, con sus experiencias y conocimientos, “sustancia” de nuestras investigaciones. Mientras, los colectivos sumarán a una más o menos larga lista -en el mejor de los casos- a otro investigador que vino, tomó y se fue. En los peores, habremos afectado expectativas, esperanzas, relaciones intra o extracomunitarias, generado conflictos, y un triste etcétera. Sabido es que nuestra acción en “el campo” no es neutra, empero, puede ser que desconozcamos a cabalidad nuestra capacidad de daño. Por supuesto que esta no puede medirse por la resiliencia de estos colectivos ante nuestros atropellos, claro está que han sufrido males mayores, pero esto no puede ser un consuelo para nuestro accionar, sino por el contrario, debiera servir de recordatorio que corrigiera nuestra práctica para no ir a engrosar la lista de padecimientos ajenos.

“La investigación realizada en medio de las condiciones de la época moderna tardía y de finales de la colonia continúa implacable y trae consigo una nueva oleada de exploración, descubrimiento, explotación y apropiación. Los investigadores entran en las comunidades armados con buenas intenciones en sus bolsillos delanteros y con patentes en los bolsillos posteriores; traen medicinas a los poblados y extraen sangre para análisis genético” (Smith, 2012: 50).

De aquí proviene parte de nuestra motivación, pero también de la firme convicción en que la antropología es una herramienta potente y eficaz como pocas disciplinas sociales. Sin desconocer su pasado colonial y la herencia que en este sentido arrastra, consideramos que, paradójicamente, es por su especificidad como medio de conocimiento de la otredad construido con prisma eurocéntrico, que es tan efectiva para observar y desentrañar la sociedad de la que proviene. Es precisamente por su codificación eurocentrada que sirve para observar el propio eurocentrismo, puesto que ya ha desentrañado sus instituciones, procesos, estructuras y experiencias sociales para poder compararlas con las “inferiores” sociedades primitivas. En otras palabras, se trata de mover el espejo distorsionante en el que se mira la otredad hacia occidente –hacia un amplio nosotros-, para ver en su reflejo las deformaciones diseñadas, heredadas y adquiridas a través de la colonialidad del poder. Desde el feminismo podría argumentarse que no se destruye la casa del amo con las herramientas del amo, pero en este caso no parece que vale el intento.

Además, a diferencia de disciplinas más lejanas o cercanas –y de la posmodernidad que tanto nos ha afectado- la antropología guarda en su formación profesional una mirada abarcativa e integradora de los procesos sociales, holística en su enfoque. Nosotros unimos e interpretamos antes que segmentar en compartimentos estancos, buscamos relaciones, entre las instituciones y sus contextos, las condiciones materiales, y, esta vez, un maravilloso etcétera que alimenta nuestro trabajo. Pero, sobre todo, nos preguntamos con extrañeza por esa otredad, intentando –quisiéramos crear- acercarnos a una mirada de alteridad. Asumimos un mundo diverso, heterogéneo y hemos aprendido a preguntarnos por su funcionamiento, por sus instituciones y estructuras, por los sistemas que lo componen y cómo se articulan. Nos hemos preguntado incluso por nuestro lugar en todo ello. Y a partir de allí, hemos intentado explicar. Lo seguimos haciendo. Quizás las preguntas que nos definen, aquellas por las que nos desvivimos, sean los cómo y con suerte algún por qué.

²Nombramos aquí a pueblos indígenas pues es la referencia que mejor conocemos, pero fácilmente puede sustituirse por otros sujetos políticos también subalternizados y cuyas experiencias sociales, cuando no ellos mismos, son tomadas como objetos de estudio.

Colonialidad y descolonialidad del saber antropológico

Para el sociólogo venezolano Edgardo Lander (2003), la colonialidad del saber, es una forma específica de producción y transmisión de conocimiento, regida por el eurocentrismo en su estructuración disciplinar, pero profundamente actual en tanto responde a la lógica preponderante del neoliberalismo.

“la colonialidad del saber, esto es, el carácter no sólo eurocéntrico sino articulado a formas de dominio colonial y neocolonial de los saberes de las ciencias sociales y las humanidades, no tiene que ver sólo con el pasado, con las ‘herencias coloniales’ de las ciencias sociales, sino que juega igualmente un papel medular en el dominio imperial/neocolonial del presente” (Lander, 2000: 53).

Siguiendo a Lander, las ciencias sociales han fungido como una tecnología naturalizadora del modo de vida liberal, nutriendo y dando forma a la cosmovisión eurocéntrica e imperial. La eficacia de tal naturalización radica en dos dimensiones, por una parte en las separaciones o particiones del mundo “real” y, por otra, en las relaciones coloniales/imperiales de poder que articulan y regulan estos saberes (Lander, 2003)

Las separaciones o particiones del mundo remiten a las grandes divisiones que han estructurado lo que entendemos por conocimiento occidental, primero desde el orden religioso: dios y el hombre tienen naturalezas distintas e inconmensurables. En un segundo momento, la división cartesiana, referida a la gran separación entre el hombre y la naturaleza, entre el “sujeto” y el “objeto”. Es la llamada “fisura ontológica”, aquella escisión entre la razón y el mundo que no se encuentra en otras culturas y de la que nace un conocimiento descorporeizado, descontextualizado y que se concentrará en sucesivas particiones. Como la que dio origen a las ciencias sociales, estableciendo una divisoria de aguas entre los portadores del saber experto y el resto de la población.

La organización de esta nueva forma de conocimiento apareció y se afianzó jerarquizando la diferencia, situando a la cosmovisión europea primero, y occidental después, como el modo de vida último en la escalada evolutiva, convirtiendo una historia y unos conocimientos parroquiales, regionales, en un metarrelato universal con pretensión de realidad (Dussel, 2003).

Entonces, la colonialidad del saber divide el mundo en compartimentos aislados –no sólo disciplinarmente-, abordando la realidad social separada de su contención de entorno e historia, dicotomizando entre naturaleza y cultura, cuerpo y alma, femenino y masculino, sociedades con o sin estado, religión o supersticiones, vida privada y vida pública, modernos y pre-modernos, pueblos con o sin historia, conocimientos o saberes, por nombrar sólo algunas de tantas, y estas divisiones son producto de un particular contexto geopolítico y momento histórico. Es decir, son tan artefactos culturales (Santos, 2010) como cualquier otro. Sería conveniente, entonces, desdibujar tales líneas que dejan por fuera otras cosmovisiones, otras historias, conocimientos, personas, etc.

¿Cómo se traduce esto a la problemática del método? Primero, entendiendo que el conocimiento científico es una específica, pero no única, forma de conocimiento, que puede aplicarse confiadamente quizás a ciertas áreas, pero no a todas, que sus “leyes universales” pueden condecir poco y nada con la realidad que intentan explicar (o dominar) y, por tanto, aceptando que otros sistemas de conocimientos son válidos también.

Esta operación supone un extrañamiento por parte de quien investiga, pues se ve en la obligación de ampliar y volver flexible, móvil y abierto su campo de estudio y su propia visión del mundo. No puede estudiarse “la economía” de las poblaciones indígenas de manera aislada, como no puede hacerse tampoco con la sociedad occidental, la economía, la subsistencia, no están desligadas de los otros ámbitos de la existencia social, como bien nos lo recuerda Quijano (2014).

Reconocer la colonialidad del saber obliga a preguntar para qué y para quién se produce conocimiento (Lander, 2000). Por ejemplo, sobre el problema del derecho moderno en relación

a los pueblos indígenas, podría pensarse que la pregunta de investigación rectora bien sería el cómo se constituye la relación *de* los pueblos indígenas *con* el moderno Estado-Nación. Sin embargo, dicha pregunta, aunque contextualizando nos daría información sobre el Estado, pondría su foco en las poblaciones subalternizadas, como lo son los pueblos indígenas, y estudiaría sus luchas y resistencias, fracasos, ambigüedades, frustraciones, estrategias, construcciones subjetivas, etc. Interpongamos aquí la pregunta del *para qué* serviría dicho conocimiento, para utilidad *de quién* y en función de ello *dónde circularía*. Edward Said reflexionó sobre esta problemática mostrando un ejemplo de excelentes intenciones. Refiriéndose a James C. Scott con su trabajo *Weapons of the weak: everyday forms of resistance* (1985), nos dice: “Y aunque Scott ofrece un brillante relato tanto empírico como teórico de las resistencias cotidianas a la hegemonía, también debilita la resistencia misma que admira y respeta revelando en cierto sentido los secretos de su fuerza” (Said, 2005: 289).

Pensar situados dentro de la colonialidad del saber significa pensar en términos productivos capitalistas, pues es *la economía* la ciencia rectora de la cosmovisión neoliberal. Significa también pensar desde una temporalidad lineal y progresiva, desde un crecimiento o acumulación permanente, desde la inmediatez y los plazos perentorios que el mercado ha impuesto al sistema académico, desde la individualidad de los logros, la representación de unos por sobre otros, las jerarquías de lo letrado, el método científico, la facticidad, los regímenes de verdad. Significa pensar en dualidades y, también significa naturalizar y reproducir el orden que imponen estos pensamientos.

Cuestionando cómo opera, con qué tecnologías de dominación y explotación se arma la colonialidad del poder para seguir actuado, podemos emplear las agudas herramientas de la antropología sobre la modernidad/colonialidad, en lugar de sobre quienes la padecen³. Lo anterior no significa excluir la voz del subalternizado, dejarlo por fuera de un estudio que trata cuestiones que le afectan directamente. La cuestión pasaría por dónde ubicar esa voz, a qué espacio se le invitaría a participar y, sobre todo, en qué términos.

Nuestras reflexiones están orientadas a revisar el contexto en el cual se conceptualizan y proyectan las prácticas de investigación, y en las implicancias que tienen para sus participantes, incluyendo a las comunidades en su conjunto. En otras palabras, nos preguntamos sobre la pertinencia que tienen estas prácticas, en cómo establecemos relaciones en el “campo”⁴, en los modos de intervención que propiciamos con nuestra presencia y en el papel que tiene la producción de conocimiento en todos estos procesos. Consideramos que dicha producción es parte fundamental en la institución de las desigualdades sociales y consecuente sostén de las asimétricas relaciones con el poder.

“El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo [...] y condición de posibilidad del saber-interpretar” (Dussel, 1974: 184). Hay una vinculación necesaria entre la apertura a la escucha atenta y la posibilidad de interpretar “el campo”. En este sentido, nos preguntamos ¿Son nuestras investigaciones en el campo respetuosas de estas cuestiones? Es decir ¿sostenemos prácticas de escucha atenta que posibilitan la emergencia de voces de “los otros”? ¿Generamos espacios de diálogo e intercambio que incorporan la participación de todos los actores en la producción de conocimiento? ¿Cómo consideramos esta participación en el proceso? ¿Nos preguntamos sobre la pertinencia de los motivos de indagación que nos llevan a explorar en los sentimientos, las sensaciones, los dolores, los sentires de “los otros” y sus prácticas? Y a su vez,

³No queremos decir con lo anterior que la antropología hasta ahora no lo haya hecho, sino que consideramos, dada la encrucijada actual en la que todos y cada uno de los habitantes de este planeta nos encontramos, es necesario y urgente aunar esfuerzos por desentrañar y dismantelar los terribles procesos que nos aquejan. Consideramos que en ello la antropología puede ser sumamente valiosa, insistimos en ello, precisamente por el acervo de conocimientos que desde su origen al servicio de la colonización ha acumulado, y porque tiene las herramientas conceptuales para tratar conjugadamente en sus ámbitos de existencia social a las instituciones humanas, pudiendo articular los aislados compartimentos en los que la fisura ontológica ha dejado a las ciencias sociales. En rigor de verdad cualquier disciplina puede hacerlo, es sólo que el trato con la “otredad” que ha caracterizado a la antropología la ha llevado a desarrollos cuyo limitante y defecto es creer que sólo aplica a los “otros” y no también a “nosotros”. Superada esta objetivación constitutiva y reenfocado su campo de estudio, la antropología tiene mucho más para ofrecer.

⁴Campo que nos incluye a nosotrxs como antropologxs y de cuya presencia tenemos que dar cuenta.

¿en las implicancias que estas líneas de indagación tienen en la vida de los sujetos con los que trabajamos? ¿Nuestras reflexiones y conclusiones también se realizan bajo estas observaciones? ¿Dónde ponemos el límite entre lo transmisible para la publicación y lo reservado del trabajo de campo? Repensar este conjunto de preguntas a la luz del para qué y para quién se realizan los proyectos de investigación, es decir, dónde ponemos el foco de análisis, puede darnos algunas pistas de posibles respuestas. Sobre ellas queremos profundizar.

La investigación crítica requiere generar una lógica reflexiva que oriente el proceso de investigar y una construcción colectiva de producción de conocimiento que interpele el lugar de enunciación del investigador. Esta perspectiva evita absolutizar y sacralizar las recetas metodológicas que conducen inevitablemente a los reduccionismos, los intentos forzados de adaptar la empiria a los marcos conceptuales o a generalizaciones arbitrarias. En fin, a la posibilidad de cristalizar modelos de investigación que no problematicen las maneras en que se construyen los datos ni los análisis que los fundamentan. Entonces, mediante una permanente disposición a considerar las formas en que construimos nuestras prácticas de investigación en el campo, pero también, los análisis que fundamentan nuestra producción de conocimiento y la circulación de los mismos, podremos articular una perspectiva que nos ayude a revisar las maneras en que hacemos antropología.

Como bien nos advierte Elena Achilli (2005) el trabajo de campo nos presenta la tensión entre romper con los empirismos -a que pueden llevarnos algunas formas de hacer etnografías- y la complejidad que significa construir tramas conceptuales que posibilite integrar y relacionar múltiples informaciones de diferentes escalas y dimensiones del conocimiento. Considera también Achilli que, para la construcción del objeto de estudio es necesaria una *espiral dialéctica* (2005: 93) que articule el nivel teórico marco con el particular de cada caso y con el “mundo conceptual” o “sentido común” (conceptualización que toma de Geertz) del conjunto social específico. El recorrido entre estos tres niveles que se retroalimentan y no se oponen, como sería en el caso de las lógicas ortodoxas/disyuntivas, aseguraría el anclaje de la teoría en el mundo social. Como una sogá estacada en la tierra, la espiral dialéctica, impediría a los procesos de teorización perderse en el cielo de lo abstracto. Entonces, ¿por qué *analéctica* y no dialéctica?

“El método *dia*-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente” (Dussel, 1974: 182).

El método analéctico se diferencia de las lógicas de investigación complejas/dialécticas por incluir –no subsumir-, como requisito, la exterioridad de la colonialidad del poder en su conformación y desarrollo. La analéctica nos obliga a tensar la coherencia interna de nuestro trabajo con procesos de descolonialidad. La dialéctica nos llevaría a producir conocimiento coherente en sí mismo, teóricamente, sin requerimientos de conjugación con el afuera de la academia más que la incorporación del “sentido común” de los referentes empíricos. Pero, precisamente, al entender como sentido común y no como perspectivas de conocimiento, epistemologías otras o como diferentes y válidas construcciones de conocimiento, incluso de teorización, no confrontamos nuestra producción con la exterioridad negada de la colonialidad del saber. La dialéctica nos habilita a objetivar al otro. La analéctica nos exige ponernos en dialogo con la alteridad, nos llama a interculturalizar.

Por otro lado, Johannes Fabian (2009) nos recuerda el carácter dialógico del trabajo etnográfico y como tal, la información que se reconstruye a partir del análisis de sus documentos debe ser necesariamente contextualizada.

“La etnografía es un producto de la interacción, con el habla como su principal medio, aunque no el único; es dialógica. Lo que extraemos de la investigación como “datos” o “información” algunas veces es encontrado, y muy a menudo es creado. Como documentos de eventos comunicativos, nuestros materiales no son simplemente la molienda para molinos analíticos. Los documentos deben ser interpretados, ubicados en su contexto y sopesados de acuerdo con las circunstancias y las condiciones bajo las cuales fueron producidos” (Fabian, 2009: 363).

En este sentido, el carácter relacional que plantea Eric Wolf (2000), supone reconocer que la conformación de nuestros objetos de estudio remiten a problemáticas o procesos que van más allá de los casos, que se mueven entre y más allá de ellos y que en la dinámica que imprimen los procesos sociales, se transforman. Centrar el proceso de investigación -o poner el foco de análisis- en los vínculos o en las relaciones entre los actores sociales y las instituciones y no en aquellos sujetos subalternizados, implica ubicar nuestra propuesta en el esfuerzo de relacionar distintas dimensiones de una problemática, analizando los procesos que se generan en sus interdependencias y relaciones históricas contextuales (Bourdieu y Wacquant, 1995, Zemelman, 2004; Achilli, 2005).

Esta perspectiva intenta romper, por un lado, con la a-historicidad de aquellas concepciones autorreguladas y definidas en sí mismas, que se comprenden a partir de la disgregación de sus elementos sin contemplar los procesos que se producen en su interacción. En otras palabras, comprender el mundo social desarticulado en ámbitos inconexos – lo económico, lo cultural, lo social- y en la imposibilidad de dar cuenta de la complejidad de sus vinculaciones. Por otra parte, comprender que los objetos de estudio no son “objetos” aislados, palpables, identificables o tangibles, propios de las maneras sustancialistas o realistas de concebir el mundo social, que terminan fetichizándolo (Vázquez, 1994).

Las prácticas y experiencias cotidianas son generadas por los sujetos en interacción/relación con otros, por lo tanto, son heterogéneas, contradictorias y están en pugna por consolidarse sobre otras posibles, de allí deviene el carácter conflictivo de los procesos sociales. En cada una de ellas se pueden detectar experiencias sociales e históricas diferenciadas, huellas del pasado, intentos de transformación, construcción de sentidos en relación con lo vivido y con las expectativas/añoranzas asociadas al porvenir (Quijano, 2001; 2002; 2007). De ahí la importancia de recuperar no sólo las posiciones hegemónicas, sino también, los distintos niveles de conflictividades que se van produciendo en la disputa por esa hegemonía, es decir, los procesos de resistencias y re-existencia. Por lo tanto, comprender al sujeto en su complejidad significa hacerlo en tanto ser colectivo y hacedor de historia, es decir, que no sólo reproduce un orden social establecido, sino que también lo desafía e interpela (Quijano, 2001; 2007; Zemelman 2004; 2005, Achilli, 2005).

Recordemos lo enunciado por Karl Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* (2015 [1845]), el hombre está siempre determinado por sus circunstancias, pero, a la vez, crea sus circunstancias. Esta idea medular en la obra marxiana significa entender a la realidad socio-histórica en ese doble juego. Hay determinaciones culturales, institucionales, económicas, étnicas, religiosas, etc., que condicionan al sujeto en tanto habitante de un espacio-tiempo determinado, pero a su vez, ese mismo sujeto es capaz de producir sus circunstancias, en palabras de Zemelman (2004), tiene un espacio de autonomía. En este sentido, lo indeterminado de la historia es lo que nos permite pensar que los procesos históricos nunca están totalmente resueltos ni acabándose. Es imposible abordarlos con una lógica simplista de reducción a factores causales o unilineales, o bajo perspectivas fragmentarias que no puedan dar cuenta de la totalidad histórico-estructural (Quijano, 2007) en que dichas prácticas se inscriben. Por el contrario, es a partir de un enfoque

relacional que intente recuperar las múltiples dimensiones en que la problemática social se suscita, que podemos re-construir el entramado social del cual somos parte.

Incorporar la perspectiva histórica en la vida cotidiana conlleva el desafío de captar en los distintos ámbitos de la cotidianidad “lo histórico-social”. Esta búsqueda de construcciones de procesos del pasado y presente en las prácticas de todos los días dinamizan la vida social y sus análisis. Por lo tanto, en cada aspecto de la vida social se encuentran huellas de otros tiempos, tanto pretéritos -entre ellos la memoria- como futuros -las proyecciones y sus expectativas-, todos ellos orientan las acciones del presente y los proyectos del porvenir. (Quijano, 2001; 2002; 2007).

“En los antiguos moldes en que fue concebido el encuentro entre “el antropólogo” (siempre pensado como el “de afuera”) y el “nativo” sólo ocurre por estar enmarcado en un cuadro colonial mayor, que prescribe conductas y representaciones diversas para cada uno de los actores sociales, haciendo posible que se instaure una relación unilateral de investigación y producción de conocimiento. La asimetría de poder entre las partes que integran ese proceso de comunicación es tan evidente que la recomendación metodológica de neutralidad corresponde implícitamente a la naturalización de las relaciones de dominación, cuyas consecuencias son radicalmente distintas para colonizadores y colonizados” (João Pacheco de Oliveira, 2006: 206).

Los antropólogos no estudiamos hechos aislados o estructuras limitadas, estudiamos procesos de estructuración y lo hacemos desde el punto de vista de quien participa en esos procesos, es decir, no abordamos la investigación desde afuera del proceso, sino que nos encontramos inmerso en él (Vázquez, 1994). Por lo tanto, no aspiramos a una objetividad y neutralidad del conocimiento producido, ni que éste sea exclusivamente “teórico”, desapegado al campo o a la empiria que le dio sustento. Por el contrario, intentamos generar marcos de explicación/comprensión/interpretación del mundo social que describan las problemáticas sociales que lo atraviesan, y que puedan reconocer los espacios de intervención de los sujetos que lo producen, incluso que aperturen instancias de debate y discusión sobre esas intervenciones. (Zemelman, 2004; 2005).

En este sentido, nos parece sugerente la propuesta de identificar a modo de “núcleos problemáticos” (Achilli, 2005) los principios rectores que proponemos para orientar la tarea de articular una perspectiva descolonial para la investigación social. Pues esta manera de considerarlos implica alejarse de la idea de “la metodología en tanto recetas que proponen un sólo camino a seguir” por una noción para dirigirse hacia una que reconozca la multiplicidad de circunstancias que ubican a la propuesta metodológica. Así, cada propuesta específica debe sopesarse bajo las dinámicas que el propio campo construye y en los términos de todos los actores sociales.

Un camino tentativo en la búsqueda de descolonizar la investigación

Quisiéramos ahora avanzar por el camino de lo propositivo, siempre recordando que estos son sólo unos apuntes sobre problemas cuyas soluciones están en permanente reelaboración. Cabe aclarar, entonces, que los lineamientos que ahora presentamos están fuertemente entrelazados, algunos son imposibles de definir sin el auxilio de otros, otros no pueden practicarse sin antes haber realizado las operatorias que otros exigen. Tal característica no es un problema de definición de categorías -las que acá se enuncian no lo son-, sino un intento de dar cuenta de un proceso que, como tal, reclama un entramado de soporte y no lisas cápsulas sin encastres.

Interculturalizar

La interculturalidad ha tenido en estos últimos años un gran auge de producción teórica y de aplicación como parte de las nuevas políticas públicas que acompañan los actuales procesos

históricos del continente. Sin embargo, como ha ocurrido con tantas otras conceptualizaciones, ha sido prontamente simplificada y en algunos casos, inclusive, vaciada en sus contenidos.

A este problema se refiere Zulma Palermo (2008) cuando reflexiona sobre la necesidad de distinguir dos formas de interculturalidad, una que emerge originalmente como reclamo y necesidad de los movimientos sociales, indígenas y afro, por establecer relaciones simétricas desde su propia y legítima diferencia con el resto de la ciudadanía de los territorios que habitan. Así también, como una forma de ser incluidos en las instituciones y el proyecto de una plurinación. La otra forma es aquella que “baja” desde los Estados-Nación que han tomado tales demandas y las han reducido a una educación bilingüe que no revisa contenidos ni reconoce lugar de igualdad a quienes sigue considerando “otros”.

Por tales razones es que preferimos hablar de interculturalizar, siguiendo a Catherine Walsh (2011 y 2008) y Adolfo Albán (2010), quienes llaman la atención sobre el proceso a largo plazo que conlleva la interculturalidad.

“La interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir. Por eso, se entiende más como verbo: ‘interculturalizar’, como estrategia, acción y proceso permanente de relación y negociación entre, como ‘interculturalización’ en condiciones que propician el respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad. Pero aun más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico –de saberes y conocimientos- que afirma la necesidad de cambiar no solo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización, discriminación” (Walsh 2011: 11).

Desde este enfoque, la interculturalidad no puede darse sin que a la par vaya un proceso de descolonialidad (Walsh 2005 y 2008) que asegure su práctica dialógica pluritópica y la instale en los espacios de conocimiento, oponiendo resistencia a la inmutabilidad del conocimiento científico en su centralidad y validez. Dando espacio, en igualdad de poder, a pensamientos fronterizos (Mignolo 2003), conocimientos extra-académicos y extra-científicos, los mismos que han estado históricamente excluidos de dichos espacios (Walsh 2007).

En lo que nos toca, para interculturalizar los espacios de conocimiento y educación, es necesario correrse del lugar monocultural, *desmarcarse*, como veremos más adelante, de los condicionamientos que nos ha heredado una sola manera de ver el mundo, de relacionarnos con nuestro entorno. Implica también, como nos propone Albán, “re-visitar” los procesos de producción académica que han anclado lo étnico a subjetividades hiperreales (Ramos, 1994), utópicas (Quintero, 2012a), monolíticas, homogéneas, apartadas de los sujetos concretos al punto de no considerar las diferencias intra-étnicas (mirada que debiera incluirnos), de todo orden. En suma, interculturalizar, requiere de una actitud crítica permanente con los espacios que habitamos, con nuestros quehaceres, con lo que producimos.

Indisciplinamientos

“[Indisciplinar las ciencias sociales es] un ejercicio que no significa, como muchos lo asumen, negar las disciplinas, sino *colocar el pensamiento disciplinar en fuera de lugar*⁵ para asumirlo de manera otra. Así, el indisciplinamiento va más allá del relacionamiento interdisciplinar y apunta a reconocer las marcas construidas históricamente desde la parcelación del conocimiento” (Albán, 2012: 29).

⁵Este y los siguientes resaltados son nuestros.

Este indisciplinar propuesto por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (2002), principalmente, es un llamado doble que se ejerce puertas adentro y hacia afuera de la universidad, o del espacio de conocimiento/educación del que se trate. Hacia dentro propone una descolonialidad del saber en el sentido de anular, desdibujar, las separaciones artificiales de la realidad social que han compartimentado las ciencias sociales. Implica también una reformulación metodológica, inseparable de su episteme, requiere de la creación de formas nuevas de producción, transmisión e institucionalización del conocimiento.

Y, hacia fuera, brega por una relación estrecha entre los sectores sociales que han sido históricamente objeto de estudio y los centros de conocimiento. Guarda relación con lo que Castro-Gómez llama habitar los puentes (Castro-Gómez y GESCO 2012). En contra de esencialismos y reclamos paternalistas, el pensador colombiano llama a reconocer la imposibilidad de nuestros devenires. Un antropólogo “blanco” no devendrá jamás indígena, por mucho que abrace su causa. En cambio, podrá habitar los puentes entre un espacio y otro, rechazando la colonialidad del saber que lo ha formado y de la que pretende desmarcarse, conservando los conocimientos y metodologías que aún pueden serle útiles a él y a otros, desdibujando, rasgando las ataduras de clasificaciones estancas que excluyen identidades heterogéneas. Alimentándose de nuevos conocimientos, de nuevas formas de relacionarse y de estar en el mundo, habitará los puentes fronterizos del indisciplinamiento.

Desaprender/Aprender

Este quizás sea uno de los retos de mayor exigencia para la práctica antropológica. En su recorrido, nuestra disciplina se ha especializado en clasificar y descalificar aquello que le ha resultado inabarcable. A la creencia de que ciertos “animales” son “personas” se la ha llamado animismo, a las creencias con respecto a los orígenes de otras humanidades lo hemos llamado mito, a sus historias las clasificamos como relatos o memoria, a sus relaciones sociales “de parentesco”, a sus formas de gobierno (o no-gobierno) las hemos aceptados como clínicas, bandas, jefaturas, prototributarias, etc. Para otras disciplinas en cambio, la negación ha sido total, ellas tendrían que aprender nuevos abordajes, pues jamás los han incluido hasta ahora.

Nosotros, en cambio, debemos desandar el camino para volverlo a empezar. Pero, “Desaprender desde la perspectiva metodológica de los procesos ‘casa adentro’ no significa borrar lo aprendido ni negarlo, sino re-conocer lo que culturalmente es pertinente y hacer conciencia crítica de lo aprendido [...]” (Albán, 2012: 28). También, nos recuerda Albán: “[...] por otra parte sugiere hacer evidentes ‘aquellos saberes des-aprendidos y descubiertos en contextos donde la intuición, el mito, la creencia y la utopía han estado presentes en nuestros modos de ser’” (Jaramillo y Vesga, 2006: 7, en Albán 2012).

La dificultad del desaprender para luego aprender, radica en que debemos modificar nuestros esquemas de pensamiento. Las estructuras, que hasta ahora nos han servido, de pronto nos resultarán insuficientes, no inservibles, pero sí limitadas por demás. Si nuestra intención es habitar procesos de descolonialidad, entonces la transformación, la ampliación de nuestros criterios, se hace necesaria aquí para poder incluir nuevas formas de comprensión que nos ayuden a aprender de una heterogeneidad histórico-social que siempre ha estado allí,

“alterar los esquemas de pensamiento que asignan a indígenas, negros y otros sectores de la sociedad, el lugar de ignorantes o ‘salvajes’ incapaces de producir conocimiento, o aquellas visiones que los ubican en el lugar de ‘buenos salvajes’ productores de conocimientos ‘locales’ o ‘tradicionales’, frente al conocimiento científico, el único capaz de ser ‘universal’. Al ocupar un lugar de exterioridad en el proyecto de modernidad dominante, los sujetos de la alteridad han sido representados como carentes de la capacidad de producir un conocimiento racional” (Rojas 2006: 128 en Albán, 2012).

Desaprender para aprender requiere encontrar la manera de incluir, sin traicionar, esos conocimientos *otros*. Reclama una alter-actividad.

Alter-actividad

Adolfo Albán explica esta propuesta como “[...] la dinámica que la alteridad establece como diferenciadora en el contexto de la modernidad/colonialidad, alteridad que no se deja atrapar en la otrorización y exotización que occidente construye como ‘otros’ a aquellos que no existen bajo la lógica racional y capitalista moderna” (Albán, 2012: 24). De tal forma, se nos advierte aquí del riesgo de exotización y de folklorización que podemos –con intención o sin ella– operar sobre otras formas de conocimientos y sobre quienes son poseedores de ellos. A modo de ejemplo podemos tomar el “afán de validación” que suele asaltarnos en disciplinas como la antropología o la historiografía en su vertiente de historia oral. Tal tropiezo podría ocurrir cuando en nuestros bien intencionados intentos de demostrarle al mundo cuán valederos y legítimos son esos otros saberes, hiciéramos pasar los mismos por el tamiz del método científico y dejáramos sobre los sujetos poseedores de dichos conocimientos la pesada carga de la prueba.

El afán de validación pone en evidencia nuestro distanciamiento en términos de otredad, no de alteridad. Desde una alter-actividad tal validación científica no es necesaria, no se trata de convertir todos los conocimientos en científicos, ni de caer en un relativismo tan naif como peligroso, sino de aceptar que hay otras formas de conocer, con sus propias reglas. Invirtiendo el caso, si intentáramos pasar el conocimiento científico por esos “tamices otros”, tampoco lo lograría, pues como hemos dicho, son otras reglas, otros sistemas de conocimiento. La cuestión estaría en crear lugares de encuentro a los que arribar en simétricas condiciones y, desde allí, heterogéneos lugares de co-realización.

La alter-actividad está relacionada estrechamente con el *desmarque*, ese requerimiento doble que implica tanto ubicarse en un fuera de lugar, como reconocer las marcas que condicionan. Fuera de lugar, mirando críticamente el propio locus de enunciación:

“Desde la perspectiva del locus de enunciación como lugar político, ético y epistémico, estar en fuera de lugar precisa un acto de interpelación de manera permanente y crítica al propio lugar de enunciación para evitar la naturalización del mismo asumiendo que todo lo dicho desde ese lugar propio tiene validez *per se* y asomarnos a nuestras propias marcas supone intentar desentrañar todos aquellos aprendizajes que nos atrapan y sujetan hegemónicamente al discurso que se legitima en los espacios de aprendizaje: la escuela y la universidad” (Albán, 2012: 29).

Involucra también crear *subjetividades desmarcadas*, en el sentido de sujetos alertas a reconocer las marcas de la colonialidad, capaces de identificar la propia impronta de negación colonial que subestima las formas de saber, ser y conocer que no respondan a los patrones ilustrados. Desmarcarse, entonces, es también re-conocer los procesos de re-existencia, entendiendo por esta a los procesos de emancipación, liberación y lucha de los pueblos que han sido sometidos y subyugados y aun así han ido configurando y reconfigurando su existencia particular, con específicos proyectos de vida y organización social distinta a las hegemónicas.

Colectivización del poder

Uno de los aprendizajes más significativos que nos han ofrecido nuestro trabajo junto a organizaciones indígenas del pueblo qom, gira en torno al ejercicio y control del poder. Quisiéramos aquí trasladar dicha apreciación como estrategia que el/la investigador/a puede emplear y adaptar a cada caso, para el aseguramiento de unas relaciones sociales simétricas entre los sujetos de investigación.

Según lo establecen los conocimientos del *nam qom* (pueblo qom)⁶, el control del poder individual se ejerce colectivamente mediante las premisas que regulan su acumulación,

⁶Esta apreciación es común al pueblo qom en su totalidad, independiente de las separaciones político territoriales que el estado argentino les ha impuesto. Responde a su cosmovisión y se resignifican en la experiencia política reciente, en

mantenimiento y beneficio. De tal manera, el poder, sobrenatural y/o político, no abandonará a quien lo porte en la medida en que a) sea compartido, b) sea usado en beneficio de otros teniendo el portador del poder el último lugar en el reparto de beneficios de él derivados y c) circule hacia direcciones de mayor necesidad. Podemos concluir de estas premisas una ley de fondo que las engloba: el poder se porta, no se posee⁷, circula.

Entonces, considerando que el lugar del investigador/a es, colonialidad mediante, un lugar de poder por sobre sus interlocutores subalternizados, debe reflexionar, consultar (con sus interlocutores) y concretar estrategias que aminoren la concentración de dicho poder. Un ejemplo sencillo es el de poner a disposición de la comunidad con la que se va a trabajar los conocimientos expertos que el investigador haya acumulado. Esta acción excede por mucho a la simple devolución que tradicionalmente se considera a bien llevar a la comunidad, una vez terminado el trabajo. Decimos poner a disposición, pues no puede quedar del lado de quién investiga decidir cuáles son los conocimientos más convenientes para otros, tal sería un acto de paternalismo que mermaría el objetivo. Y destacamos, además, que excede la devolución final ya que sería conveniente abrir otros espacios en el transcurso de la investigación donde quede explicitado que quien investiga está puesto a servir intereses que no le son propios necesariamente, sino los de la comunidad.

Al transmitir, ceder y poner en circulación tales conocimientos, se está procurando por el beneficio de otros y se está renunciando al poder que da la retención exclusiva de dichos saberes. Por otra parte, le exige a quien investiga un esfuerzo de traducción hacia otro sistema de pensamiento diferente del propio, regido quizás no por otra cosmovisión, pero muy probablemente por otras necesidades y premuras.

La importancia del marco jurídico

Si bien hemos pensado este punto a raíz del derecho moderno para pueblos indígenas, se puede extender a minorías o colectivos que gozan o son protegidos por derechos especiales, sobre todo aquellos dentro del marco de los convenios internacionales de derechos humanos.

Para quienes trabajamos con pueblos indígenas es preciso asumir que ya no podemos ir a las comunidades con nuestras investigaciones *sobre* tal o cual problemática que afecta a esa comunidad o sobre la comunidad misma. Nuestras investigaciones deben ser aprobadas por la comunidad luego de dar cuenta del proceso que puede requerir y las consecuencias que pueda traer (Oliveira, 2006), es decir, debemos obtener el consentimiento previo, libre e informado de los sujetos que se verán afectados por nuestro trabajo. Del mismo modo en que no entramos a la casa del vecino y nos ponemos a organizar su vida o su trabajo -porque incurriríamos en una serie de atropellos, incluso de delitos, comenzando por el de allanamiento de morada-, de igual modo, no podemos llegar a las comunidades e imponer nuestra presencia, nuestros objetivos investigativos, nuestros intereses académicos o personales. No alcanza con repetirnos que preguntamos si podíamos trabajar en la comunidad.

En la relación antropólogo/pueblos indígenas la asimetría en las relaciones de poder es demasiado pronunciada como para obviarla con formalismos. Es preciso que creemos las condiciones necesarias para que nuestros interlocutores, históricamente subalternizados, puedan decidir y comunicar en libertad su decisión de trabajar con nosotros o no, sobre qué temáticas y bajo qué términos. Es conveniente entonces que conozcamos los instrumentos de derecho que pueden orientar nuestro accionar, como el Convenio 169 de la Organización

el caso de Pampa del Indio, es parte de sus procesos de re-existencia. Fuera de este caso específico desconocemos el grado de aplicabilidad o vigor de estas ideas, conjeturamos que algunas organizaciones Gom lo aplicarían más y otras menos. Como la historia de todos los pueblos de este continente, la del *nam qom* también es heterogénea y discontinua.

⁷Es claro que esta es una simplificación de lo que significa e implica el poder dentro del *nam qom*, excedería por mucho los desarrollos de este trabajo abordarlo acabadamente. Por otra parte, esta es una de esas zonas pantanosas donde la expropiación epistémica (Castro-Gómez 2007) amenaza y en las que es mejor guardar un oportuno silencio que arrepentimientos tardíos.

Internacional del Trabajo (1989) y sobre todo la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), ya que tuvo participación indígena en su creación.

No es este el lugar para extendernos sobre este punto, pero, para anticiparnos a críticas que pudieran postular una exageración por nuestra parte o que sería demasiado engorroso nuestro trabajo si debiéramos recurrir a tanta consulta, más aún si se considera que cada quien es “dueño” de su propia investigación, cabe aclarar que desde el momento en que estamos insertos en instituciones públicas o privadas quedamos vinculados a ellas en ciertas responsabilidades mínimas que incluyen el cumplimiento del derecho para pueblos indígenas.

Conclusión

Repensar el quehacer antropológico en función de las herramientas metodológicas que la misma tradición disciplinar nos legó implica revisar y redefinir nuestras prácticas de investigación en un campo más amplio que el saber-hacer y sus articulaciones en el “campo”. Nos exige re-discutir y ubicar estas líneas de investigación en los complejos modos en que las búsquedas de conocimiento se asientan en las distintas capas del imperialismo y sus prácticas coloniales.

Puesto que la investigación y la construcción de conocimiento no son un ejercicio inocente sino actividades en la que hay intereses en juego y se da en medio de un conjunto de condiciones políticas y sociales, entonces, resulta imprescindible considerar en cada fase o momento de la misma -recopilación y análisis de datos, indagación del campo, elaboración de hipótesis, contrastación, proceso de escritura de los resultados y su posterior difusión- a todos aquellos que intervienen en ella como sujetos de la investigación y no simples colaboradores objetivados. En otras palabras, son todos ellos artífices fundamentales en la construcción colectiva del conocimiento. Y estas consideraciones incluyen incorporar en el proceso de investigación sus propios intereses -de donde se desprenden preguntas o líneas de indagación diferentes a la agenda dominante-, sus historias desoídas, sus protocolos de sociabilidad, sus valores y sus voceros, entre tantas otras cuestiones, en los diseños de investigación y en las maneras en que éstas circulan públicamente.

Este posicionamiento epistémico nos reclama una perspectiva que evite absolutizar y sacralizar las recetas metodológicas que conducen inevitablemente a reduccionismos y generalizaciones arbitrarias. Nos interpela para adoptar una posición que considere necesario ubicar en el eje de nuestro marco epistémico-metodológico la heterogeneidad de historias y particularidades sociales tanto como la constante disposición a cuestionar las formas en que construimos las prácticas de investigación, los análisis que fundamentan la producción de conocimiento y su posterior circulación. Estas consideraciones son primordiales a la hora de construir las herramientas metodológicas de investigación de campo.

Los umbrales, o principios, propuestos en este trabajo nos sirven a suerte de guía/alertas para ser problematizados en cada recorrido de la investigación con el propósito de no repetir y reproducir asimétricas relaciones de poder, pero también, en la intensión de “habitar” puentes que posibiliten prácticas de interculturalización en el campo y que contribuyan a producir otras formas de construcción del conocimiento.

Aprender a oír requiere que comprendamos la importancia del silencio como espacio de generación y encuentro de las relaciones sociales en constante construcción entre los sujetos de la investigación. El silencio da espacio mental, sonoro/auditivo para que pueda emerger la palabra del “otro” en sus propios términos, para construir un diálogo que comience en la alteridad y avance hacia la alter-actividad, desmarcándonos del lugar de poder en que nos sitúa nuestro origen y formación -en la intención de contribuir a conformar subjetividades desmarcadas-, orientándonos hacia formas de construcción colectiva del poder. Espacios de interacción donde la participación es privilegiada y no violentada, adaptada o sometida a otras voluntades y protocolos de acción.

La crítica a la colonialidad del saber, como proceso epistémico, nos obliga a mantener constantemente la pregunta del *para qué* y *para quien* se produce conocimiento y en dónde ponemos el foco de atención cuando construimos nuestros recorridos en investigación. Es decir,

¿qué clase de conocimientos estamos contribuyendo a generar cuando ponemos el foco de nuestras investigaciones en las poblaciones subalternizadas o cuales otros conocimientos estamos produciendo cuando lo hacemos en las instituciones de la modernidad? No tener esta serie de preguntas como horizontes a la hora de revisar nuestras prácticas profesionales equivale a sostener un pensamiento cimentado en términos capitalistas de producción, “individualista”, arrogándose la representación de los unos por sobre los otros y la generación de regímenes de verdad, entre otras cuestiones. Es decir, continuaríamos negando e invisibilizando otras maneras de conocer, de vivir y de sentir que complejizan el mundo en que nuestras investigaciones transcurren y revelan la maravillosa multiplicidad de la que somos parte.

Bibliografía

- Achilli, E. (2005). *Investigar en Antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde.
- Albán, A. (2010) Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno/colonial. En Rosero-Labbé, C., Lao-Montés, A. y Rodríguez Garavito, C. (Eds.) *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad del Valle: Universidad Nacional de Colombia (pp 197-221).
- Albán, A. (2012) Epistemes “Otras”: ¿Epistemes disruptivas? *Kula, Antropólogos del Atlántico Sur*, 6, 22-34.
- Bourdier, P. y L. Wacquant. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México, DF, Editorial Grijalbo S.A.
- Castro-Gómez, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2010). *1492. El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Buenos Aires: Planeta Plutón.
- Fabian, J. (2009). “Antropologías del mundo”: interrogantes. En *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (pp. 349-367). México: The Wenner-Gren International: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana: Envión.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8), 5-11.
- Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 49-70). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Lander, E. (2003). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 9-40). Buenos Aires: CLACSO.
- Lander, E. (2004). Eurocentrismo, saberes modernos y la naturalización del orden global del capital. En S. Dube, I. B. Dube, & W. D. Mignolo (Eds.), *Modernidades coloniales*. México: Colegio de México.
- Marx, K. (2015) *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Mignolo, W. D. (2003). *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Oliveira, J. P. de (2006) Pluralizando tradiciones etnográficas: sobre un cierto malestar en la Antropología. En J. P. de Oliveira (Comp.) *Hacia una antropología del indigenismo*. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (pp.

201-228).

- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2001). La Colonialidad y la Cuestión del Poder. Texto inédito. Lima. (pp. 1-21).
- Quijano, A. (2002). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (comps.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y Colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala. (pp. 45-60).
- Quijano, A. (2007) Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores. (pp. 93-126).
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Said, E. (2005). *Reflexiones sobre el exilio (ensayos literarios y culturales)*. Madrid: Debate.
- Smith, L. (2012) *A descolonizar las metodologías*. Santiago de Chile: Lom
- Santos, B. D. S. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO; Prometeo; Universidad de Buenos Aires.
- Vázquez, H. (1994). *La investigación sociocultural: crítica de la razón teórica y de la razón instrumental*. Buenos Aires: Biblos.
- Wolf, E. (2000). *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zemelman, H. (2004). Memoria y pensamiento. En S. Vázquez (Comp.): *La escuela como territorio de intervención política*. Buenos Aires, CTERA. (pp. 25-98).
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona, Editorial Anthropos/Universidad de Chiapas.