

ORGANIZADORES
Yanett Segovia, Duvan Escobar,
Jorge Sánchez-Maldonado, Carmen Rosillo

ETNOGRAFÍAS IRREVERENTES Y COMPROMETIDAS

"Pensando Otras Formas de
Investigación y Escritura
Antropológica"

**Yanett Segovia - Duvan Escobar- Carlos Rodrigues Brandão -
Alejandro Grimson - Leticia Katzer - Javier Romero - Caterina
Rea - Jorge Sánchez-Maldonado - Suely Messeder - Carmen
Rosillo - Annel Mejías - Javier Morales - Franklin Plessmann -
Rubén Hernández - Fabiane Hack - José Solazzi**

ETNOGRAFÍAS IRREVERENTES Y COMPROMETIDAS

YANETT SEGOVIA

DUVAN ESCOBAR

JORGE SÁNCHEZ

CARMEN ROSILLO

ETNOGRAFÍAS IRREVERENTES Y COMPROMETIDAS
Pensando otras formas de investigación y escritura antropológica



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

Título de la obra: Etnografías Irreverentes Y Comprometidas

Organizadores:

SEGOVIA, Yanett
ESCOBAR, Duvan
SÁNCHEZ-MALDONADO, Jorge
ROSILLO, Carmen

Autores:

BRANDÃO, Carlos
GRIMSON, Alejandro
KATZER, Leticia
ROMERO, Javier
REA, Caterina
SÁNCHEZ-MALDONADO, Jorge
MESSEDER, Suely
SEGOVIA, Yanett
ROSILLO, Carmen
MEJÍAS, Annel
ESCOBAR, Duvan
MORALES, Javier
PLESSMANN, Franklin
HERNÁNDEZ, Rubén
SOLAZZI, José Luis
HACK, Fabiane

Los trabajos publicados han sido seleccionados y arbitrados por especialistas en las diferentes disciplinas. Ha tenido el apoyo de la Red Iberoamericana de Etnografías Colaborativas. Ha sido Coordinado a través del Grupo de Investigación Vidas, Violencias y Convivencias en América Latina y El Caribe -VALEC- Universidad de Los Andes-Venezuela.

1 edición 2021

Reservado todos los derechos

© Los autores

Diagramación y Diseño de Portada: Duvan Escobar

Corrección de Estilo: Fernando González /

Servicios editoriales y académicos AbraPalabra

Fotografías: Duvan Escobar

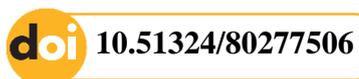
**Datos Internacionales de Catalogación en la Publicación
(eDOC BRASIL)**

E84 Etnografías irreverentes y comprometidas [libro electrónico] / Organizadores Yanett Segovia... [et al.]. – Maringá, Brasil: Uniedusul, 2021.
128 p. : il. ; 16 x 23 cm

Formato: PDF
Requisitos del sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acceso: World Wide Web
Incluye bibliografía
ISBN 978-65-80277-50-6

1. Etnografía. 2. Epistemología. 3. Teoría antropológica.
4. Antropologías del Sur. 5. Militancia. I. Segovia, Yanett. II. Escobar, Duvan. III. Sánchez, Jorge. IV. Rosillo, Carmen.. CDD B869.3

Elaborado por Mauricio Amormino Júnior – CRB6/2422



A la querida Jacqueline Clarac de Briceño, **maestra colibrí**.
Por todo su aporte al conocimiento antropológico,
por toda su entrega amorosa al mundo popular de su país Venezuela,
de todos sus Caribes y de todas sus Américas.

Dichosa la noche
dueña del sueño desnudo de la hierba de páramo
porque es libre en lo alto de la montaña.
Dichosa el agua
que hace crecer las flores de esta tierra amenazada
porque ante la muerte otorga la belleza...
Wiñay Mallki



ÍNDICE

Prólogo

Idas e vindas:

olhando através das antropologias vividas e sentidas

Carlos Rodrigues Brandão

11

Presentación

Yanett Segovia

18

Para “leer” las imágenes

Duvan Escobar

30

PRIMERA PARTE

IRREVERENCIAS EPISTÉMICAS

1.Reponer todas las heterogeneidades constitutivas

¿es posible una democracia radical sin antropología?

Alejandro Grimson – Argentina

35

2.Etnografías, epistemes y compromisos

Yanett Segovia – Venezuela

51

3.La etnografía como “dominio del saber”

reflexiones epistemológicas y metodológicas

desde la genealogía y la espectrografía

Leticia Katzer – Argentina

69

**4.Dinámica festiva y desobediencia epistémica
-esbozo inicial para la des-objetualización-**
Javier Reynaldo Romero Flores – Bolivia **90**

**5.Geopolíticas Queer y nuevas perspectivas desde el Sur:
crítica Queer of color y descolonización de lo Queer**
Caterina Rea – Brasil **117**

SEGUNDA PARTE

NARRATIVAS: ENTRE LO EPISTÉMICO Y LO SENSIBLE

**6.Palabras de un Misak a un etnógrafo
“diálogos entre lo epistémico y lo sensible”**
Duvan Escobar y Kampa Kutri – Guambía **133**

**7.Niveles de conflicto: campo de la ecología humana,
cultura como diferencia radical y
la articulación ciencia - poblaciones locales**
Jorge Sánchez-Maldonado – Colombia **160**

**8.Entre lo familiar y lo exótico:
una reflexión sobre el saber-hacer de los emprendedores
de Bahía (Brasil) o los trabajadores autónomos**
Suely Aldir Messeder – Brasil **178**

**9.La creación de una metodología innovadora
basada en la experiencia en el trabajo de campo**
Carmen Rosillo – Venezuela **192**

**10.La etnografía del ser colectivo:
un acercamiento teórico al trabajo de campo en el sur**
Annel del Mar Mejías Guiza – Venezuela **219**

TERCERA PARTE
COMPROMISOS SITUADOS

| | |
|--|------------|
| 11.A luta pelo bode solto: engajamento e etnografia em comunidades de Fundos de Pasto, Bahia, Brasil <i>Franklin Plessmann de Carvalho – Brasil</i> | 250 |
| 12. Memoria colectiva y el horizonte epistemológico multidimensional en la construcción de una democracia desde abajo <i>Rubén Hernández Cassiani – Colombia</i> | 285 |
| 13.Etnografia das populações campestres afro-brasileiras (chimarrões): direito, justiça e reconstrução histórica em Goiás, Brasil <i>Fabiane Hack y José Luís Solazzi – Brasil</i> | 320 |
| Notas de autores | 351 |



Prólogo

Idas e vindas: olhando através das antropologias vividas e sentidas

Carlos Rodrigues Brandão

Estou ficando velho. Dentro de catorze dias farei 81 anos. E eu que fui sempre um peregrino (talvez mais mesmo do que Tim Ingold, quase da minha idade), um andejo pelo meu País e o mundo, um “excursionista” (quando ainda não havia a palavra “trilheiro”) e um “escalador de montanhas” (acabo de escrever um longo livro sobre montanhas, montanhistas e sherpas no Himalaia¹), me vejo quase prisioneiro em minha casa. Recluso devido à invasão de um estranho ser microscópico e letal, com que a natureza mais uma vez nos estará avisando sobre o que pode vir a acontecer com ela, com a vida e com os seres humanos, se continuarmos tratando-a como uma “coisa” e não como um “ser”. Ou como um cenário onde as coisas acontecem, como Clifford Geertz escreveu certa feita sobre o que seria a... cultura.

Estou ficando velho e velhos não escrevem ciência. Escrevem lembranças, memórias, lembramentos. Ao final de sua memorável aula, quando tomou posse de uma cátedra no Colégio de França, no último parágrafo Roland Barthes lembra que há na vida “uma idade em que se ensina o que se sabe”. E logo a seguir ele oferece o que eu considero a melhor definição do que seja investigar. Pois... “vem a seguir uma outra idade, em que se ensina o que não se sabe: *isso se chama pesquisar*”. E logo adiante ele fala de uma terceira idade: “vem talvez agora a idade de uma outra experiência, a de *desaprender*. (Barthes, *Aula*, página 49).

Eu cheguei a ela e não abro mão. Ainda mais quando ao final do parágrafo e da aula que virou depois um livro, Barthes associa o “desaprender” ao direito ao “esquecimento”, e associa este acontecer a uma palavra que a quem o leia ele pede para escrever em seu original em latim: *Sapientia*. Imagino que a maior parte de quem escreveu algo neste excelente e inadiável livro medirá por anos o que eu já há algum tempo meço por décadas. Por exemplo: sou antropólogo há cinco décadas.

¹ *Artesãos do absurdo – dilemas do humano nas escaladas de alta-montanha no Himalaia*; um livro ainda inédito.

Quando há cinco décadas atrás, envolvido com o projeto de minha pesquisa de Mestrado em Antropologia, na Universidade de Brasília, em uma das conversas como o meu orientador, Roberto Cardoso de Oliveira, perguntei a ele por algum bom manual de pesquisa em antropologia, ele me respondeu que não conhecia nenhum. Provavelmente eles não existissem naqueles tempos. E ele me disse algo assim: “não sei se existem; se existem, não leia. Se você quiser ler algo proveitoso sobre ‘métodos e técnicas em antropologia’, leia as introduções das boas monografias. Ali um antropólogo não estará dizendo a você ‘como se faz’, mas ‘como eu fiz o que eu fiz’”. Desde então segui o seu conselho e o passei às gerações de minhas e de meus orientandos.

Lendo inúmeras e sucessivas “introduções”, desde monografias “clássicas” até as mais atuais, descobri que entre divisões teóricas, a respeito das quais livros e livros foram escritos, repartem-se também em três vocações diversas de estilo de escrita.

A primeira delas é a de antropólogas e antropólogos “confidentes-convidantes”. São as pessoas que desde as primeiras páginas de suas monografias não só falam de si e na primeira pessoa, mas buscam estabelecer um diálogo direto com quem o leia. Não foi preciso ler o “diário secreto” de Bronislaw Malinowski, para descobrir logo entre as primeiras páginas do *Argonautas do Pacífico Ocidental* que ele pertencia à primeira das três curiosas categorias de profissionais da antropologia. “Imagine-se o leitor...” é uma das passagens mais lembradas do “Argonautas”. Vindo de uma formação graduada de cinco anos de psicologia, devo dizer que estive, e sigo estando filiado a esta primeira vocação.

A segunda é a dos “confidentes”. Tal como os do parágrafo acima, eles pensam e escrevem na primeira pessoa, falam de si-mesmo como condição essencial para falar dos outros, e não raro colocam-se em seus textos quase como se fossem mais atores do que viveram do que autores do que escreveram. Sem propriamente estabelecerem um diálogo com leitores, eles se apresentam como pessoas que algo viveram e que do que viveram possuem algo a narrar... pessoalmente.

Finalmente, uma terceira vocação será a dos “impessoais”. E esta palavra entre aspas deverá ser lida não como uma desqualificação, mas como uma opção. Mais próximos das “ciências duras”, eles objetivamente tiram-se de seus escritos, e em uma respeitosa “terceira pessoa” procuram profissionalmente dar conta de um “relatório de pesquisa”.

Uma outra não apenas curiosa correspondência deve ser também lembrada aqui. E ela não me parece de menor importância. A antropólogos e a antropólogas das duas primeiras categorias corresponde também uma certa maior “abertura de horizontes e de leituras”. Isto não vale para Malinowski, um rigoroso seguidor de sua ciência, mas é bastante visível em Geertz (entre filósofos e poetas) e, mais ainda, em Lévi-Strauss (na verdade mais amante da arte e, sobretudo, da música, do que da própria antropologia).

Este dado aparentemente trivial é relevante, porque devemos acreditar que foi desde um alargamento de olhares e leituras a outros criadores de imagens e de idéias que não os-de-minha-ciência, que passo a passo pessoas da antropologia começaram a se perguntar: “e porque não também os outros-que-não-nós?” E porque não ler a poesia mística dos Guarani apenas como “material de pesquisa”, e começar a lê-la como uma outra poesia? Como algo diferente do que escreveu Pablo Neruda, mas de modo algum desigual ou inferior ao que está no “Canto General”.

Retomo décadas de minha vida e se recordo alguns fatos e feitos que vivi no começo dos “anos sessenta” (a “década que não acabou”) é porque quero trazer a este livro de depoimentos ousados, algo talvez relevante para um aprofundamento dos caminhos percorridos em entre-lugares, ou em territórios de fronteira da antropologia. Eles são muito mais conhecidos entre estudiosos e praticantes da pedagogia do que da antropologia.

Como lembrei linhas acima, ingressei na antropologia vindo da psicologia. E de uma rigorosa e neopositivista “psicologia experimental”. Durante anos o meu “campo” foi o “laboratório”. Mas ingressei nela também vindo da educação. Melhor ainda, de uma vertente ativamente insurgente de “militantes da educação popular”. Assim sendo, justo entre tempos de ditaduras militares no Cono Sur, eu cheguei à antropologia por uma trilha de teorias e de ações pedagógicas de vocação política que geraram não apenas práticas, escritos e congressos, mas livros queimados, pessoas presas, torturadas exiladas e mortas.

Logo após a Revolução Cubana, o Brasil fervilhava de mobilizações entre camponeses e operários. E, entre nós, “jovens da academia”, surgiam de Norte-a-Sul do País pequenos e aguerridos brotes de “Movimentos de Cultura Popular” e de “Centros Populares de Cultura”. Assim, a palavra “cultura” me apareceu primeiro como ação política-insurgente através de realizações culturais, entre a poesia, a música, o teatro, a medicina, o direito e, claro, a educação. Naqueles tempos a antropologia, ainda frágil e nascente no “Brasil dos anos sessenta” nos era alheia.

Anos antes de haver no Brasil qualquer programa acadêmico de “formação de antropólogos”, o Movimento de Educação de Base, no qual ingressei no final de 1963 como integrante do setor de “Animação Cultural” (algo trazido de experiências do Senegal, na África), tinha entre os profissionais contratados um antropólogo. Algo absolutamente pioneiro naqueles anos. E em 1961 o MEB fez traduzir e distribuir entre os seus educadores, espalhados pelas “regiões menos desenvolvidas do País”, um texto mimeografado: “o conceito de cultura”, de Leslie White.

Assim, eu li os meus primeiros textos de antropólogos não para aprender antropologia, pois isto começou 10 anos mais tarde, em Brasília. Lia e dialogava para aprender a pensar a educação como cultura, e a cultura como política. E mesmo sendo o MEB uma instituição originalmente católica,

líamos mais Marta Haeneker, uma notável chilena marxista, e Antônio Gramsci do que a Bíblia e os Evangelhos.

Em janeiro de 1963, Paulo Freire (de quem celebramos neste ano de 2021 os “100 anos”) e a sua “equipe nordestina”, organizaram no Recife, em Pernambuco, o “Primeiro Congresso Brasileiro de Movimentos de Cultura Popular”.

No interior da Cultura Popular (escrita por nós com iniciais maiúsculas) congregavam-se militantes cristãos, marxistas e humanistas de outras vertentes, vindos da academia e de fora dela. E mulheres e homens provenientes de diversas áreas das ciências. Havia então muitos sociólogos e pedagogos, mas raros psicólogos e antropólogos. Havia estudantes e profissionais da medicina, do direito, da educação, da música, do teatro (lembrar o “Teatro do Oprimido” de Augusto Boal) e de outras áreas afins.

Ao redor da cultura e da “Cultura Popular” nós, jovens universitários em maioria, nos lançamos então em uma rota de dupla mão. Na direção da “ida” era nosso empenho “ir ao povo” e buscar compreender fundamentos, processos e brotes de resistência e insurgência presentes não tanto em suas “criações folclóricas”, mas, entre elas e a partir delas, em uma “cultura profunda” do povo brasileiro.

Na direção da “volta”, nosso sonhado, mais do que realizado projeto, era fazer dialogarem “culturas do povo” com a nossa emancipadora “Cultura Popular”, alicerçada em pensamento de Antônio Gramsci e de Mao-Tse-Tung, de quem eu, jovem cristão, traduzi escritos do Espanhol para o Português, para serem levados a camponeses do Centro-Norte do Brasil)².

Uma grande “Cruzada Nacional de Alfabetização” estava pronta para começar no Brasil em 1964, sob coordenação de Paulo Freire, com base em suas propostas pedagógicas e na experiência ainda nascente dos Movimentos de Cultura Popular, e ainda na experiência de Cuba”, quando os militares se anteciparam e deram o seu “golpe” justamente no dia 1º de abril, o “dia universal da mentira”.

O restante da história é conhecido. Tal como depois na Argentina, no Uruguai e no Chile, a cultura voltou a ser “o folclore que mostra ao mundo a criatividade de nossa gente do povo”; os MCPs e os CPCs foram destruídos (inclusive o MEB); e o destino de várias mulheres e homens militantes foram os que imagino que todas as pessoas deste livro conhecem. A antropologia iria surgir e florescer no Brasil justamente entre fins dos anos 60 e os anos 70.

Escrevo este breve depoimento sobre algo pesado, vivido entre nós nos “anos sessenta” e depois, para que histórias e projetos de uma antropologia que pretenda ser mais do que “boas teorias sobre

² Muito se escreveu sobre os Movimentos de Cultura Popular e a Educação Popular no Brasil. A melhor compilação de escritos dos anos sessenta está em um Livro organizado por Esmar Fávero: *Cultura Popular e Educação Popular – memória dos anos sessenta*.

outros-que-não-nós”, parta do reconhecimento do que se viveu através da “idéia de cultura”, e foi depois em boa medida esquecido pela própria antropologia.

Imagino que outras pessoas das antropologias praticadas na América Latina haverão de trazer, de seus povos e de suas vidas outros depoimentos equivalentes e talvez mais convincentes do que o meu. Recordo que na América Latina dos sessenta aos oitenta surgiram teorias, propostas de ação e práticas insurgentes, associadas aos movimentos populares, que por uma primeira vez nos tornaram, exportadores de idéias e de ações. Falei da Cultura Popular, da Educação Popular, do Teatro do Oprimido, dos MCPs e dos CPCs. Devo estender a relação de criações emancipadoras latino-americanas até a sociologia da libertação proposta por Orlando Fals-Borda, a investigação-ação-participativa, a teologia da libertação, a releitura marxista-latino-americana, a música de protesto, outras “experiências” mais.

Em termos mais extremos e provavelmente não aplicáveis sempre, sabemos que a sociologia tende a ser mais uma “ciência do nós”, enquanto a antropologia tende a ser uma “ciência do outro”. E cada uma a seu modo e entre os seus dilemas, ao longo das décadas tem-se visto às voltas com um mesmo dilema com uma dupla face: Afinal, “quem somos nós?” E, afinal, “quem são os outros?” Ou, melhor ainda: “quem é o outro aqui, diante de mim?” E desde muitas décadas atrás, enquanto Émile Durkheim pesquisava entre “os outros como eu” as causas sociais do suicídio, Bronislaw Malinowski, em um extremo distante do seu mundo, perguntava aos seus “nativos” e “ilhéus”, porque eles nunca se matavam, e talvez sequer possuíssem em sua “língua nativa” uma palavra para “suicídio”.

Ora, mesmo quando desejando estar situada fora e muito além de qualquer projeto “colonialista”, a antropologia foi por muito tempo uma ciência do “outro distante”. E não apenas “distante”, porque situado nas ilhas Trobriand, em Bali ou no Planalto Central Brasileiro, mas “distante” por ser a contraparte distinta e desconhecida de quem “nós somos”. E neste caso, quanto mais o outro pode ser o “selvagem”, o “nativo”, o “primitivo” e, por extensão, o “exótico”, tanto melhor. Nada mais decepcionante do que um indígena da Amazônia vestido de calça jeans, com aparelho celular nas mãos, e óculos escuros no rosto.

Entretanto muito avançamos. Afinal, aprendemos com o tempo, conosco, entre-nós-mesmos e, mais do que tudo, com-eles... os outros-que-não-nós. E de uma maneira muito semelhante à “ida-e-volta” dos tempos militantes da Cultura Popular, realizamos na antropologia uma equivalente “ida-a”, para voltar não mais com algo “sobre-o-outro”, para ser retraduzido e partilhado entre os “outros-como-nós, mas com um: “com-o-outro”. Primeiro um outro presente em nossos trabalhos como “objeto de”, e que passou a “sujeito em” e, depois, a co-autor. E em um limite desejável e já presente, a autor-de-si-mesmo. Por que não?

“Eles” deixam de ser para nós e os que nos leem, os “selvagens”, os “nativos”, os “primitivos” e os “exóticos”, e nos ensinam a pensá-los como atores-autores de seus mundos e de suas culturas. E os descobrimos em um primeiro momento como sábios e doutores em, e de suas próprias culturas. E, depois, como mestres de outros saberes, que quando aprendidos por nós-mesmos, poderiam ser um dos mais realistas e assertivos caminhos de criação de novos modos de vida entre nós, e de novas formas de interações entre nós e os seres e sujeitos do mundo natural.

Na viagem de volta começamos a aprender que a antropologia não é apenas o que nos faz eminentes “pesquisadores de campo”, participantes de congressos internacionais e doutores laureados na academia. E para além de mais do apenas “dialógica” ou “transversa”, que ela venha a se tornar uma ciência de partilha e de compromissos mútuos.

Este livro coletivo e francamente latino-americano é uma viagem de ousadia, de consciência crítica e de esperança. Confesso que até hoje não vi reunidos em uma única coletânea, uma tão criteriosa e desafiadora soma de estudos-propostas-de-ação tão séria e tão radicalmente realista. Dos fundos não apenas da selva, mas de todos os redutos onde seres humanos se reúnem e co-existem, vozes vindas da antropologia eis aqui uma antropologia transgressivamente rebelde, e comprometida não apenas com os saberes transformáveis em teorias do “outro”, mas sobretudo e essencialmente com os seus dramas e as suas falas e lutas.

Não podemos deixar de aprender que a quase totalidade dos “outros” cujas culturas estudamos, são “outras pessoas” que em diferentes cenários, entre a grande cidade e o coração da floresta, tornaram-se visíveis para os nossos estudos justamente pela sua condição “nativa”, “excluída”, “oprimida”, “marginalizada”, “ameaçada de extinção”, etc.

E há anos eles tem esperado de nós não o que a nossa ciência tem a dizer sobre eles, mas o que ela tem a partilhar com eles. Ou, melhor ainda, através deles.

Como imagino que em boa medida são jovens as pessoas que escreveram o que aqui se lerá, eu quero também felicitá-las. E por uma dupla razão. Em primeiro lugar por estarem vivendo agora o que durante décadas foi esquecido, ou mesmo negado pela antropologia “central”.

Em segundo lugar, mas não menos essencial, por estarem sendo elas próprias, as pessoas que se negam a serem apenas testemunhas do que está acontecendo. E que se lançam a serem criadoras, autoras-atoras de uma antropologia que, redescobrimo no outro a sua própria imagem, haverá de descobrir com ele, entre a sua vida, os seus saberes e as suas lutas, a sua verdadeira vocação. E, através dela, a sua efetiva e real esperança.

Que eu termine este breve escrito com a lembrança de um antropólogo brasileiro. E um também educador, político e criador de universidades. Falo de Darcy Ribeiro, que pouco antes de nos deixar, escreveu isto.

Sou um homem de Causas. Vivi sempre pregando, lutando, como um cruzado, por causas que me comovem. São muitas, demasiadas: a salvação dos índios, a escolarização das crianças, a reforma agrária, o socialismo em liberdade, a universidade necessária... Na verdade, somei mais fracassos que vitórias nas minhas lutas. Mas isso não importa. Seria horrível ter estado ao lado dos que se venderam nessas batalhas.

Carlos Rodrigues Brandão

30 de março de 2021

Referências

BARTHES, Roland

Aula

2013, Editora Curtrix, São Paulo

FÁVERO, Osmar

Cultura Popular e Educação Popular – memória dos anos sessenta

1983, GRAAL Editora, Rio de Janeiro

Presentación

Yanett Segovia

*Toda investigación, toda elaboración sobre algo,
todo discurso, es, al fin y al cabo, falso. Lo verdadero
es la inmersión vital en la realidad.*

Alejandro Moreno Olmedo

Este libro es producto de una búsqueda reflexiva para interpelar el presente, pero sobre todo una apuesta innegociable de corte epistemológico y de compromiso social para intentar comprender los tiempos que corren, signados por grandes derrumbes, inseguridades y por el reto que resulta de una cierta desfundamentación epistémica que comienza a filtrarse en todos los espacios, desde los cotidianos hasta los más filosóficos y políticos³. Nos interesa reflexionar sobre todo las constelaciones del pensamiento y de los haceres, e los sujetos, es decir, en los sentimientos y pensamientos de la gente que crea y recrea cada día sus propios y únicos procesos históricos y epistémicos. Se trata de hundir el bisturí de la comprensión en ese enraizado en lo humano donde la multiplicidad, la diferencia, la disolución de la unidad y las jerarquías son asumidos en su plena potencialidad. Se trata de detectar los síntomas, expresiones y sensibilidades, los modos plurales y diversos en que es concebida la vida, sus claves de lectura como encuadre para hurgar en un sujeto, individual y colectivo, siempre activo y creador.

Las diversas epistemes rigen lógicas políticas y estrategias de lucha que no siempre se comprenden a cabalidad desde una mirada acostumbrada a lo institucional o que supone el control del Estado como el único o principal medio de realizar cambios. Comprender esta racionalidad, o mejor dicho estas múltiples racionalidades, es un desafío hermenéutico de grandes dificultades teóricas y políticas; acontecimientos inesperados y masivos, como las revueltas ocurridas en Ecuador, Chile y Bolivia en los años recientes y que parecen caracterizar nuestra época, deben transformarse en

³Me dispongo a escribir esta introducción en el marco de un país muy herido y conflictuado que genera, en muchas ocasiones una cotidianidad muy dura y exigente, pero que impele a mirar la vida, la academia, el hacer diario, las epistemes del pueblo, la investigación, el compromiso con las personas con quienes trabajamos, de una manera distinta a como veníamos viéndola los y las venezolanas de hace unas décadas. Son nuevas preocupaciones, nuevas miradas y nuevos compromisos los que se yerguen a la “hora de las chiquitas”, como decimos coloquialmente.

fuentes de renovadas y creativas reflexiones teóricas. Todo acontecimiento social de importancia tiene impactos en el desarrollo de las teorías sociales, en sus metodologías, en sus enfoques y énfasis, llegando a veces a modificar paradigmas consolidados por décadas, sobre todo si son producidos por actividad directa de los pueblos, es decir, no mediados por representaciones o instituciones inscritas en particulares relaciones de saber-poder. Es nuestra obligación, por honestidad intelectual y también por exigencias de nuestro compromiso con esos pueblos, prestarles toda la atención que se merecen y situarnos con humildad interpretativa frente a su aparición, muchas veces ininteligible con las herramientas teóricas que venimos manejando.

En el marco de una resistencia que desafía a la desolación y la desmovilización, se insiste en publicar este libro *Etnografías irreverentes y comprometidas*, un trabajo colectivo que viene cristalizando desde hace un tiempo. Así tenemos a Carmen Rosillo, con quien hicimos la propuesta del Simposio⁴ del mismo nombre en el *V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, realizado en Bogotá, en 2017; a Duván Murillo, quien también participó como ponente en dicho simposio, aportando con gracia artística la narrativa visual de un bello ensayo fotográfico presentado a lo largo del libro, y a Jorge Sánchez-Maldonado, quien ha colocado la guinda con su presencia y entusiasmo.

No están todos los ponentes que participaron en el evento, pero se sumaron otras y otros que fueron invitadas a participar, debido a la coincidencia y potencia de sus propuestas y miradas. Es un libro andariego, que intentó ser publicado en algunos espacios⁵ pero que por malos azares, muchos de ellos provocados por esas particularidades que nos contextualizan, lo impidieron. Sin embargo, un libro andariego que llegó a buen puerto. Se publicará como fruto de las coincidencias con compañeras y compañeros en la irreverencia epistémica y en el compromiso social como elemento fundamental, y que hoy día se fortalece con la *Red Hispanoamericana de Etnografías Colaborativas y Comprometidas*⁶. Esta coincidencia descansa en la misma búsqueda, en practicar una des-ontologización de las políticas controladoras poniendo en cuestión todo disciplinamiento dentro de esquemas estrechos y coercitivos de toda índole.

⁴Esta propuesta la hicieron Carmen Rosillo y Yanett Segovia que ya venían, junto con Yanitza Albarrán, trabajando en el Grupo de investigación Expresiones y Representaciones de la Violencia en América Latina y El Caribe, hoy día convertido en el Grupo de Investigación Vidas, Violencias y Con-vivencias en América Latina y El Caribe (VALEC) con una inquietud por lo epistémico, por lo etnográfico y por el compromiso político.

⁵Uno de los intentos fue el de la Universidade Federal da Bahia, impulsado por Suely Aldir Messeder (también articulista en este libro), quien desde el principio apostó a este proyecto, pero infelizmente no pudo concretarse allí por variados contratiempos.

⁶La Red Iberoamericana De Etnografías Colaborativas Y Comprometidas se encuentra en proceso de creación cuyo equipo fundador/coordinador está conformado por Leticia Katzer (CONICET/Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), Yanett Segovia (Universidad de Los Andes, Venezuela), Gunther Dietz (Universidad Veracruzana, México) y Aurora Álvarez Veinguer (Universidad de Granada, España). La meta de esta Red es poner en común criterios de teorización y práctica etnográfica, tanto en el sentido de las formas de producción de saber como en los modos de relación etnográfica y de transformación social. Tuvo su primera presentación en el VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, en su versión virtual de 2020.

Este libro apunta a las maneras de interactuar y dialogar con la gente que está involucrada con nuestras investigaciones, de acudir a las memorias de nuestros pueblos, de comprometerse ética y políticamente desde el hacer investigativo y/o del activismo político que cada una y uno de los autores y autoras impulsa. Comprendemos que existen diversos modos de asumir la modernidad y de criticar su proyecto civilizador basado en diversas violencias por parte de un centro europeo, violencias que se han imbricado y justificado con las pretensiones de universalidad de los valores occidentales y los presupuestos del discurso de la veracidad —nos referimos a aquella retórica moderna de la verdad a la cual supone objetiva y única encubriendo con ello sus relaciones con el poder— que hegemoniza el pensar en nuestra época. Podemos identificar dos grandes bloques críticos a estos valores, concepciones y civilización occidental. El primero, desde la propia tradición filosófica e histórica del mundo occidental, y un segundo, desde otras orillas, que posee otros orígenes, discursos, mundos de vida y preocupaciones, aun cuando esté conectado íntimamente con ese occidente, produciéndose lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama un “abigarramiento”.

El primero es el pensamiento posmoderno que surge de la constatación, desde diversos ángulos, de la crisis de la civilización moderna y todos sus fundamentos, de su aguda incapacidad de cumplir con sus proclamadas promesas de libertad y emancipación humanas. Esta crisis implica, nada menos, que la de la propia lógica fundacional del paradigma que nos permitía pensar, el agotamiento de una lógica de pensamiento, de una racionalidad fundante que nos permita entender el mundo y explicarlo. El pensamiento posmoderno deconstruye con audacia y radicalidad las certezas arrogantes venidas desde el propio corazón y vísceras del mundo occidental y pone en el centro de sus reflexiones el relativismo en el conocer, la negación de la objetividad y la superación de las seguridades platónicas que con tanta soberbia marcaron a la filosofía de occidente por tantos siglos. El pensamiento posmoderno reinstaura, aunque de una forma renovada, el relativismo y lo articula con otros discursos potentes contra la dominación (como diría Tomás Ibáñez).

Experimentando un cuestionamiento desde su propio contexto histórico occidental, el pensamiento posmoderno traduce la pérdida de inocencia respecto de un pasado excesivamente optimista y prepotente y con ello abre la posibilidad de diálogo y entendimiento hermenéutico con otros paradigmas, con otras epistemes, con otras culturas. La posmodernidad debe ser entendida como el clima cultural que resulta de un existir simultáneo adentro y afuera de paradigmas contrapuestos, es un pensar situado en los indecibles bordes de nuestro propio tiempo moderno que pone en cuestión a la cultura occidental de la cual se es parte; de ahí la siempre renovada angustia de la razón moderna frente a lo que imagina como fantasmas de la realidad: tanto sus propios pretéritos mitológicos o religiosos hundidos por la secularización y la objetivación racional, fantasmas que para ser conjurados requieren de la más implacable deconstrucción, como aquellos mundos otros

que afirman su alteridad en las amplias periferias del mundo moderno y para los cuales el pensamiento posmoderno necesita colmar de preguntas, exigencias y quiebres de orden epistémico y pragmático a sus reflexiones para acabar planteando, en lo que concierne a la antropología, una reconfiguración radical a los modos de hacer, vivir y exponer etnografía. La posmodernidad, en fin, es la posibilidad de desmontar los sutiles y perversos efectos del poder-saber que emergieron en el corazón de la modernidad, esa máquina o dispositivo de bio-poder que nos regula, hablando en términos de Foucault.

Sin embargo —y en esto Enrique Dussel es uno de los filósofos más lúcidos— el pensamiento posmoderno, incluso en sus versiones más radicales, no termina de advertir a cabalidad que la nota constitutiva de la modernidad es la centralidad histórica que tuvo Europa en su constitución y por tanto la desvalorización implícita que hace de los aportes de las periferias a la propia modernidad. Afirma Dussel que “... no considerar esta «centralidad» como nota esencial de la modernidad es una actitud eurocéntrica, porque atribuirá a las virtualidades medievales de los burgos libres (*frei-burg*) de Europa todos los logros modernos posteriores, que son fruto de una dialéctica entre centro-periferia; es decir, la «periferia» es creadora igualmente de la modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final.” (E. Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Vattimo*. Colección Lupus Inquisitor, pp 38).

Continúa Dussel en el mismo párrafo: “...es necesario ir positivamente más allá de su crítica, desplegarla, profundizarla, darle un sentido *mundial*. En ese caso, los «bárbaros» excluidos aunque afectados, pueden beneficiarse de un «debilitamiento» de la razón dominadora, nihilista, pero esta decadencia, crepúsculo de la razón, como *razón débil* no basta. Es necesario todavía la afirmación de una «razón liberadora», de una Ética de la Liberación como reconocimiento de la dignidad de esa alteridad negada para, por una praxis constructora-liberadora, abrirse camino positivamente (asumiendo lo recuperable de la modernidad) hacia una *transmodernidad*.”

Lo interesante de Dussel es que, sin ser explícito en ello y más allá de su concepto de *transmodernidad*, ilumina la necesidad de situar nuestras reflexiones ya no en los bordes del pensamiento moderno respecto del cual él no descarta la posibilidad de recuperar aportes, sino, acaso más radicalmente, en el corazón mismo de las alteridades, reconociendo de entrada que estas alteridades, aun cuando tienen sus orígenes y mucho de sus praxis fuera del mundo moderno, han sido conformados en gran medida, violencia colonial incluida, por éste. Estas reflexiones constituirían el segundo bloque a que nos hemos referido más arriba, reflexiones entonces nacidas y afirmadas en la propia periferia, con lo cual ésta, en un fundamental sentido ético y epistemológico, deja de serlo. En otras palabras, se trata de elaborar teoría social desde la praxis política, cultural y cotidiana de los grupos subalternos que son cosustanciales a esta periferia.

Varias antropologías se desarrollan con esta mirada irreverente y de compromiso, cada una apuntando con distintos énfasis a aspectos puntuales, pero todas creando discursos y narrativas que miran desde sí mismos y arrancan de sus propias epistemes, subjetividades y deseos, oponiéndose al disciplinamiento de las subjetividades, de los cuerpos y de los saberes, estos últimos por la academia y otras instancias normalizadoras. Así encontramos, entre otras, las Antropologías del mundo, Antropologías de la subalternidad, Antropologías disidentes, Movimiento Queer, Feminismos poscolonialistas y Antropologías del Sur. Algunas están marcadas por el activismo político, pero todas reivindicando de manera poderosa lo que se es desde el lugar al cual se pertenece y rompiendo con otras antropologías cuyos estilos están asociados a relaciones desiguales de poder.

El Proyecto Modernidad/Colonialidad es uno de los más importantes colectivos de pensamiento crítico activos en América Latina. Como sabemos, se trata de una red multidisciplinar y multigeneracional de intelectuales. Ha tenido mucha fuerza en cuanto a la generación de conocimiento y a su despliegue de trabajos, reflexiones y compromisos políticos. Este Proyecto se inicia en 1998, convocado por el venezolano Edgardo Lander (con apoyo de la CLACSO). Allí participaron los argentinos Walter Mignolo, Enrique Dussel, el peruano Aníbal Quijano y el colombiano Arturo Escobar, entre otros.

Estos colectivos realizan una clara advertencia frente la geopolítica del conocimiento, sobre todo a las interpretaciones eurocéntricas que han proliferado en los estudios sociales, y consideran a la colonialidad como uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder moderno-capitalista que se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo y en un patrón de poder que opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala societal.

Además enfatizan que las geopolíticas económicas y las del conocimiento están íntimamente relacionadas y por tanto es fundamental prestar atención al *locus* de enunciación de las disciplinas puesto que está siempre geopolíticamente marcado; esto sin duda puede perturbar a quienes se han beneficiado de cierta academia alienada de su inevitable condición de situada, muchas veces a la sombra de poderes fácticos concretos. El eurocentrismo puede ser transcendido sólo si abordamos el sistema mundo moderno/colonial desde su exterioridad, esto es, desde la diferencia colonial, cuestión frente a la cual el pensamiento posmoderno puede sugerir rupturas, vías y horizontes pero no hacerse cargo de su realización plena, tarea que únicamente es posible para quienes están inmersos, afianzados, comprometidos, con los grupos y realidades sociales que han sufrido —y sufren hoy— en la periferia de occidente.

Es útil en este punto acotar lo obvio, como afirma Lander “El asunto de 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”. El grupo Modernidad/Colonialidad, como afirma Arturo Escobar, “busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, «un paradigma otro» , la posibilidad misma de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo». Lo que este grupo sugiere es que un «pensamiento otro», un «conocimiento otro» — y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre— son ciertamente posibles”.

Encontramos grupos e intelectuales pensando y construyendo discursos insurgentes alternativos. Michel-Rolph Trouillot y Silvia Rivera Cusicanqui resaltan entre ellos por su discurso original, carnalizado desde sus propias historias vividas, como personas, como intelectuales y con las potentes particularidades de sus respectivos países. Una de las críticas más significativas en cuanto a la irreverencia epistémica podemos encontrarla en Michel-Rolph Trouillot, haitiano. La radicalidad de su mirada seguramente proviene de la cicatriz que dejó en los haitianos su historia negada. Trouillot hace notar que la revolución Haitiana ingresó a la historia con la característica peculiar de haber sido inconcebible incluso en el momento mismo en el que ocurría. La mayoría de quienes fueron contemporáneos a los acontecimientos fueron incapaces de comprender la revolución en sus propios términos, incluyendo paradójicamente a los propios franceses, que estaban en el pleno apogeo de su propia revolución signada por los valores ilustrados expresados en la clásica tríada de libertad, igualdad y fraternidad. Sus explicaciones se enmarcaban en una cosmovisión que le daba sentido a sus propias experiencias cotidianas, a su propia cultura europea, a sus propios valores y moral. El pensamiento cristiano y renacentista, reelaborado por los filósofos iluministas y los precursores del pensamiento científico, afirmaba la existencia de una “escala humana” donde los pueblos de la periferia ocupaban una posición de inferioridad que incluso los acercaba a lo sub-humano y lo bestial; por tanto la revuelta haitiana no podía ser política. Trouillot cuestiona de este modo las bases epistemológicas de la tradición historiográfica de Haití mostrando que ella ha no ha terminado de romper con los tres temas más problemáticos de la modernidad: la esclavitud, la colonización y la raza.

Esta actitud de negación extrema del carácter humano de ciertos actos emancipatorios o insurgentes de los pueblos, expresión de un racismo soterrado característico de la modernidad/colonialidad, aún podemos escucharla hoy, en pleno siglo XXI, en boca de ciertos poderosos; recuerdo que hace poco más un año la esposa del presidente chileno Piñera se permitió llamar de “invasión alienígena” a la

rebelión del pueblo chileno contra cuarenta y seis años del neoliberalismo feroz que dejó instalado la dictadura militar.

Por otro lado, tenemos a Silvia Rivera Cusicanqui (La Paz, Bolivia, 1949), historiadora, con una conciencia singular donde se mezclan un cierto anarquismo aymara, un innegociable feminismo indígena y una memoria histórica katarista. Silvia Rivera parte de una desconfianza comprensible sobre ciertas construcciones discursivas de lo originario y del indianismo, por lo demás tan de moda hoy en día entre los gobernantes de su país originario, Bolivia. Ya que parece que, estos discursos plantean una identidad indígena que niega el potencial epistemológico propio y autónomo. Por el contrario, ella hace de su condición de mestiza —ch'ixi en la lengua aymara, que no tiene traducción exacta al español— un elemento central de sus reflexiones. Lo ch'ixi es una combinación de opuestos sin subsumir uno en el otro, una yuxtaposición de diferencias a las cuales piensa coexistiendo dentro de una misma unidad sin pretender una fusión ni tampoco una síntesis superadora al estilo de la dialéctica hegeliana o marxista.

La riqueza y originalidad del pensamiento de Rivera Cusicanqui es impresionante y difícilmente se puede resumir en una introducción como ésta. Militante política de casi toda una vida, crítica artística, teórica de la investigación basada en la oralidad de los sujetos, está siempre desnudando las tácticas, los discursos, las compensaciones y deslindes sutiles que hace el poder para reproducir su dominación. Afirmaciones como “la micropolítica es un deber moral para evitar que cualquier devenir de la macropolítica nos joda la vida” que hace en una entrevista de entre tantas, buscan prevenirnos de estas trampas. Imposible no sentir el impacto de un comentario, de alcance autobiográfico, como éste: “Mis pensamientos, mis intuiciones, se los debo a ese primer gesto descolonizador de mi propia india interior, que es descolonizador también de mi propia memoria temprana, de la incomodidad y el dolor que me provocaban la formación en una familia que quería que yo sea una señora”³ El dolor personal, íntimo, es motivación para el pensar descolonizador implacable que la caracteriza.

Una cita breve de su libro *Sociología de la imagen* (pág. 244), nos servirá, finalmente, para aquilatar su esfuerzo por pensar la colonialidad desde lo propio, realizando para ello una aguda crítica epistémica a ciertas antropologías “...sentíamos una profunda desconfianza (al menos yo la sentí) en la visión de una idílica continuidad de lo arcaico que la antropología proyectaba desde las comunidades aymara/qhichwas; pero a mí me impresionaba sobre todo la *revolucionaria alteridad epistémica* implicada en sus prácticas. En mi fuero interno, no deseaba tanto develar esta sintaxis subversiva sino más bien comprenderla, y descubrir los mecanismos que explican/producen su

³Ambas citas son de una entrevista aparecida en el periódico argentino *Página 12*, realizada por Verónica Gago el año 2010. www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html

colonización, los elementos que inducen al aquietamiento y a la parálisis de su iniciativa histórica; también las fisuras o grietas que debilitan su imperio. Incluso, en lo más hondo llegué a imaginar senderos que nos podían devolver la mirada y ayudarnos a escapar de lo impuesto, de lo impostado, para retomar un camino propio (cursivas nuestras).”

Tal vez la más representativa exponente de este grupo es la feminista, chicana de origen mexicano-nahualt, Gloria Anzaldúa, autora de un libro seminal, *Borderlands / La Frontera: the new mestiza* que provocó todo un florecimiento de estudios de y sobre mujeres chicanas, latinas y migrantes que, sin embargo, sólo muy tardíamente está siendo reconocido por la academia. El libro, escrito en inglés pero con expresiones intercaladas en español y nahualt, es expresión de la tensión aguda que significa aprender a vivir entre varias culturas, manejando varios idiomas y sus combinaciones —el inglés, el español hablado en México, el nahualt y el propio chicano— y en el rechazo múltiple por ser mujer, lesbiana, mestiza y chicana. De esta condición compleja, exacerbación de lo marginal y periférico para el pensamiento eurocéntrico, surge una conciencia mestiza que si bien muestra rasgos particulares muy distintos a la de Rivera Cusicanqui, comparte con ella su capacidad de remover sedimentos epistemológicos de nuestro pensamiento en un proceso que emancipa y abre la posibilidad de comprender y habitar las posiciones de frontera. La difícil vida cotidiana en el territorio fronterizo entre México y EE.UU., escenario donde ocurre la historia de las chicanas norteamericanas de origen mexicano que se presenta en el libro, se transforma así en una metáfora intelectual de poderosas sugerencias.

En todo caso, como lo dice la propia autora, el libro es “por encima de todo una lucha feminista”; sin embargo para cualquier lector se le hace evidente la amplitud de temas y nociones que surgen de él: la deshumanización de los trabajadores que cruzan la frontera, en especial de las maquiladoras; la penetrante crítica de textos androcéntricos y de versiones históricas anglocéntricas; la recuperación de historias de resistencia borradas por las versiones oficiales; la revalorización de mitologías que contribuyen a encontrar un hogar mítico para las mujeres chicanas, Aztlan; la versión audaz que hace de la teoría Queer; el rechazo al esencialismo cuando reclama su derecho a construir una cultura mestiza que recoja todos los componentes de su identidad, acorde con su proyecto de construir un sujeto mestizo: la *new mestiza*; la reivindicación lingüística de los varios lenguajes chicanos que existen, además de las variantes del español fronterizo; en fin, la lista es interminable.

Sin duda, y más allá de Gloria Anzaldúa, en las últimas décadas ha surgido toda una línea de cuestionamiento a los mecanismos de dominación de la sociedad moderno-capitalista que coloca su centro y toma su fuerza en las luchas ineludibles contra el patriarcado y toda forma de

discriminación racial, étnica o cultural que siempre, de una u otra forma, están entrelazadas con la lógica moderno/colonial con que el capital impone su control sobre la vida humana.

Desde estos derroteros asumimos este libro, intentando hacer un aporte a esta des-ontologización. Es un libro que convocó varias voces, con diferentes miradas y recorridos. Publican disímiles autores porque apostamos a mostrar una multiplicidad de enfoques. Los hay con una trayectoria consolidada y una amplia experiencia vivencial con comunidades y realidades sociales. Otros, más jóvenes, que desde estos primeros aportes desean expresar y concretar sus compromisos desarrollando esfuerzos propios que son un aporte renovador al tipo de reflexión que nos interesa, el de la irreverencia epistemológica.

El contenido de este libro está dividido en tres partes. La primera de ellas *Irreverencias epistémicas*, centrada en un exposición de cinco miradas hacia lo epistémico, como modo de ser y pensar enraizado en procesos históricos determinados.

Alejandro Grimson abre esta primera parte planteando un proyecto político amplio y general que caracteriza como “democracia radical”, en el cual postula una relación profunda entre etnografía, heterogeneidad y democracia. Afirma que la antropología sería una antropología política que produciría conocimientos para ser utilizados por los propios actores sociales, erosionando con ello las bases mismas de la desigualdad desestructurante. Esta audaz propuesta resulta altamente útil si vemos en ella la posibilidad de representar a ciertos sectores subalternos u oprimidos que poseen narrativas y proyectos históricos propios que coluden con una modernidad en verdadera crisis. Después **Yanett Segovia** intenta dar un marco a lo planteado en este libro, en donde la investigación se convierta en preguntas y cuestionamientos radicales. Segovia apuesta a la *participación observante* que permita construir conocimiento junto a los sujetos y sujetas sociales con quienes compartimos y nos comprometemos en los procesos de investigación y de activismo político. Asume la responsabilidad de admitir y asumir el compromiso que opera en toda comprensión. Afirma que desde la modernidad no hay caminos, los hay desde el pueblo, desde sus cosmologías, su pasado, su fuerza emancipadora. Continúa **Leticia Katzer** con una profunda reflexión en su hacer investigativo, donde mira la práctica etnográfica en tanto “dominio de saber” a partir del análisis teórico y de su experiencia de campo con adscriptos étnicos Huarpes de la Provincia de Mendoza, donde se identifica u opone al etnógrafo/a con sus interlocutores en búsquedas compartidas, preocupaciones, sensibilidades, modos de vida, matrices ideológicas; y por otro lado pondera un andar diseñado por las trayectorias y contingencias de quienes transitan y comparten el recorrido. El capítulo de **Javier Romero** desarrolla, como mucho temple y profundidad, el antecedente histórico que ha servido para la construcción de la idea de etnografía y la producción de un “otro” diferente. Problematiza la idea de etnografía, para trascender sus contenidos coloniales.

Desde la insurgencia festiva en los Andes, sugiere la posibilidad de transitar de un modo de relacionamiento objetualizado entre investigador-informante; hacia otro, no-cosificador, entre semejantes, como posibilidad de salida liberadora. Y para finalizar esta primera parte, se encuentra el capítulo de **Caterina Rea** el cual plantea algo clave: la descolonización debe ser radical. Pregunta si la llegada de la teoría queer al Sur Global y en particular a América Latina constituye, necesariamente, una violencia epistémica o una manera de reproducir las relaciones de poder político-epistemológicas entre Norte y Sur. Piensa que a la luz de la *Crítica Queer of Color* se puede facilitar la llegada de esta categoría para el campo feminista latinoamericano, evitando o reduciendo los efectos del colonialismo epistemológico.

En la segunda parte, titulada *Narrativas: entre lo epistemológico y lo sensible*, tenemos el capítulo original e innovador de **Duvan Murillo Escobar** y **Javier Morales Trochez – Kampa kutri** quienes presentan uno de los diálogos más potentes que he leído en este hacer con el otro. En una atrevida y acertada propuesta se establece un diálogo entre Duvan y Javier (indígena Misak) en la tierra de Guambía, el cual se da partir de las vivencias personales que fueron el factor determinante para su enunciación. Las historias de vida de Javier Morales están ligadas a ámbitos importantes para la interpretación antropológica, sin embargo, Duvan sabiendo que a veces los presupuestos antropológicos son rebasados por nuestras vivencias en campo, privilegió el diálogo entre la ontología de un Misak y la de un científico social. **Jorge Sánchez-Maldonado** nos regala un juicioso y agudo capítulo donde desde la etnografía de prácticas científicas comprometida plantea una discusión en Ecología humana y saberes ambientales, el cual propone una perspectiva crítica de la modernidad occidental que separa y jerarquiza entre conocimientos. Aboga por una pluralidad de ecologías humanas para evidenciar el potencial político y transdisciplinar del conocimiento reflejado en las prácticas académicas, al mismo tiempo que invita a buscar una construcción de investigación que, en el marco del reconocimiento horizontal y político de otros mundos posibles, puedan captar la complejidad del mundo en la formulación de problemas de investigación. En lo que plantea como una etnografía crítica del nosotros, Sánchez-Maldonado busca establecer las primeras bases de un concepto como el de campo de la ecología humana con fines estratégicos de articulación política entre conocimientos, y los agentes que los construyen. En el siguiente capítulo **Suely Aldir Messeder** nos regala un sutil y a la vez agudo texto el cual se centra en su experiencia de campo con los “emprendedores/as” o trabajadores autónomos de Salvador de Bahía. Deconstruye el significado “cacete armado” interpretándolo fundamentalmente como un modo de hacer bahiano, como una voluntad de potencia. Apuesta a una producción del conocimiento ético con valores vinculados a la idea de justicia social, racial, científica, de género y erótica. Con una gracia narrativa, acaso muy bahiana también, concluye que se tendría que acoger el paradigma de la responsabilidad compartida cuyo dispositivo de extrañamiento tiene en cuenta la idea del saber

situado. Luego en diálogo con Suely Messeder se encuentra el capítulo de **Carmen Rosillo** que con una enorme sensibilidad y compromiso aborda el tema de la economía solidaria construida por una comunidad muy próxima a ella en Mérida, Venezuela, utilizando una metodología que llama emergente y donde aparece un saber que tiene como centro al sujeto. Afirma que es un saber construido desde una perspectiva emancipatoria, liberadora y humana, y que su investigación tiene la impronta de su condición de feminista y que frente al sufrimiento humano, especialmente al de las mujeres, decide dar un paso adelante para comprometerse con sus procesos de transformación personal y colectivos. Para finalizar esta segunda parte se encuentra el capítulo de **Annel Mejías**, que comprometida con una epistemología desde el Sur, expone que la lógica de la etnografía en el Sur necesita un estudio con el propósito de construir una sustentación teórica que permita un acercamiento distinto a los sujetos de investigación (co-autores/as), con una ética reinventada, con formas creativas de investigar. Confiesa que la etnografía la ha ayudado a redescubrirse, pero no en el sentido de “un viaje individual” sino en un reconocimiento de su ser colectivo.

En la tercera parte, titulada *Compromisos situados*, encontramos a **Franklin Plessmann de Carvalho** quien con un gran compromiso situado trabaja la resistencia en los municipios de Oliveira dos Brejinhos y Brotas de Macaúbas de Brasil, que buscaba garantizar el derecho de la cría de animales en el Tierras de “uso común”. Plessman mira con cuestionamiento lo que inicialmente desarrolló en su trabajo antropológico muy cerca de la “antropología aplicada” que estaría vinculado a la administración pública con sus formas de dominación y control, dando un giro irreverente y comprometido hacia un intelectual capaz de definir autónomamente los objetos y los fines de su reflexión y acción contra todo tipo de dominación. Luego, se encuentra el capítulo de **Rubén Hernández** quien interpreta desde su propia experiencia cotidiana y de vida, el método de la consulta a la memoria colectiva como ruta metodológica-epistemológica para la comprensión de la población afrocolombiana, negra, raizal y palenquera de la Región Caribe colombiana. En un honesto compromiso de vida, tras el fortalecimiento de sus saberes ancestrales, desea contribuir al fortalecimiento étnico de sus comunidades, tras el cumplimiento de sus derechos étnicos como fuente de democracia desde abajo. Y para concluir tenemos el capítulo de **José Luís Solazzi** y **Fabiane Hack** quienes presentan los resultados metodológicos de la investigación “Laudos Antropológicos de los Quilombos de Goiás”. En este texto elaboran una interpretación histórica de la expansión de las fronteras territoriales de la civilización europea, destructoras de las espacialidades tradicionales de las sociedades indígenas y motivadoras de múltiples etnocidios. Solazzi y Hack asisten las demandas políticas y sociales para la devolución de los territorios tradicionales de cinco Comunidades Quilombolas expropiadas por el latifundio, por la apropiación causada por el *afazendamiento*, los *cercamentos* y el agronegocio monocultor de commodities agrícolas.

Tal vez pudiéramos imaginar una nueva noción de *universalidad*, no como expresión de una única civilización, la occidental por caso, sino transversal a todas las culturas en un proyecto de convivencia y permanente comunicación entre ellas a nivel global. Un aporte fundamental para ese proyecto integral de humanidad la encontraremos ciertamente en la filosofía de los pueblos africanos, en las culturas indígenas latinoamericanas y otras periféricas, siempre que no olvidemos que, al decir de Anzaldúa, también ellas nos traicionan. “Yo no traicioné a mi gente, sino ellos a mí. De modo que así, aunque el «hogar» permea cada tendón y cada cartílago de mi cuerpo, a mí también me da miedo ir a casa. Aunque defendiendo mi raza y mi cultura cuando se las ataca por parte de los *no mexicanos*, *conozco el malestar de mi cultura*. [...] No, no me convencen todos los mitos de la tribu en la que nació.” (*Bordelands*, pág 67). Demostración de cómo debe ser el pensamiento crítico que anhelamos construir: de una sinceridad hasta perturbadora.

Para “leer” las imágenes

Duvan Escobar

Quisiera primeramente agradecer la invitación para editar este libro. La libertad, así como la responsabilidad que se me ha dado, consiste en un ejercicio de reflexión constante sobre cual debe ser la mejor forma de construir una “narrativa conjunta”. Es decir, un proceso en el cual sea posible dialogar con todos los autores de este trabajo, al mismo tiempo que se direcciona una variante mayor que irá a invitar a los lectores a adentrarse en un universo de experiencias y trayectorias etnográficas entre investigadores y sus pares. He considerado esta, una oportunidad para que un ejercicio visual sea el motor narrativo que articule - al mismo tiempo que cree- una narrativa que los lectores irán a seguir en forma de polifonía.

Pensar en la relación entre fotografía y etnografía, hace necesario considerar una analogía indisociable, y por lo tanto, siempre presente. Desde que se tiene registro de expediciones exploratorias, así como de trabajos en el marco de una antropología más consolidada para comienzos del siglo XX, las imágenes han ocupado un lugar privilegiado. Basta revisar el gran trabajo hecho por Malinowski en la Melanesia para encontrar las bases de la etnografía como método y como experiencia. Contrario a lo que se podría definir como un ejercicio de pura observación participante que posteriormente es traducido a través de un ejercicio textual. Para Malinowski, su trabajo fue una vivencia, marcada por un campo prolongado que trajo no sólo el dominio de la lengua nativa, sino la consolidación de relaciones de afinidad que permitieron un acercamiento más profundo.

En casi la totalidad de las ediciones hechas sobre *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922), *La Vida Sexual de los Salvajes* (1929) y *Jardines de Coral* (1935), en los principales idiomas, estas obras aparecen apenas con la etnografía y los análisis hechos por el autor. Sin embargo, al ser indagadas las primeras ediciones, es posible encontrar la presencia constante de imágenes en medio de los textos: 75, 92 y 116 fotografías, en cada obra respectivamente. Totalizando 283 fotografías. Esto me permite levantar dos asuntos pertinentes: por un lado, el autor se valió de su material visual no sólo para ilustrar sus ideas, sino para construir la traducción y comprensión de los resultados de su trabajo de campo, por ello usó sus fotografías en medio del texto y no al final como anexo. Y por

otra parte, es posible inferir que las normas editoriales han operado en contra de la propuesta inicial de Malinowski, valorizando apenas su ejercicio de escritura.

Puede entonces decirse que, la edición de un trabajo académico tiene tanta importancia como el propio contenido del mismo, o en otras palabras, la edición de un libro contiene una responsabilidad política. Ya que de allí depende en gran parte, la idea inicial que será transmitida por la obra en su conjunto.

Para este trabajo, en coherencia con lo que hemos llamado junto con Yanett y los colegas preocupados en otras formas de hacer etnografía: “trabajos irreverentes y comprometidos”; se presenta un experimento visual que está construido de forma caleidoscópica, permitiendo una y varias formas de abordarlo, sin una orden específica y si, con un amplio campo narrativo referido a actores, oficios y símbolos inmersos en un mundo de encuentros y divergencias. De la misma forma que cuando nos damos la oportunidad de explorar nuestros ejercicios etnográficos en campo y en la escritura, se plantea aquí, un ejercicio visual con carácter creativo.

Contrario a lo que se puede considerar en un primer momento, la fotografía en la etnografía no es sólo registro, tampoco mera ilustración; consiste en una forma de etnografiar, ya que a través de las imágenes es posible evidenciar la alteridad, allí se muestra la relación que construimos entre quienes investigamos y quienes son interlocutores, permitiendo construir narrativas entre las dos partes, además de instaurar una aproximación entre el etnógrafo y su trabajo desde el campo de lo sensible. En palabras del profesor Brandão (2004), las fotografías no son una pausa en el texto, sino posiblemente la forma más icónica sobre lo que puede ser etnografiado e interpretado, pues a diferencia de la palabra, por la cual se dice algo al respecto de alguna cosa, con la fotografía se torna visible algo que de algún modo existe.

Las imágenes aquí presentadas no constituyen un único ensayo fotográfico, tampoco están directamente relacionadas con los estudios de caso presentados por los autores, sin embargo, pretenden entablar un diálogo con los textos. Con el ánimo de alimentar una perspectiva polifónica, no se proporciona una descripción técnica y geográfica sobre las imágenes, pues se quiere que ustedes construyan su propia línea de análisis interpretativa.



PRIMERA PARTE

IRREVERENCIAS EPISTÉMICAS



1

Reponer todas las heterogeneidades constitutivas

¿Es posible una democracia radical sin antropología?

Alejandro Grimson

En las llamadas “sociedades complejas” la antropología tiene la tarea casi inalcanzable de reponer todas las heterogeneidades constitutivas, con sus historias peculiares, sus puntos de vista y sus entramados relacionales. No son sólo las alteridades radicales, son las alteridades vividas e impensadas del día a día, donde la territorialidad, la etnicidad, la racialidad, el género y la clase operan de modos multidimensionales. En las relaciones en la plaza y el mercado, en las relaciones virtuales y cara a cara, en los vínculos laborales y políticos.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos con “democracia radical”? Nos referimos a una forma de gobierno electiva, participativa, donde haya lugar para comprender de raíz las heterogeneidades de cada sociedad, donde pueda haber libertad para imaginar los modos más adecuados de representación, donde reinen las libertades entre los iguales, donde los derechos sociales, civiles y políticos más básicos resulten inviolables, tanto los individuales como los colectivos.

Planteada de esa manera la democracia radical parece utópica. Sin embargo, hay gradaciones, hay distancias y cercanías respecto de cualquier ideal. Y hay también concepciones y contribuciones de la antropología que nos acercan o no en esa posible construcción. Por caso, las antropologías exotizantes, que en América Latina han producido orientalismos internos, racializaciones nacionales, son compatibles con diversos proyectos políticos, pero no con una democracia radical. Por otro lado, las concepciones de la antropología para “darle voz a los que no tienen voz”, de visibilizar lo invisibilizado, de mostrar la pureza ética idealizada de los sectores subalternos, ha sido en su momento un paso que realizó contribuciones a una visión más plural de la sociedades y criticó sentidos comunes hegemónicos. Sin embargo, acabó fabricando cartografías culturales fijas, inflexibles, sustituyendo a veces los prejuicios negativos por otros positivos. Lo cual no es poco, pero puede ser el objetivo.

Quizás esto se entienda mejor si podemos explicitar que cuando postulamos la relación entre etnografía, heterogeneidad y democracia no estamos defendiendo una perspectiva multicultural. Para nosotros el multiculturalismo ha sido una propuesta muy localizada en el tiempo y en el espacio para responder a la crisis de la relación entre sociedades nacionales y heterogeneidad. Ante el fracaso de los postulados uniformizantes de los relatos nacionalistas clásicos, el multiculturalismo postuló un modo muy específico de “gestionar” la heterogeneidad realmente existente. Entre sus presupuestos más básicos, había una noción esencializada de etnicidades o culturas. Por ejemplo no eran visibles sus heterogeneidades y desigualdades “internas” o transversales a varias etiquetas culturales. En ese sentido, prestaba escasa o nula atención a las complejidades, ensamblajes y dinámicas históricas. Por el otro lado, el multiculturalismo le otorgaba un énfasis excesivo a la relación entre cultura y territorio. Su multiculturalidad debía y debe expresarse en multiterritorialidad.

El multiculturalismo ha sido la solución prevaleciente en los Estados Unidos como dispositivo de gestión de su propia heterogeneidad. Así como se ha instalado para todos los ámbitos de la vida que si es estadounidense, es superior, el multiculturalismo se intentó establecer como solución global para lidiar con la heterogeneidad. Y ese proyecto fracasó antes en otros países del mundo y después en los Estados Unidos. Se repitió de alguna manera la historia del modelo francés asimilacionista.

El territorio es un tema relevante y a veces crucial, como todos los derechos individuales y colectivos que están en juego en la construcción política de una convivencia entre diferentes que son iguales. Iguales ante la ley. Iguales ante la diferencia. Sobre todo, para una democracia radical cuando la igualdad resulte indiscutible en términos de poderes es cuando las diferencias pueden ser libradas a toda su dinámica y su potencia transformadora. Porque en el ideal no se busca la “conservación” o “preservación cultural”. Se busca que tanto la continuidad como el cambio sean decididos libremente por seres humanos que no tienen imposiciones económicas, políticas o culturales.

Nada de eso es factible, ni siquiera en procesos de aproximación, sin el trabajo intenso de la antropología. Porque la antropología asume que trabaja en los intersticios de la multiplicidad de los puntos de vista. Trabaja en su reconstrucción, en la traducción en múltiples direcciones. Porque una comprensión más acabada de los seres humanos con quienes convivimos es una comprensión de sus puntos de vista. En ese sentido, se entenderá que las democracias profundas del futuro no sólo necesitan más antropología y más antropólogos. Eso es necesario, pero no es suficiente.

La antropología pública cobrará una importancia creciente para una democracia radical. Se trata de una antropología que no se dirige a colegas y expertos, sino que busca que las propias sociedades se apropien y utilicen el conocimiento producido por los practicantes de la disciplina. Que los actores

sociales puedan comprender mejor los otros puntos de vista. En otras palabras, aportar para vivir en sociedades más antropológicas, en el sentido de asumir que su propio punto de vista es tan contingente como los otros y que no por ello deja de ser el propio. Pero ese punto de vista ya no se encuentra reificado, ya no puede dar lugar a variantes de colonialismo porque la deshumanización radical del otro sólo es factible es base a su desconocimiento.

Así como ese desconocimiento es una política de dominación y colonización plenamente vigente en muchos países, la política del conocimiento y la comprensión es la erosión de las bases mismas de esa desigualdad estructurante. La antropología es la condición *sine qua non* de una democracia radical.

No hay democracia sin descentramiento. No hay descentramiento sin vivencia de la alteridad. La vivencia permite imaginar políticas de la convivencia. Sabemos muy bien para qué se inventó la antropología. Creo que podría ser crucial que comprendamos la potencialidad política de nuestras reinenciones teóricas y metodológicas contemporáneas.

Desafíos para las antropologías desde el sur⁷

La antropología ha sido y puede ser miles de cosas. Quisiera desplegar la idea de una antropología comprometida con el presente de sus propias sociedades. Sabemos que nadie cree hoy que un compromiso antropológico pueda reducirse a denunciar situaciones de injusticia, o a aquella antigua formulación de “darle voz a los que no tienen voz”. ¿Por qué necesitamos más que nunca del compromiso político de la antropología? Porque el mundo se deshace ante nuestros ojos y porque todo lo sólido se desvanece en el aire. ¿Y de qué tipo de compromiso se trataría? A un mundo complejo, compromisos complejos.

Desde el sur, debemos leer de modo peculiar la historia de la antropología con fines de apropiación y construcción de linajes. Es imposible exagerar la relevancia epistemológica y política de buscar comprender a las sociedades no occidentales, ampliar los puntos de vista sobre el mundo, multiplicar los mundos humanos, transformar las ideas establecidas. Pero más allá de las historias de colonialismo, cualquier descontextualización del conocimiento plantea problemas políticos y epistemológicos.

El primer desafío para una antropología desde el sur es construir y consolidar sus propios modelos de producción y legitimación de la producción antropológica, resquebrajando todas las lógicas de la escritura y publicación *mainstream*, habilitando otros modos de conocimiento, para una antropología comprometida. Comprometida con el conocimiento, con la comprensión, con la

⁷ Aquí retomo lo desarrollado en mi artículo en *Intervenciones en estudios culturales*, 2016, (3): 135-149.

familiarización de las alteridades, con la desnaturalización y exotización de nuestro sentido común. Es decir, comprometida con las sociedades en que esa antropología se produce.

Una antropología comprometida es una formulación a la vez precisa e intencionalmente ambigua. Ambigua porque no pretendemos proponer ninguna receta peculiar acerca de dicho compromiso. Se trata de un compromiso en el sentido del interés en preguntarse acerca de cómo el conocimiento antropológico puede contribuir a una crítica de las relaciones de poder social y culturalmente instituidas. Una antropología que sabe, reconoce y respeta que hay muchos otros desarrollos disciplinares, pero que también desea ser respetada en sus opciones. Opciones que por otra parte son diversas y divergentes, en largas tradiciones con los pueblos indígenas, con los afroamericanos, con los movimientos sociales, con los sectores populares. Divergentes porque no ha habido ni podrá haber una caracterización homogénea de las relaciones sociales y culturales, ya sea en el espacio del Cono Sur o en América Latina.

Uno de los elementos conceptuales en los que hemos avanzado durante este siglo ha sido justamente el reconocimiento de la heterogeneidad social, cultural y política de América Latina, y su distinción respecto de la necesidad de articulaciones políticas. El hecho de que distintos procesos de regionalización como Mercosur o UNASUR merezcan ser celebrados, no se deriva de algún sustrato cultural o esencia latinoamericana. Más bien, se deriva del reconocimiento de posiciones relativamente equivalentes ante el desigual proceso de globalización. Lo cual no niega la especificidad con que cada país abordó los vínculos estado-sociedad, sus territorios, las relaciones entre los blancos y los no-blancos, las desigualdades de género y de clase, los lenguajes del conflicto social.

Nociones como formaciones nacionales de alteridad (Segato, 1998; Briones, 2005) o configuraciones culturales (Grimson, 2011) expresan que la exigencia de contextualización se realiza o puede realizarse en escalas distintas. Todas esas escalas, sin embargo, son históricas, conflictivas, relacionales, con tramas de heterogeneidad y desigualdad, con disputas de poder.

Quisiera detenerme en un caso de esta convergencia divergente. Me refiero a las transformaciones macropolíticas vividas en este siglo en varios países de Sudamérica. Por una parte, las situaciones locales y nacionales son realmente muy distintas y cambiantes, por ejemplo en Venezuela, Uruguay, Ecuador, Chile, Bolivia o Brasil.

Los antropólogos, como todos los ciudadanos, han tenido visiones más esperanzadas y más críticas, más vinculadas a apoyar medidas que generaron más igualdad, más reconocimiento, más democracia, y otras que han colocado el énfasis en el apoyo de movimientos sociales que tensionaron o se opusieron a procesos neodesarrollistas o neoextractivistas, o a la seducción de las formas neoliberales del multiculturalismo.

Dichos debates políticos son especialmente interesantes y necesarios. Obviamente el papel de la disciplina no tiene nada que ver con saldarlos o resolverlos. En cambio sí tiene que ver con contribuir a comprender no sólo cada uno de los puntos de vista. También necesitamos comprender las lógicas de constitución de los puntos de vista. Las perspectivas no derivan de alguna naturaleza cultural, sino que son nodos de tramas sociales y de subjetividades en transformación.

Allí hay un anudamiento crucial: entre etnografía y democratización. Más reconocimiento, más pluralidad, mayor perspectiva para entender las relacionalidades entre las demandas, sus historias, los sentidos prácticos de reclamos simbólicos, la construcción histórica de intereses, requiere de una multiplicación de las etnografías en nuestros países.

Es difícil imaginar un mundo con mayor incompreensión que el actual, sociedades con mayor distanciamiento entre grupos que se perciben mutuamente como otros peligrosos. Sin embargo, hay procesos políticos y procesos de conocimiento que actúan en la dirección opuesta. Sin tradiciones etnográficas, sin renovaciones y reinenciones etnográficas el mundo real sería incluso más segregante y violento que el actual.

Por eso, si la antropología no existiera habría que inventarla. Y esto que parece trivial, no lo es en América Latina para muchos de nuestros países donde esa tradición es frágil y donde nuestras disciplinas están aún en ciernes.

Por ello, hay objetivos inherentes a la antropología que han cobrado una enorme relevancia social y política en estos años. Me refiero a la búsqueda constante de comprensión, de descentramiento, de desplazamientos anti-etnocéntricos, de crítica implacable de los modos de estigmatización cultural, exclusión social y cerrazón política.

En América del Sur hemos ingresado en una nueva fase económica y política. Los nuevos desafíos tornarán aún más relevante los aportes antropológicos. A grandes rasgos, la mayor parte de la primera década del siglo XXI revirtió la célebre tesis de Prebisch sobre el constante deterioro de los términos de intercambio. El aumento de los precios de los productos que América Latina exporta implicó por una parte un incremento cualitativo de las producciones de soja, de los proyectos mineros o petroleros. Los diferentes estados, en función de sus políticas, se apropiaron más, menos o nada de esas nuevas rentas, las controlaron más, menos o nada y actuaron más, menos o nada en términos redistributivos. Eso generó nuevas configuraciones políticas en varios países, que muchos sintetizaron con el término “populismo”, otros autores refirieron a partir de la idea del “consenso de las commodities” (Svampa, 2013) o “neoextractivismo”.

Sin embargo, hace ya unos años comenzaron a deteriorarse nuevamente los términos del intercambio y caer los precios de la soja, los minerales o el petróleo, afectando a las economías y

estados latinoamericanos. No hubo una reacción homogénea ante esta nueva situación, pero en la actualidad varios de esos gobiernos se encuentran en una situación muy compleja. Los oficialismos perdieron elecciones presidenciales en Argentina y en Chile, la destitución ilegítima de Dilma Rouseff en Brasil, la derrota del gobierno en el referendun en Bolivia y la muy delicada situación de Venezuela. En algunos casos, se cree que se trata de denuncias de corrupción o problemas de gestión. Es razonable preguntarse, sin embargo, si ese tipo de denuncias o problemas tienen el mismo impacto en la sociedad en contextos de crecimiento y procesos redistributivos, o en contextos de relativo estancamiento. También se ha dicho que esta situación es consecuencia de los medios de comunicación u otros poderes. Sin embargo, esto no responde la pregunta acerca de por qué en determinados contextos esas acciones resultan efectivas y en otros no, o en todo caso resultan bastante poco efectivas.

A primera vista, estas cuestiones parecieran propias de la ciencia política o la sociología política. Mi argumento es que son también temas muy caros a las tradiciones antropológicas latinoamericanas. Para asumirlos como tales es necesario analizar la trama de nuestras disciplinas y no sólo los estudios particulares. Las tradiciones etnográficas nos han permitido comprender un sinnúmero de situaciones locales o de grupos, ya sean indígenas, afro, sectores populares, desigualdades de género y más recientemente también de las elites y del Estado. Todos ellos se basan no sólo en el trabajo etnográfico, sino también el requisito antropológico del descentramiento (Grimson, Merenson y Noel, 2012).

Por ello, otro de los desafíos cruciales para las antropologías desde el sur es incrementar los procesos de agregación de estudios y de generalización. Si no hacemos esto, permaneceremos en buenos estudios localizados, que amplíen los horizontes de diversidad del mundo o también permitan refutar las generalizaciones con pretensiones de trascendentalidad realizadas desde otras disciplinas. El problema es que dichas generalizaciones no antropológicas, a veces agudas y a veces no tanto, no se sustentan en el principio del descentramiento y por lo tanto realizan contribuciones que nosotros podemos, al menos, complementar.

Por dar un ejemplo sencillo, la antropología nunca podría afirmar que los triunfos o derrotas de los llamados “populismos” o “antipopulismos” se explican por generalidades como el clientelismo, los medios, el autoritarismo, la economía u otras palabras similares. Las razones son sencillas. Primero, sabemos que hay hechos cuyo significado pretende ser clausurado con estos y otros términos. Segundo, sabemos que tantos los hechos como esas palabras están sujetos a procesos de interpretación vinculados a la multiplicidad de puntos de vista. Tercero, sabemos que los puntos de vista no son lugares fijos, inmutables o puros, sino que son cambiantes y están entremezclados los unos con los otros. Por todo ello, la tarea antropológica comienza por deshacer sentidos comunes,

por colocar en entredicho a los supuestos generalizantes, por comprender las explicaciones como constitutivas de una disputa de interpretaciones.

En efecto, si pensamos las sociedades como convergencias contingentes de puntos de vista, como construcción de sentidos comunes que suturan diferencias sociales y culturales, como resultado de fabricaciones hegemónicas que muchas veces ocultan los espacios de divergencia, entonces la tarea de agregación y generalización excéntrica resulta crucial. Tanto en términos epistemológicos como políticos. Podemos debatir en términos políticos si entendemos esa tarea centrada en empoderar movimientos en favor o de reclamo ante los gobiernos llamados “populistas” o de “izquierda”, si buscamos ampliar los horizontes de dichos procesos contemporáneos o si asumimos otra posición. Mi punto aquí es que más allá de esas diferencias, que no sólo son diferencias de punto de vista, sino también tradiciones distintas respecto de cómo pensar los avances democráticos e igualitarios, la antropología tiene una tarea crucial como aporte al conocimiento y como aporte a las estrategias políticas en distintos niveles.

¿Por qué sufrió hace ya varios años una derrota completa la promesa de un cambio en el Paraguay? ¿Por qué sufrió recientemente una derrota electoral el kirchnerismo en la Argentina? ¿Cómo ha sido posible Temer después del PT? ¿Por qué se alcanzaron los niveles de disputa y complejidad de la situación venezolana? ¿Qué relación tiene esto con la alternancia que hubo en Chile? ¿A qué se debe la fragilidad de la izquierda o del populismo o de ambos, en los contextos peruanos y colombianos? Allí donde no hubo derrotas, como Bolivia o Ecuador o Uruguay, ¿significa que no hay problemas?

Aquello que se ha dado en llamar “el giro a la izquierda en América Latina”, alude a fenómenos muy diferentes cuando son analizados país por país. En algunos casos, hubo rupturas en sistemas bipartidistas, en otros casos la emergencia de fuerzas políticas después de veinte años de derrotas electorales, en otros casos consecuencias inesperadas de grandes crisis de la etapa final del neoliberalismo clásico.

Es cierto que ha habido numerosas contemporaneidades en América Latina. Cierta cercanía temporal de los llamados populismos clásicos, tanto de aquellos que fueron gobierno como aquellos que no pudieron alcanzarlo. Hubo cierta simultaneidad en las dictaduras, en particular en el Cono Sur. También en los regresos a los regímenes constitucionales. Hubo simultaneidades bastante fuertes en la hegemonía de las políticas neoliberales. También en gobiernos posneoliberales, populistas, de izquierda o como se los quiera llamar.

Sin embargo, en cualquiera de las etapas mencionadas, muchos países no participaron de la tendencia general. Por otro lado, considerar que Bolivia y Paraguay, que Evo Morales y Lugo, fueron parte de la misma tendencia, puede resultar un abuso tipológico.

Desde el punto de vista de los especialistas nacionales, provinciales o de grupos, el objeto que analizan constituye una excepción: un caso único. En realidad, todos los casos son únicos. La pregunta no es esa, sino por las historias y las contingencias anudadas en esa especificidad. Y sobre qué procesos generales nos habla un caso. Es decir, por qué constituye efectivamente un caso y, además, un caso de qué. ¿Un caso de gobierno de izquierda, de gobierno populista, de triunfo, de derrota, de reducción de desigualdades, etcétera?

¿Cómo definimos los problemas? Por supuesto, necesitamos un relativismo metodológico para escapar a los modos dominantes en el debate político y mediático en cada uno de los países. Quiero decir: el aporte antropológico no consiste en mostrar que “el problema” es que el gobierno no gobernó tal como yo hubiese deseado. O en negar la existencia de problemas porque sí lo habría hecho. Por ejemplo, si en varios de estos gobiernos ha habido y hay tensiones entre modelos neodesarrollistas y otros que apuntan a una visión menos economicista del desarrollo, más integral, no necesariamente las pérdidas de legitimidad se han originado en el énfasis en el camino neodesarrollista. De hecho, la perspectiva crítica al neoextractivismo y al neodesarrollismo no ha logrado construir opciones políticas electoralmente viables en ninguno de los países.

Se trata de considerar a la sociedad como un conglomerado indigesto y dinámico de puntos de vista, de modos de sentir, de vivir, de mirar, de significar. Modos atravesados por las historias subalternas y hegemónicas, por las historias nacionales de inclusiones y exclusiones, por regímenes de visibilidad cambiantes en el tiempo, historizaciones de clasificaciones de clase, étnicas, raciales, de género, territoriales. Historizaciones del Estado. Y de sus ausencias. Historizaciones de la violencia. Social y política. Micro y macro. Doméstica y pública.

Formas de percepción sedimentadas. Cosmologías no reconocidas como tales. Experiencias locales, nacionales e internacionales desigualmente vividas. Diferencialmente sentidas. Perspectivas híbridas, retornos -estratégicos o no- al pasado vivido o imaginado. Celebraciones, alegrías, angustias, miedos, tristezas incorporadas. Hechas cuerpo.

Nosotros, los antropólogos, estudiamos generalmente fracciones, mundos o submundos. Periferias de las periferias. Pero la antropología asume y debe asumir que en cada detalle, en cada microcosmos, hay destellos de totalidades. Totalidades contingentes. Porque también las sociedades han atravesado y atravesarán vivencias de sutura de sus propias multiplicidades. Y experiencias de ausencia sistemática de ciertas suturas. Anudamientos y desanudamientos, escasos territorios vírgenes, territorios penetrados, estatal y masculinamente, blanco-céntricos y a veces mestizo-céntricos. Con nociones hegemónicas acerca de la raza, la nación, la política, el estado, el poder, la democracia. Nociones que tienden a obliterar justamente la multiplicidad de puntos de vista. Que

tienden a juzgar la diferencia a través de autorreferencialidades no pocas veces europeísticamente centradas.

Esta concepción de la potencialidad política de nuestro trabajo, nos permite puntualizar algunos desafíos para nuestras actuales antropologías desde el sur:

1) *Deconstruir los usos de “populismo” y los usos de “izquierda”*. Una palabra que no sólo en la prensa sino en ciertas ciencias sociales parece caracterizar acabadamente a los gobiernos del también llamado “giro a la izquierda”. La antropología, sin embargo, tiene un gran trabajo pendiente para contextualizar, analizar y comprender los usos contrastantes y disputados de ese término que es definido de modos completamente distintos por autores ya clásicos.

Esta cuestión se vincula con el desafío de explorar los modos de la generalización antropológica. La antropología puede reconocer ciertas contemporaneidades regionales. Al mismo tiempo, debe preguntarse acerca de a qué cárceles no lleva cada una de las palabras, quién construyó esa prisión y con qué fines. Dicho de otro modo, las categorizaciones no sólo pueden iluminar procesos. Pueden haber tenido sentidos prácticos y, como en el caso de “populismo”, sentidos prácticos contradictorios. Una tarea irrenunciable de la antropología es estudiar la historia y la trama contemporánea de esos sentidos prácticos.

2) *Analizar las legitimaciones sociales de la desigualdad*. En cualquier sociedad hay ciertas desigualdades que resultan intolerables para sus miembros. Por ejemplo, aquellas relacionadas con la esclavitud en el momento histórico de su abolición. Sin embargo, las mismas desigualdades han podido ser ampliamente aceptadas un siglo antes. Estas desigualdades consensuales son “legítimas”, en el sentido de que son desigualdades que aparecen como “normales” para los miembros de una sociedad. Pueden ser desigualdades de género (recordemos que el derecho a votar de la mujeres es reciente, en muchos países sólo desde mediados del siglo XX), de clase, de etnicidad o raza, o de otros tipos.

En cambio, otras desigualdades son ilegítimas y se tornan socialmente intolerables. ¿Quiénes aceptarían hoy que no hubiera voto universal, que las mujeres no pudieran estudiar, que haya niños que mueren de hambre? Así y todo hay sociedades donde suceden estas cosas u otras menos escandalosas pero no por ello menos graves.

Por otra parte, también puede haber ciertas igualdades que resulten socialmente intolerables. No es lo mismo tener el buen deseo de que ningún niño pase hambre, que sentir las ganas de que los hijos de cada uno vayan a la misma escuela y al mismo hospital que todos los niños. Compartir espacios públicos, compartir la vida. ¿Cuántos seres humanos celebran que se anulen sus propios símbolos

de distinción? Considerando múltiples puntos de vista la pregunta sobre igualdades y desigualdades intolerables resulta crucial.

3) *Problematizar el multiculturalismo*. El reconocimiento de las multiplicidades no implica, como bien sabemos, propender ni apuntalar dinámicas de fragmentación. Desde América Latina han surgido diversas críticas a multiculturalismo neoliberal, que buscaba y lograba reemplazar cierto tipo de clasificación por otros, obstruyendo potencialidades de equivalencialidad subalterna (Laclau, 1996), en tensión con la hegemonía. Todas las formas del multiculturalismo llevaron a desentenderse por una parte de las desigualdades y tensiones políticas. Y, por el otro, de las necesidades de vinculaciones y convivencias, apropiaciones y circulaciones entre mundos. La crítica a la noción de clase no implica una crítica a toda noción ni identidad de ese tipo. Es una crítica a la concepción racionalista de su necesidad, a la concepción teleológica. En la perspectiva antropológica ni cultura, ni clase, ni raza, ni etnicidad, ni género pueden ser comprendidas sin procedimientos de contextualización.

4) *Reconstruir y analizar los sentidos comunes*. Debemos reforzar los estudios sobre los mitos y mitomanías nacionales, en su triple acepción de creencia popular, de verdad a medias y de potencia preformativa. Sin estudiar las creencias sociales arraigadas, incluyendo la construcción de héroes y la ritualidad –en sus tensiones complejas entre Estado y sectores populares- no podremos desentrañar las cosmologías instituidas, marcos de la significación de todo discurso y toda prácticas en circulación.

La antropología profundamente política

En el plano de los procesos políticos estos sentidos comunes pueden ser analizados en tensión con las políticas públicas realmente existentes. Que un gobierno no promueva la discriminación racial, no significa que asuma activamente la tarea de desarmar los racismos sociales, los clasismos o sexismos. Si lo hace, es clave estudiar cómo lo hace y cómo esas acciones son socialmente interpretadas. Porque incluso que un gobierno sea activamente anti sexista o racista no significa que sea culturalmente efectivo.

Cuando se habla de cambios reversibles o irreversibles ante situaciones de alternancia política, también se trata de los cambios “estructurales” o no en el plano de los sentidos comunes.

Esto se vincula con preguntarse por la *efectividad de la construcción hegemónica de los gobiernos* a partir de comprender las perspectivas populares (Semán y Ferraudi Curto, 2015).

5) Complementariamente, *comprender las perspectivas existentes en los gobiernos, los estados* y sus diferentes niveles, implica descentrarse de caracterizaciones trascendentes, como que el Estado

es la junta de gobierno de la clase dominante. O incluso de caracterizaciones reificantes que ven procesos de disputa en los niveles de la sociedad civil, pero al percibir al Estado como una entidad homogénea, pierde de vista en análisis de las disputas que se despliegan al interior de cada estado. Puede haber estados sin lo que Bourdieu llamó la mano derecha y la mano izquierda del Estado. Pero allí donde existe esa heterogeneidad hay diferencias, hay disputas, hay conflictos dentro del propio estado (Frederic, 2013; Abeles y Badaró, 2015).

6) Todo esto significa que *América del Sur necesita consolidar y desplegar su capacidad de producción de teoría antropológica*. Es claro que América Latina ha hecho contribuciones muy significativas en distintos momentos para el análisis y la teoría social. El caso seguramente más célebre es la llamada “teoría de la dependencia”, pero también hay otros aportes como la teoría de la pedagogía del oprimido, aspectos de la filosofía vinculada a la idea de liberación y la teoría de la colonialidad del poder.

También ha habido casos que presentan analogías con lo que propongo designar como *el problema de Chakrabarty* (ver Chakrabarty, 2008). Es decir, cómo el movimiento de contextualización produce desplazamientos teóricos relevantes. Generalmente inaudibles por las academias que sólo registran aportes no sólo en inglés, sino en una escritura muy tipificada y estandarizada. Podrán saber leer trobianeses, zulúes o guaraníes, pero sólo saben escribirlos de un modo muy peculiar. Incluso si, como es el caso, la antropología no es la disciplina con mayor estandarización de la escritura.

En ese sentido aún nos debemos una investigación acerca de las sincronías teóricas entre procesos del norte y del sur. Por ejemplo, el célebre enfoque de Barth (1976) sobre los grupos étnicos y sus fronteras es simultáneo a los desarrollos de Cardoso de Oliveira (1964) sobre la fricción interétnica. Con estilos de escritura distintos, Cardoso se anticipa o es simultáneo a Barth. Sin embargo, Cardoso comenzó a utilizar la autoridad de un antropólogo europeo para apoyar sus argumentos desde fines de los años sesenta, en su búsqueda de legitimidad política, desdibujando su protagonismo en aquella renovación teórica. Esto es bastante sabido en Brasil, pero se va desdibujando fuera de sus fronteras, hasta sólo perdurar la figura de Barth.

Una investigación sobre sincronías no reconocidas, o anticipaciones no reconocidas, debería incluir debates sobre globalización, hibridación, nación, cosmopolitismo, clases, género, raza, movimientos sociales, entre muchos otros (ver Grimson, 2017). Por supuesto que en el mundo actual hay mucha más comunicación y acceso a bibliografía del norte por parte del sur. No viceversa porque existe la frontera y desigualdad del dominio del inglés. No resulta tan preocupante que el norte reconozca estas sincronías o contribuciones teóricas desde el sur, cosa que es casi impensable si no fueron

publicadas en inglés. Mucho más me preocupa que el propio sur no las reconozca porque en ese acto anida la evaluación sobre la potencialidad de la autonomía teórica del sur.

Y la autonomía teórica del sur, autonomía relativa y siempre cosmopolita, de un cosmopolitismo provincial que se opone al provincialismo metropolitano (Lins Ribeiro), resulta crucial para el futuro de la antropología desde el sur y para la potencialidad política de la producción antropológica.

7) Ciertamente, una pregunta que será ineludible responder es qué tiene la antropología para aportar a nuevas interpretaciones de los procesos políticos latinoamericanos. Habrá que considerar el extenso y fructífero trabajo de las antropologías políticas. Desde los africanistas hasta Leach, desde los estudios sobre parentesco, instituciones, elites, hasta los estudios de elecciones y movimientos sociales.

Dos cuestiones a mi juicio son parte necesaria de esa agenda. La primera se refiere a la conceptualización de las sociedades como constitutivamente heterogéneas y conflictivas. Esto implica pensar las hegemonías –en sentido gramsciano- en términos de articulaciones y suturas contingentes. Esas hegemonías y sus logros y sus derrotas sólo existen dentro de configuraciones culturales, que por definición son históricas y desiguales.

El segundo elemento, directamente vinculado a lo anterior, pero que implica agregar preguntas específicas para la investigación antropológica, es sobre las teorías de la circulación del sentido. Es decir, sobre los puntos de vista, su constitución, sus apropiaciones, sus poderes desiguales respecto de los medios de producción de significaciones.

De todas las heterogeneidades y desigualdades que existen o pueden conceptualizarse en una sociedad en un momento dado, ¿cuáles son visibles, cuáles son habladas, cuáles son pensadas, cuáles son sufridas? ¿Cuáles son las lenguas, las heterogeneidades de nominación y significación, de esas partes de la sociedad? ¿Cómo se politizan las diferencias y cómo se despolitizan? Pensar las tradiciones en las formas de organización, de interpelación, de categorización, en las historias de confrontación, en las heterotopías y temporalidades múltiples de los conflictos. Pensar las afectividades y emocionalidades, su dispersión y sus articulaciones. Todo esto lleva investigar modos de ver, perspectivas de significación, estructuras del sentimiento.

A modo de conclusión

La mirada antropológica sobre los grandes procesos políticos latinoamericanos no es privativa de los antropólogos. La mirada antropológica se apoya muchas veces en procesos etnográficos y siempre, condición *sine qua non*, en el descentramiento. Toda contribución a la comprensión de

puntos de vista ajenos, todo aporte que permita captar algo acerca de las complejidades de la circulación de sentido, debe ser recuperada por la antropología para construir una mirada general que no sea generalizante, una mirada del centro que no sea céntrica, una mirada sobre los devenires de la hegemonía que se base en reconstituir múltiples periferias, sus divergencias y sus convergencias cambiantes.

Los actores políticos en confrontación pueden afirmar que tales cuestiones son corrupción, información, verdad, derechos humanos, otros derechos, redistribución, transparencia y así sucesivamente. Cada uno de nosotros puede tener y tiene una opinión política acerca de estas disputas. El movimiento antropológico no implica descomprometerse de esas opiniones. Implica la suspensión metodológica de nuestro juicio, para comprender qué significados adquieren esos u otros términos, ciertos hechos, para distintos sectores sociales.

No sólo se trata de develar significados de palabras. También necesitamos averiguar las experiencias y vivencias concretas respecto de cada situación o incluso de cada política pública. Hay capacidades adquisitivas específicas de los salarios, aumentos o restricciones, vivencias de hechos delictivos, de crisis sociales, de desempleo, de acceso o no a ciertos ámbitos escolares, de incremento o reducción de brechas digitales.

La distancia entre las palabras y las cosas aumenta o se reduce en distintas fases y etapas. Todo gobierno tiene algún tipo de relato o descripción o evaluación acerca de sus propios logros. El debilitamiento no sucede sólo cuando un gobierno obtiene logros por debajo de las expectativas. Más bien sucede cuando se quiebra toda sintonía entre las percepciones sociales heterogéneas y las autopercepciones del gobierno. Cuando esa distancia se incrementa, los sectores sociales no sólo perciben sus condiciones de vida como insuficientes, sino a los gobiernos como insensibles ante dicha insuficiencia.

¿Cómo se forman las expectativas? Esta es una tercera dimensión, que se agrega a las vivencias y los discursos. Las expectativas se modelan a través de la disputa entre distintas fuerzas culturales y políticas, históricas y contemporáneas. ¿Qué es exactamente una “sociedad mejor”? ¿Una alta capacidad de consumo o con fuertes bienes públicos? ¿Con fuerte poder adquisitivo de los salarios o con alta protección social? ¿Una sociedad con hambre cero? ¿Sin inseguridad y sin corrupción? Obviamente, las palabras, las expectativas y las vivencias se entremezclan de forma compleja.

La antropología tiene aquí desafíos significativos. Ciertas luchas definen la tarea antropológica –y seguramente de otras ciencias sociales-: la desnaturalización, la complejización, la rotación del punto de vista y la de jamás colocar los síntomas como causas de los fenómenos.

Se trata de una confrontación de los sentidos comunes por motivos muy distintos. La tendencia social a la reificación ha sido motivo de arduos y conocidos debates. Por su parte, la tendencia del sentido común a ubicar los síntomas como los problemas tiene innumerables motivos contextuales, atravesados por ciertos modos de significar vivencias angustiantes. Es el caso de la xenofobia ante la inmigración, es el caso de la llamada “inseguridad” y de otras situaciones análogas.

Un desafío para la antropología desde el sur (y que podrá tener fuertes impactos en el norte) es comprender cuáles son estrategias viables para deshacer estos mecanismos de causación. Obviamente, no se trata de negar la angustia del desempleo o el miedo al delito. Se trata de comprender, con relativismo metodológico, para deshacer articulaciones hegemónicas. Se trata de deshacer para transformar.

Deshacer para transformar

¿Hasta qué punto será eficaz una deconstrucción activa de esos significantes que buscan ir instituyendo las fronteras de la hegemonía? Nuevamente, las opiniones políticas serán divergentes. Pero desde el punto de vista de una política de devenir mayorías, no hay forma de no abordar simultáneamente disputas políticas por las significaciones y por las expectativas de la sociedad. No hay forma de escapar a las exigencias ciudadanas, no resulta factible sustituir procesos distributivos por niveles de eficacia, de transparencia y de lucha contra la corrupción. Y viceversa.

No hay una antropología políticamente comprometida posible si no realiza una exotización de su propia sociedad. Exotización y descentramiento como caminos específicamente antropológicos hacia un análisis crítico. Crítico no sólo de las antiguas formas hegemónicas, sino también de las limitaciones y carencias de cualquier proceso alternativo.

Hacia una antropología comprometida

Comprender heterogeneidades sociales es un objetivo para una antropología comprometida con los sufrimientos y padecimientos de las mayorías. La condición de ese devenir es el compromiso con la sutura entre los ideales democráticos con las formas de percepción extendidas entre los sectores populares. Con sus perspectivas, sus vivencias, sus modos de significación.

La antropología desde el sur tiene la potencialidad de comprender sociedades con perspectivas múltiples y puede por ello contribuir a deshacer suturas hegemónicas. Al hacerlo revela una condición *sine qua non* de una política de mayorías. Esos senderos indican la necesidad de la etnografía, del descentramiento y, en fin, de la propia antropología para una democracia radical.

Referencias Bibliográficas

- ABELÉS, Marc y BADARÓ, Máximo. *Los encantos del poder*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- BARTH, Frederik: “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.
- BRIONES, Claudia: “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en Briones, C. (ed.): *Cartografías argentinas*, Buenos Aires, Antropofagia, 2005.
- BRIONES, Claudia: “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, en *Tabula Rasa*, junio de 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. San Pablo. Difusão Européia do Livro, 1964.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Al margen de Europa*, Tusquets, 2008.
- COMAROFF, John y Comaroff, Jean. “Introducción. Teoría desde el sur”, en *Teoría desde el sur*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- FREDERIC, Sabina. *Las trampas del pasado*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- GRIMSON, Alejandro. “Estudio preliminar”, en Roberto Cardoso de Oliveira: *El trabajo del antropólogo*, Buenos Aires, UNGS, 2017.
- GRIMSON, Alejandro. *Los límites de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- GROSSBERG, Lawrence: “La teorización de los contextos”, en *Estudios culturales en tiempo futuro*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012: 47-58.
- LACLAU, Ernesto: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- RIBEIRO, Gustavo Lins y Escobar, Arturo. “Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder”, en *universitas humanística* no.61 enero-junio de 2006 pp: 15-49.
- SEGATO, Rita. *La nación y sus Otros*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Semán, Pablo y Ferraudi Curto, Cecilia: “San Justo Blues”, en *Revista Anfibia*, octubre-noviembre 2015.
- SVAMPA, Maristella. “Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina”, en *Nueva Sociedad*, marzo 2013.



2

Etnografías, epistemes y compromisos

Yanett Segovia

Es evidente que en una situación colonial, lo “no dicho” es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena.

Silvia Rivera Cusicanqui

Ch'ixinakax Utxiwa

Hacia una estrategia etnográfica

Hacer etnografía significa, en estos tiempos de profunda crisis de la civilización occidental y de su episteme ilustrada, meterse en un verdadero laberinto de complejidades teóricas y metodológicas, pero también significa asumir la obligación de una postura ética, marcado por el *compromiso social* en relación a las comunidades, pueblos, sujetos sociales abordados en nuestras investigaciones. El desafío es, entonces, construirnos una estrategia de conocimiento, en este caso etnográfica, que tome en consideración tanto el conocimiento que se genera, con sus alcances teóricos y metodológicos, como la postura ética a la que estamos obligados.

Utilizamos la idea de *estrategia de conocimiento* y no el de *herramienta* porque lo buscado no es algo instrumental ni definitivo, ni siquiera dentro de un ámbito reducido o específico de trabajo, menos aún algo con pretensiones de validez universal y basado en una supuesta neutralidad de las ciencias, sino más bien un compromiso con personas reales, con comunidades en dinámicas permanentes de vida y de sobrevivencia, con sujetos históricos que se autoconstruyen en su cotidianidad venciendo tremendas dificultades, con pueblos que poseen su propias epistemes o mundos-de-vida, etc. Este compromiso, imbricado con reflexiones teóricas que deben darle sustento y profundidad para que sea concreto, busca sin ambigüedad alguna la construcción de alternativas transformadoras que, además, nos involucran como investigadores/as condicionados por nuestras propias circunstancias de vida y de afectos.

El laberinto en la etnografía

La metáfora de la etnografía como un *laberinto* la conseguimos de Francisco Ferrandiz⁸, antropólogo comprometido, entre otros temas, con las políticas de la memoria en la España contemporánea, quien inspirado en el cuento “El inmortal” de Jorge Luis Borges, alude a un cántaro como un objeto perseguido pero inalcanzable a causa de las “intrincadas y perplejas curvas” del laberinto. Ferrandiz afirma en el primer párrafo de su libro *Etnografías Contemporáneas* que ese texto de Borges ofrece una extraordinaria evocación de la naturaleza y las dificultades de la tarea etnográfica. Sin embargo nosotros preferimos las sugerencias que emanan del poema de Mario Benedetti “Vivir en un laberinto”:

[...] forzado a elegir entre los más renombrados
digamos los laberintos de creta samos y fayum
me quedo con el de los cuentos de mi abuela
que no dejaba vislumbrar ninguna escapatoria
en verdad en verdad os digo que la única fórmula
para arrendar la esquiva eternidad
es no salir jamás del laberinto
o sea seguir dudando y bifurcándose y titubeando
o más bien simulando dudas bifurcaciones y titubeos
a fin de que los leviatanes se confundan [...]

La imagen de los “cuentos de mi abuela” nos evoca nuestros orígenes, nuestro modo de pensar situado y del cual no podemos tener escapatoria, por oposición a aquellos laberintos que provienen de filosofías y ciencias, digamos, modernas y eurocentradas. Por otro lado, la figura de que la única fórmula sea seguir dudando, bifurcándonos y titubeando, no puede ser más precisa para quienes realizamos etnografía.

La antropología siempre ha tenido una relación tensa con la etnografía, y comprender esta tensión es clave para entender qué tipo de antropología se hace y cuál es el sentido y objetivo del conocimiento que ella construye. Intentar redefinir este sentido para los complejos tiempos actuales y desde un compromiso de transformación social asumido explícitamente, en un proceso que será siempre inacabado, es el *horizonte* de nuestra estrategia etnográfica, horizonte radical cuya posibilidad de visualización emerge sólo muy recientemente con la crisis del paradigma moderno. Antes de la década de los sesenta, por ejemplo, no había siquiera una clara preocupación por el

⁸Ferrándiz, Francisco (2011) *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Madrid: Anthropos Editorial, 271 pp.

proceso etnográfico, a pesar del énfasis que se le daba al trabajo de campo basado en la observación participante. Recién en la siguiente década comienzan a destacar las preguntas sobre cómo representar la realidad social, poniendo a la etnografía en la primera línea del quehacer antropológico, a contravía de los grandes paradigmas teóricos. Se comienza a profundizar la idea de etnografía como *narrativa* y al etnógrafo como *autor*, pero ahora involucrado y sumergido en el mundo de los sujetos. La relevancia de esta nueva actitud es que ella significa una crítica superadora a las etnografías llamadas *realistas* elaboradas con la pretensión de ser un conocimiento objetivo de la vida social. Desde un punto de vista comprometido, ver a la etnografía como narrativa y al autor como un ente implicado, abre la posibilidad de desconfiar y rechazar las formaciones discursivas dominantes y sus efectos, apareciendo entonces en un primer plano la voz de las personas, los colectivos o comunidades, que, al no ser considerados como simples *objetos* de conocimiento sino como *sujetos* con voz, presencia, deseos y proyectos propios pueden contribuir a desenmascarar los juegos de poder.

En los años setenta nos encontramos con los antropólogos *posmodernos*, quienes plantean que el etnógrafo debe evidenciar su experiencia mediante un texto que será *ético, poético y académico*, puesto que acudirá a todos los recursos que hagan posible una retórica con capacidad de comunicar al lector las vivencias más profundas. Los trabajos de James Clifford, Paul Rabinow, George Marcus, Vicente Capranzano y Michel Fischer, entre otros, son importantes exponentes de esta etnografía retórica y posmoderna, en cuyo extremo pudiéramos situar los trabajos de Michel Taussig y Stehen Tyler.

Esta “postmodernidad” influenció el cuestionamiento a la objetividad, a la representación, a la normatividad y al esencialismo que marcó a la antropología desde sus inicios, se enfatiza en lo polifónico, en lo dialógico, en lo político, en el reconocimiento a la intencionalidad en el momento de intentar crear conocimiento (Ver James Clifford, Rabinow Rodaldo, Tedlock, Tyler. Esta antropología coloca un acento especial en la experiencia etnográfica, haciendo énfasis en la producción del texto a partir de la experiencia en el campo. Con ellos se le da un espacio importante a la textualización (o escritura a partir de la experiencia) a través de lo que Stephen Tyler llamó *evocación de lo vivido*. Por otra parte, desde lo dialógico supone el reconocimiento y la presencia decisiva de aquellos con quienes dialogamos y nos comunicamos. Es por ello que no se siente sólo la presencia del autor (desde su autoridad etnográfica) sino aparece también la voz de la gente con quienes se interactúa, en una intención negadora del monólogo, evocando las circunstancias y los personajes del diálogo original. Visto el proceso etnográfico como un conjunto de relaciones dialógicas históricas el relato etnográfico pierde lo exclusivo de su autoridad y se convierte en un relato como muchos otros, una voz entre otras dentro de un mismo texto. Se niega, de esta manera,

una de las pretensiones fundamentales implícitas en el pensamiento científico positivista, que es la del “control del mundo”. Lo retórico en la experiencia etnográfica, tal como lo afirma Tyler, no es científico, tampoco político, pero sí es, si se prefiere *etnoético*. Las potencialidades que irrumpen con el cambio de paradigma posmoderno son inmensas y, aunque se necesitará de algún tiempo para poder aprovechar estas potencialidades a plenitud, el giro posmoderno habrá contribuido en este sentido a cambiar el modo de ver la etnografía de un modo irreversible.

A pesar de la impronta que dejaron los postmodernos dentro de las maneras de hacer antropología, se les atribuye no haber comprendido que una antropología que lleva a una revisión profunda de la modernidad y de la representación⁹ necesita contextualizar las realidades abordadas y las narrativas que se van generando, procurando darle atención especial y determinante a la historia y a los modos de organización social y política de cada grupo humano, pues las diferentes formas del conocimiento tienen una vinculación específica con las diferentes prácticas sociales. La idea es que una transformación profunda en los modos de conocer debería estar relacionada, en una u otra forma, con una transformación igualmente profunda de los modos de organizar la sociedad (Cfr. 1998: 1), en especial la sociedad moderna que, con su matriz colonial que la ha determinado en todo momento de su historia, ha *configurado alteridades* en medio de conflictos, trastocación de las nociones de tiempo y espacio propios de los grupos sociales colonizados, ejercicios de dominación, intercambios y procesos de permanente construcción, destrucción y reconstrucción de identidades.

Nos enfrentamos a toda una serie de problemas epistemológicos en lo que se refiere a estudiar un mundo articulado, donde existen procesos de cambio que involucran a los más disímiles grupos o entidades sociales en su relación con la colonial-modernidad, el “desarrollo” y el “progreso” y donde la *intencionalidad* es un elemento *previo* al conocimiento y lo condiciona radicalmente. En el marco de estas preocupaciones nos preguntamos cómo asumir la etnografía desde una antropología que construya conocimiento y que a la vez se encuentre comprometida socialmente, o mejor, una antropología que construya conocimiento para las transformaciones sociales, dándole el reconocimiento necesario a las reflexiones y al debate que se ha dado en el marco de la crítica a la modernidad, a la representación, a las verdades unificadoras, a la objetividad, a la disolución del objeto por un sujeto, etc. La etnografía se revela así, además, como una particular *relación social*, más bien una *vivencia social*, conectada íntimamente con la realidad del grupo estudiado. La

⁹Trouillot, en el libro Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno, afirma: Entonces, a mediados de la década de 1980, cuando el postmodernismo anunció, cada vez con voz más alta, la muerte de las grandes narrativas asociadas con la modernidad Occidental varios antropólogos trataron de reevaluar la etnografía —tanto el trabajo de campo como la escritura— en relación con las pretensiones, cada vez más sospechosas, inherentes a esas narrativas; no sólo continuaron la crítica del progreso iniciada por antropólogos anteriores sino que se involucraron con una crítica de la representación que abordó, directamente, principios fundamentales de la práctica antropológica. La nueva oleada de desafíos planteada por los cambios acontecidos dentro y fuera de la academia requirió una arqueología de la disciplina y un examen cuidadoso de sus premisas implícitas. 43

importancia de esta vivencia social no se expresa tanto a nivel académico o centrada en el autor, que pasa a un segundo plano, sino en su calidad de aporte, o no, a las transformaciones sociales.

Ahora bien, ¿realmente sabemos lo que sucede con la gente, con los pueblos después de siglos de prácticas colonizadoras, de proyectos enmarcados en los Estados-nación, de controles desmesurados (en todos los sentidos e intenciones) de todo lo que son?. Y toda respuesta nos lleva a encontramos en el espacio en que la gente habita. No hay conocimiento posible si no lo confrontamos en el terreno, no hay manera de saber cómo viven, cómo piensan, cómo luchan si no nos implicamos directamente con la gente. Necesitamos saber cómo han asimilado, resistido o evadido las intenciones y estrategias (a veces seductoras y a veces terriblemente violentas) de Occidente y su dominante racionalidad política, sabiendo que esas intenciones y estrategias no llegan a ser cien por ciento efectivas, pues la gente y sus comunidades tienen sus propias resistencias y saberes, muchas veces innegociables. Debemos aprender a dialogar con las nociones, saberes y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones, especialmente aquellos generados desde sus resistencias. Pero también, para ser fiel a este propósito, debemos evitar fragmentar la vida social en “temas” (la pobreza, la violencia barrial, el indígena) que no terminan nunca de dar una visión coherente e integral de la realidad, puesto que dejan fuera el contexto de la colonialidad, de la modernidad, conduciéndonos a conclusiones parciales. Esta propuesta constituye el mayor desafío para las etnografías que realicemos en nuestros espacios de investigación y de compromiso. Es un reto que tenemos y a la vez un imperativo ético, considerando, además, que nuestra formación antropológica se ha dado la mayoría de las veces marcada por la estructura epistémica dominante de la modernidad (ya sea liberal, de derecha o de izquierda) lo cual, si no estamos alertas, puede conducirnos a un borramiento efectivo en la comprensión de los grupos sociales abordados. Actualmente hay muchos autores, antropólogos/as y científicos sociales de los más variados, que, sin constituir propiamente una corriente, marcan la tendencia contemporánea de etnografías marcadas por el compromiso y la inmersión integral en la vida de las comunidades, en la *in-vivencia*, para utilizar un neologismo creado por Alejandro Moreno.

Santiago Castro-Gómez, quien en un Seminario sobre “Michel Foucault y la colonialidad del Poder” expresa que hay que poner un acento especial en la configuración de la percepción, en los afectos de la gente, en la corporalidad; en resumen, en la subjetividad de los autores y que, para llegar a este conocimiento, debemos privilegiar el trabajo etnográfico tanto del capitalismo como de la decolonialidad, reconociendo que estos regímenes más globales no funcionan en abstracto sino a través de prácticas de subjetivación y regularización como son, entre otros, la disciplina social y la biopolítica, que deben ser estudiadas en los niveles más locales (Cfr. 2007, 167). Tal como afirma Alejandro Grimson existe un anudamiento crucial entre etnografía y democratización. Se trata de

lograr más reconocimiento, más pluralidad, mayor perspectiva para entender las relacionalidades entre las historias, los sentidos prácticos, la construcción histórica de intereses. Asevera que todo esto está exigiendo una multiplicación de las etnografías en nuestros países (Cfr. 14).

Una de las narrativas etnográficas que han destacado por su originalidad y gran aporte metodológico y reflexivo es la desarrollada por mujeres que impulsan un feminismo post-colonial, quienes han asumido este desafío al articular el análisis del des/empoderamiento de la mujer con tácticas de voz, escritura y representación¹⁰. Esta línea de trabajo va por el camino de la subversión del orden social dominante y de las identidades de género establecidas, llamando a practicar una *des-ontologización* de las políticas y de las identidades que construyen la normalidad sexual observables en el funcionamiento de la cultura disciplinadora, en la medida en que se obliga a los cuerpos a llegar a ser inteligibles tan sólo dentro del esquema estrecho y coercitivo que se dicta desde el poder constituido. Una de las principales exponentes de la etnografía feminista decolonial es la chicana Gloria Anzaldúa, académica, activista política, lesbiana y feminista, quien afirma que existen puentes que abarcan espacios liminales entre mundos, espacios que llama *nepantla*, una palabra náhuatl que significa *tierra entre medio*. Las transformaciones ocurren en este espacio intermedio, un espacio inestable, impredecible, precario, siempre en transición, sin fronteras claras. Aunque este estado nos une a otras ideas, personas y mundos, nos sentimos amenazados por estas nuevas conexiones y el cambio que engendran. Cree y trabaja para el cambio social, haciendo de esto un acto de voluntad y uno de amor; como dice ella, “una promesa para estar presentes con el dolor de otros sin perderse ellas mismas en él” (Cfr. Anzaldúa, 2003:4).

Episteme

Una necesidad de abordaje que deviene central en las narrativas etnográficas comprometidas es el de *episteme*, entendida en una primera aproximación como el modo-de-vida de un grupo humano, sea indígena, una comunidad popular u otro. Pero también como modo-de-vida de algo tan abarcador como puede serlo la modernidad, es decir, estaríamos en presencia de una *episteme moderna*.

El significado de episteme que más nos interesa, por la radicalidad de la apuesta epistemológica implicada en ella, es la elaborada por Alejandro Moreno en su libro *El aro y la trama, episteme*,

¹⁰Arturo Escobar reconoce este aporte decisivo y sostiene que la etnografía feminista ha tomado pistas del post-estructuralismo y también de los escritos por mujeres de color en los Estados Unidos y otros lugares, particularmente el trabajo de Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga. *This Bridge We Call Home*, el reciente volumen en esta tradición (Anzaldúa y Keating, 2003), plantea nuevos retos a la teoría feminista al igual que a la MC. Desplazándose desde la victimización hacia la agencia, y reconociendo la condición persistente de la vida entremundos —de ahí la necesidad de la edificación del puente que es también una edificación del hogar y la comunidad (74)

modernidad, pueblo como “producto de la reflexión aplicada a la experiencia vivida en una comunidad de barrio caraqueño en la que la vida se me convirtió en pregunta, la pregunta en investigación y la investigación en cuestionamiento radical, en preocupación filosófica” (CITA, pág 17). Fueron doce años de “*vida y en participación*”, “involucrado en sus conflictos y fiestas [de la comunidad], sus luchas por la supervivencia y la justicia, su pensar y su sentir”, lo que le planteó la “pregunta insistente sobre el *sentido presente* en todo el tejido de su mundo-de-vida, las claves *hermenéuticas*” de su realidad (Cfr. 319).

Sin duda, el libro de Alejandro Moreno es decisivo si tenemos interés en conocer y comprender a los sectores populares caraqueños y tal vez también de otros espacios urbanos venezolanos. Pero más que eso, es un aporte fundamental para quien, desde un compromiso situado, o mejor aún, *inmerso*, está dispuesto a replantearse críticamente todas las bases epistemológicas de la ciencia social, lo cual incluye a la propia etnografía, yendo mucho más allá del replanteo iniciado en la década de los sesenta. Son esa intencionalidad crítica y su inserción en las comunidades lo que lo conduce a elaborar su propia definición de *episteme*, un tanto diferente al concepto creado por Foucault, como un *modo general de conocer* que tiene un grupo humano, en este caso el mundo-de-vida-popular, y cuya “función específica, emanante de su especie de ser, ... es la de *regir todo* un conocer. Es el riel por donde circula todo el vehículo de *todo* proceso y acto cognoscitivo” (48). No reproduciremos acá todo el rico desarrollo filosófico e histórico que hace Olmedo en su obra ya citada para fundamentar el manejo que realiza de la *episteme*; sólo nos queda resaltar, siguiendo a este autor, que ella puede parecer natural y de validez universal (qué mejor ejemplo de esto que las pretensiones de universalidad de la *episteme* moderna) pero es sencillamente *histórica*, ligada a un modo de vida propio de un grupo humano en su existencia temporal. La *episteme* es al mismo tiempo historia-pasado, historia-presente e historia-proyecto. Historia-pasado, en cuanto, para un momento determinado, ella viene de atrás, de un proceso desarrollado o por lo menos iniciado. Es historia-presente puesto que vive en toda la realidad cognoscitiva del momento. Es también historia-proyecto pues pre-dice —dice ahora el futuro— su permanencia en el tiempo en cuanto modo general. [...] La *episteme* propiamente dicha no es formulada por nadie sino se produce en la actividad de toda una sociedad o de un sector de ella. Es una producción y un producto social históricos (Año 52-53). Tal como deconstruye y define la *episteme* le permite a Moreno Olmedo, y con él a nosotros, proclamar un compromiso: “Optar por la *episteme* del pueblo es optar por las personas. Y ellas son el valor. Sólo las personas son la a-dominación. No pienso como proyecto, en principio, la liberación sino más allá: la disolución de la dominación. Desde el pueblo se abre un camino; desde la modernidad no hay caminos. (20)”

La afirmación, que podría no ser compartida por quienes aún creen en la existencia de potencialidades emancipadoras dentro de la episteme ilustrada, nos parece que es toda una *clave interpretativa* de los tiempos actuales, más aún si hacemos etnografía y creamos conocimiento-participativo desde las comunidades que por siglos han resistido a la modernidad o la han incorporado en medio de tensiones y negociaciones que deben y merecen ser estudiadas en su desarrollo histórico. Desde estos aportes significativos advertimos con fuerza cómo los sectores populares han venido cohabitando dos o más epistemes desde los lejanos tiempos coloniales en un proceso histórico subterráneo y poco estudiado. Moreno Olmedo logra constatar y profundizar en esto a partir de la investigación-inmersión realizada en el contexto de acotados sectores populares caraqueños, sin embargo, deja entrever que podría tener validez para gran parte de los sectores urbanos marginales de toda América Latina, con epistemes confrontadas, pero cohabitando con la episteme de la modernidad.

La episteme moderna, de origen burgués —pero que rigió también a los proyectos llamados *socialistas* que en el fondo fueron una variante no-capitalista de la modernidad—, tiene su origen histórico en los *burgos*, verdaderas ciudades que concentraban, entre los siglos XI y XII, una intensa actividad comercial, industrial y financiera organizada con gran autonomía y que expresaban una nueva *praxis*, una nueva forma de vivir, la forma *burguesa*, detrás de la cual estaba una clase emergente, la *burguesía*. Desde el punto de vista que nos interesa, la *episteme* de esta nueva clase, el burgués, o más bien su germen epistémico, es “una *praxis separada* de la *praxis* general del mundo de vida feudo-aristocrático. Es, pues, una *praxis*, en principio, ejercida por *individuos*, en ella separados del resto de la sociedad. El individuo se nos impone desde el primer momento

En una historia que no es necesario repetir acá, la episteme moderna alcanza su epifanía con el arquetipo de las revoluciones modernas, la Revolución Francesa, acontecimiento que configura la modernidad hasta el día de hoy, incluso en estos tiempos, denominados en muchas oportunidades como de *posmodernidad*. Hoy la episteme de la modernidad sigue viva y rigiendo a todo el sistema-mundo globalizado, el mundo moderno-capitalista, que termina siendo el desarrollo exacerbado de esa *praxis material-concreta* que la caracterizó desde el comienzo. Es por ello, y esto ahora se ve más claro que hace medio siglo, las promesas emancipadoras de la Ilustración están en bancarrota y no son más que una ilusión frustrada. Cualquier etnografía comprometida debe considerar este contexto casi omnipresente como una *clave interpretativa* que la oriente en su intencionalidad más profunda al momento de abordar las investigaciones. Además, y en un sentido complementario, dicha etnografía comprometida debe poner especial atención a las epistemes de los grupos sociales abordados, idea que es toda una propuesta radical de hacer investigación participativa. Dentro de

una misma sociedad que las incluye, urbana o nacional por ejemplo, pueden coexistir varias de estas epistemes, aun siendo hasta irreductibles dentro de sí, enmarcando historias y procesos que circulan simultáneamente, se entrelazan, confluyen o se alejan, pero sin llegar a fusionarse.

Para ir avanzando hermenéuticamente

El acercamiento etnográfico a una determinada episteme comienza con la sospecha de su existencia para, desde allí y avanzando *hermenéuticamente*, confirmarla para su ulterior desentrañamiento, teniendo en mente que siempre la realidad sobrepasará en su riqueza a cualquier teorización, la cual, además de ser indispensable para darnos a entender, tendrá la posibilidad de ser un conocimiento útil en función de las finalidades emancipatorias que venimos postulando. No estamos prescribiendo una teoría. La metáfora que hicieramos al comienzo de este capítulo de la etnografía vista como un laberinto nos lleva a preguntarnos, entre otras cosas, cómo es la relación teoría-método en el modo de construir conocimiento. La respuesta que dio Giovanna Micarelli (en su participación en el Simposio Etnografías Irreverentes y Comprometidas en julio del 2017, Bogotá), cuando alguien le preguntó sobre el uso de las teorías en la antropología, es esclarecedora: “la teoría surge del método”.

El método, si puede llamarse así, es la interpretación, que, lejos de ser un modelo de conocimiento entre otros, constituye el peculiar *modo de ser* de la persona que investiga y, por tanto, un *punto de vista* mediante el cual expresa su propia singularidad. Por tanto, tenemos el reto de reconocer críticamente nuestra propia formación y descubrir nuestros prejuicios a fin de contribuir a develar la vida de la gente que, además, está siendo reelaborada y transformada constantemente en las prácticas sociales de su día a día. Como actores/as sociales que somos y como parte de una sociedad concreta, estamos marcados/as por nociones, generalmente las hegemónicas, acerca de la nación, la política, el estado, el poder, la democracia; estamos atravesados/as por miradas masculinizadas, eurocentradas, etc. Todo esto nos impide mirar de manera directa, si somos consecuentes con los presupuestos hermenéuticos, las realidades abordadas, y cualquier ilusión en contrario debe ser rechazada. Es necesario el autorreconocimiento de lo que somos y pensamos para hacer acompañamiento y construir conocimiento junto a sujetos o colectivos sociales en sus propias construcciones y procesos históricos. Con respecto a esto, considero que en cada momento el individuo que quiere conocer es índice de una intencionalidad que tiene su particular e irrepetible historia. Todo eso que somos, que nos ha construido y hemos construido, nos determina en la manera de abordar la investigación y la manera de ver y acercarnos a los hombres y mujeres con quienes nos comunicamos en ese proceso de investigación. Se trata entonces de una experiencia que tiene lugar *afuera y antes* de la experiencia metódica. El intelectual crítico uruguayo Raúl Zibechi

llega a conclusiones similares en un trabajo (Zibechi, *Dispersar el poder*, 2006) donde devela que tras la aparente neutralidad u objetividad de una investigación realizada por la USAID (Agencia de los EE.UU. para el Desarrollo Internacional, por sus siglas en inglés) hay una visión integral de las élites con la *intención* de enfrentar el poderoso movimiento social existente en el municipio El Alto de la capital boliviana.

En la construcción de conocimiento reconocemos la distancia, el apego, las afinidades y compromiso a la hora de abordar un estudio antropológico y eso refleja nuestra condición estruendosamente humana. Reconocemos nuestra vulnerabilidad, fragmentación, nuestro ser inacabado y extraordinariamente rico a la vez. Nuestros *pre-juicios* —fenomenológicamente hablando— marcarán nuestro abordaje investigativo en cierto sentido *ético-político*, y no en otro, si nos dolemos con el terrible atropello a la vida humana que significó la masacre de indígenas wayuu a manos de paramilitares colombianos en Bahía Portete (Guajira colombiana), o nos indignamos ante la muerte de Sabino Romero, perpetrada por ganaderos venezolanos para arrebatarse parte de sus territorios a la comunidad yukpa de la cual era un líder reconocido. O la tragedia de los jóvenes caraqueños, víctimas y victimarios de una violencia delincuencial que nos sacude y atormenta. Cada una de estas realidades orientan nuestras miradas, determinan nuestros sujetos de investigación y condicionan nuestras formas de conocer.

Por eso el *compromiso-acción*, tal como Judith Naidorf y sus compañeras en el *Reflexiones acerca del rol de los intelectuales en América Latina*, que aunque pueda ser tachado de ideológico, no queda por fuera de los procesos de creación del conocimiento, por el contrario, los enriquece y estimula. Una vez adoptada esa actitud, el compromiso-acción lleva al intelectual a tomar decisiones que condicionan su orientación profesional y su producción académica (Cfr. 2010, 4). Estas decisiones tienen consecuencias directas sobre la realidad estudiada, y más allá de ella también, consecuencias que al ser evaluadas nos servirán para juzgar el tipo y la calidad del compromiso adoptado que, por lo mismo, será visible en los resultados aunque no se le haya explicitado.

Por otro lado, debemos preguntarnos cómo hacer para salirnos de nosotros mismos, o aliviarnos, para deconstruir el sentido de vida de la gente con quienes trabajamos sin que eso que somos atraviese sin pudor, y daño, lo que deseamos desentrañar. Estos cuestionamientos, estas preguntas, han cobrado enorme relevancia en las últimas décadas pues se ha impuesto, afortunadamente, un talante de búsqueda permanente de comprensión, de descentramiento, de desplazamientos anti-eurocéntricos, de crítica implacable a los diversos modos de estigmatización cultural, exclusión social y cerrazón política, de rechazo a toda forma de colonialismo y dominación. Son respuestas que debemos buscar en la entrega desde el diálogo, desde el *estar allí* —insertos—, desde la

deconstrucción de lo que somos como condición para la hermenéutica de lo que ellos son. Se trata de hacer conocimiento desde una experiencia etnográfica sustancial, o mejor aún, *desde la entrega de vida radical* puesto que así se hace posible el acercamiento hermenéutico a sus epistemes.

En esta línea de ideas nos encontramos con Silvia Rivera Cusicanqui, feminista de raigambre indígena, socióloga e historiadora boliviana de conciencia katarista, que viene desarrollando una potente e interesantísima lucha por la descolonización a partir de su condición mestiza, de aymara y criollo, asumida con las contradicciones que ello involucra y que ella estudia. Justamente para expresar esas contradicciones utiliza la palabra aymara *ch'ixi*, que no tiene traducción literal al español. Lo *ch'ixi* vendría siendo una mezcla abigarrada de elementos contradictorios, es decir, de algo que es y no es al mismo tiempo, y que permite por tanto superar las limitaciones del concepto de *mestizaje*. Silvia Rivera Cusicanqui, después de la decepción política que le significó la deriva del *katarismo*, al cual ella había acompañado desde los años 70, y que fue “fagocitado, a fines de los 80, por una jauría de lobos de izquierda que se lo repartieron en pedazos” según su propia expresión (Cfr. 2010, 69), se *re-inserta* en el mundo aymara rural, de donde era su madre y especialmente la *chola* que la cuidó cuando era niña y por la cual siente un especial cariño, y desde ahí comienza una profunda reflexión crítica sobre lo indígena, lo mestizo y lo colonizado. A partir de una valoración singular de la modernidad, pues hace una “apuesta india por la modernidad centrada en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia”¹, rescata del levantamiento katarista-indianista de 1979 la necesidad de una “radical y profunda descolonización” en las estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales, es decir en los modos de concebir el mundo existentes en Bolivia. Esta *intencionalidad* descolonizadora, desde el punto de vista de la etnografía radicalmente comprometida que proponemos, significa un aporte en verdad decisivo y esclarecedor.

Esta intelectual comprometida, en su *Conversas con Boaventura De Sousa Santos*, afirma, con la determinación que le es característica, que la teoría sobre la comunidad hay que encontrarlas en las prácticas comunitarias de la gente. Dice que las fuentes no siempre son formulaciones verbales, sino *prácticas teóricas*, donde el acento debe ser puesto en *la práctica como constructora de conocimiento* y no en la teoría como co-práctica. Ha habido, sin duda, lo que se ha llamado una deforestación intelectual que tuvo lugar cuando la antropología se enfocó en modelos teóricos de corte ligero, alejándose de las vidas de la gente y del trabajo de campo¹⁰. Se necesita replicar a las

¹La modernidad que emerge de estos tratos abigarrados y lenguajes complejos y mezclados –Gamaliel Churata los llamó “una lengua con patria”– es lo que construye la hegemonía india al realizarse en los espacios creados por la cultura invasora –el mercado, el estado, el sindicato. Al hacerlo, se funda un proyecto de modernidad más orgánica y propia que la modernidad impostada de las elites, caricaturas de occidente que viven de la ventriloquía de conceptos y teorías, de corrientes académicas y visiones del mundo copiadas del norte o tributarias de los centros de poder hegemónicos. SILVIA RIVERA, *óp cit.*, pág 73.

bases del conocimiento que se han naturalizado y que hemos asumido como sentido común, filtrando todos nuestros espacios de comprensión, todos nuestros referentes teóricos y maneras de conducirnos. Necesitamos crear estrategias que nos permita llegar al corazón de la gente creativa y audazmente.

La colonización ha sido una experiencia catastrófica para los pueblos americanos, aun de aquellos que no son indígenas (afrodescendientes, pobres urbanos, campesinos, etc.), desde los primeros tiempos de los conquistadores españoles, portugueses y otros, hasta el día de hoy, pues está inscrita en lo más profundo de la modernidad. Esta experiencia se manifiesta con particular intensidad en el lenguaje, tema que es central en las reflexiones de Silvia Rivera y que también debe serlo en nuestros acercamientos hermenéuticos hacia las epistemes de los grupos o comunidades que nos interesa abordar. Las luchas políticas de los aymaras siempre enfrentaron el problema del lenguaje puesto que estaban obligados a expresar dichas luchas en castellano, el idioma moderno que maneja el poder, en contraposición al suyo propio, el aymara, que debían traducir, es decir, negar, para hacer inteligibles sus demandas. Pero esta traducción es imposible, pues cada idioma en este caso está atado a uno de los dos polos de la dominación, a lo cual debemos agregar la complejidad que introduce la presencia del mestizo, aquel estrato social mezcla y a la vez fronterizo entre lo criollo y lo indígena. La intraducibilidad a que nos referimos no es a causa de las imprecisiones, discordancias o circunloquios propios de toda traducción que, después de todo, pueden resolverse con subterfugios idiomáticos. Es una intraducibilidad debido a que las grandes epistemes que rigen esos idiomas son completamente diferentes. Es por ello que el lenguaje termina siendo *abigarrado*, *manchado*, *impuro*, *promiscuo*, y a pesar de eso, o más bien debido a eso, se constituye como un espacio vital donde se combinan activamente mundos irreductibles el uno al otro, racionalidades incompatibles y donde encuentran su lugar significantes contradictorios. Esta situación a veces es tan extrema que, para vencer el silencio generado, se debe recurrir a las posibilidades semióticas que nos ofrecen las imágenes. El hablante aymara termina construyendo un nuevo lenguaje que despectivamente se conoce como “castimilliano³”, Hablar en los espacios políticos, en las universidades, en los medios de comunicación masivos, confrontar a las mentalidades *céntricas* (eurocéntricas, unicéntricas, pluricéntricas, androcéntricas, antropocéntricas, logocéntricas), siempre ha traído consecuencias puesto que el aymara habla *desde otro lado*, que es el que nos interesa conocer y valorar en toda su dimensión humana y emancipatoria.

Nuestro propio verbo, en este esfuerzo hermenéutico, termina siendo también abigarrado, manchado², y bienvenido que así sea si no queremos que nuestras palabras sean repeticiones de

³Sivia Rivera Castimilliano, que es una forma despectiva de decir que uno habla mal el castellano lo hemos vuelto una forma de orgullo imilla es la niña traviesa

² Alejandro Moreno habla de la creación de *idiotismos*

aquellas emitidas con la proverbial capacidad retórica de las élites y sus instituciones, capaces de performar la realidad, la nuestra, si no estamos prevenidos. Nosotra/os, investigadora/es comprometida/os, al igual que el indígena u otro sujeto histórico que despliega su lucha política y social, hablamos desde *otro lado*, del lado de quien busca emanciparse cuestionando todo lo que sea necesario cuestionar, hasta la misma racionalidad occidental de la que estamos conformados, que termina descoyuntada y *manchada* en el lenguaje a través del cual se expresa. En términos filosóficos, por poner un ejemplo de esta ruptura, rompe con la idea de *totalidad* de raigambre hegeliana, y que devino central en el pensamiento marxista que, frente a las contradicciones que se daban dentro de esa totalidad, debía buscarse la síntesis que superase a ambas y que satisfaría a más de un intelectual moderno obsesionado por la armonía en la sociedad. En todo caso con esta afirmación queremos ir más allá aún de lo que piensa, por ejemplo, Habermas, pensador que, a pesar de imaginar todavía a la Ilustración como un proyecto inconcluso, tiene la lucidez necesaria para sostener que los conceptos fundamentales de las tradicionales teorías científicas han entrado en crisis y se han devaluado por el progreso de las ciencias empíricas y otras formas de conciencia que también son reflexivas. La noción de lo ch'ixi nos ayuda a no caer en esquemas binarios cuando queremos descolonizar nuestro pensamiento y ayudar a descolonizar la propia realidad social. La matriz colonial enclavada en el corazón de la modernidad se ha mantenido o, peor aún, se ha exacerbado a niveles tales que prácticamente la única mediación con las alteridades de parte de los poderosos es la violencia.

En estos procesos de decolonización encontramos resistencias tan potentes como la del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, el movimiento campesino más grande del mundo, donde podemos rastrear las huellas de Paulo Freire, teólogo de la liberación y exponente de esa corriente de pensamiento a que nos referíamos más arriba; la insurrección indígena zapatista en México que, al romper con la concepción vanguardista y moderna que caracterizó a las izquierdas de los 70, 80 y 90, abre un prolífico campo de reflexión de filosofía política cuestionadora de la racionalidad política de Occidente; la rebelión conjunta de pobres urbanos y campesinos, ambos con fuerte impronta aymara y quechua, en Bolivia y que es el fundamento de la reflexión de Silvia Rivera Cusicanqui y de otros pensadores como Raúl Prada Alcoreza y Raúl Zibechi; la aparición, con el Caracazo en Venezuela el año 1989, del sujeto histórico plebeyo, de innegable procedencia zamba y caribeña, que está en el origen del chavismo popular y que es estudiado por pensadores y activistas como Ociel Alí López (ver su libro *Dale más gasolina. Chavismo, sifrinismo y burocracia*) con elementos de etnografía de sorprendente originalidad y profundidad; la emergencia del feminismo como un horizonte de emancipación que pone en cuestionamiento los fundamentos patriarcales de la modernidad, en especial aquel feminismo que tiene sus raíces en los sectores populares, indígenas, chicanos o afros y del cual Gloria Anzaldúa viene siendo una de sus principales teóricas.

Este nuevo contexto histórico nos encamina hacia el reconocimiento de la importancia de estudiar los contextos histórico-teóricos que nos condicionan al momento de hacer etnografía. Estos contextos teóricos, en nuestro continente latinoamericano y en los espacios del llamado tercer mundo, vienen señalando con nitidez la crisis de la episteme moderna o, más bien, la irrupción en las últimas tres o cuatro décadas, a contrapelo de la globalización uniformizante, de conflictos donde las más diversas culturas y epistemes subalternas, —indígenas, afrodescendientes, sectores populares de las grandes urbes, etc— luchan por no ser avasalladas. En consecuencia, toda etnografía que se asuma comprometida, deberá tener en consideración la extensa y extraordinaria historia de estas subalternidades, de los sujetos históricos que han irrumpido una y otra vez, a veces de modo pacífico, otras con tonalidades insurreccionales.

Sin embargo, hacer la historiografía de las subalternidades trae también sus complejidades propias. No se trata de fijar el pasado en un relato estancado en heroicidades más o menos estereotipadas que han sido la justificación de los estados-nación en tanto instituciones colonizadoras, tampoco aquellas que formaron parte del imaginario rebelde de las izquierdas o de sectores progresistas que, sin saberlo, reproducían un racionalidad política ajena a los pueblos que decían representar. Tampoco se trata de escarbar en la historia para descubrir imposibles identidades puras, congeladas, que terminamos asumiendo como *orígenes* tan abstractos como impotentes para comprender la realidad actual. Se trata más bien de aprehender un pasado capaz de construir el futuro, de revertir lo vivido y sus sufrimientos, de rescatar memorias históricas con potencialidades liberadoras, de abrir un espacio a conocimientos regidos por otras epistemes y con los cuales nos relacionamos hermenéuticamente; se trata, en fin, de comprender que somos, tanto los investigadores como los pueblos que abordamos, seres que fluyen, que cambian, que tienen multiplicidades de miradas, abigarradas, *ch'ixi*, en su interior.

Lo que sí está claro, sin embargo, es que la invasión europea iniciada en 1492 podemos entenderla como una estructura que permanece hasta hoy en lo más profundo de nuestras culturas americanas, a pesar de su extraordinaria diversidad, como *colonialidad interna* y que los procesos independentistas consagraron la episteme moderna con su noción de *ciudadanía*, es decir, consagraron al individuo libre e igual en la formalidad del derecho y que rompe con toda solidaridad e identidad comunitaria como condición indispensable de la existencia de las democracias representativas liberales, del mercado capitalista y de la dominación-hegemonía ejercida por medio de los estados modernos con su tenaz obsesión homogeneizadora de las sociedades.

La participación observante y despliegue libre de la subjetividad popular

Haciendo un juego de palabras invertimos la expresión *observación participante* a la de Participación Observante para enfatizar la preponderancia que le asignamos a la participación, en este caso con la comunidad que *observaremos*. La participación implica, o debería implicar, un compromiso ético por una vida mejor de las comunidades y sus integrantes, una intencionalidad descolonizadora, una valoración crítica y profunda de la historia de sus luchas, un respeto incondicional y atento a su ser *otro* y al derecho de ser diferente, una visión sistémica del contexto más inmediato en el cual está inserta la comunidad pero también del contexto global moderno-capitalista.

El año 2013, con la intención de llevar a la práctica esta noción de **participación observante** creamos el *Centro de Estudios de Etnografía Comprometida* con el cual emprendimos el proyecto *Hacia una cultura de paz desde el despliegue libre de la subjetividad popular* que se propuso comprender la violencia en los barrios Pueblo Nuevo y Simón Bolívar de la ciudad de Mérida. Estamos allí hace ya siete años colaborando en la conformación de una Escuela Convivencial para la Paz.

Estamos trabajando con jóvenes y con sus comunidades, preocupadas por los niveles de violencia vividos en sus espacios. Los jóvenes populares en Venezuela son, en una estadística abrumadora, y sobre todo los de sexo masculino, las principales víctimas de la violencia urbana, así como también los principales victimarios (malandros). Pero, por otro lado, también los jóvenes han venido siendo el componente principal del sujeto popular político que masivamente surgió cuando El Caracazo y que, identificado con Chávez, forjó una revolución político-cultural sin precedentes, abriendo la esperanza de una sociedad más justa y por tanto menos violenta. Comprender en profundidad estos dos aspectos que definen a las juventudes populares, en muchos sentidos contrapuestos entre sí, es clave para imaginar y concretar una *Cultura de Paz*.

Las comunidades urbano-populares, con una relación periférica, conflictiva y ambivalente con los poderes, no tienen, en general y a pesar de su rica historia de rebeliones e insurgencias, una fuerte tradición que les permita cuestionar radicalmente la racionalidad moderna en el ámbito de lo político y ciertos aspectos claves de lo cultural. Esta es, creemos, una de las causas de que la violencia juvenil se desarrolle con tanta facilidad en estos espacios; después de todo las principales motivaciones para ejercer violencia obedecen a la misma lógica impiedosa del mercado o los mismos juegos de poder y dominación que atraviesan a la sociedad en su conjunto. Esta debilidad de las comunidades es la que debe ser reflexionada acompañando a la comunidad en el mismo proceso de investigación. No partimos de certezas intelectuales sino del descentramiento, de la deconstrucción de las nociones que son parte del *sentido común* (según el concepto de Grasmci), de

diálogos abiertos con la comunidad, con el estudio compartido de historias de vida y con la crítica implacable a la estigmatización cultural, la exclusión y la injusticia social.

Deseamos enfatizar que estamos haciendo una etnografía-otra como herramienta para desarmar, en una potente propuesta de *comunidad con la comunidad*, la violencia juvenil. Es por ello que nos mantenemos a una saludable distancia de los múltiples institutos y fundaciones que, por muy bien intencionados que estén, provienen de *un afuera* de las comunidades, un afuera que guía su accionar con criterios de biopolítica, los cuales, incluso en la avanzada Constitución Bolivariana, no garantizan el involucramiento profundo de las comunidades y en especial sus sectores juveniles por cuanto éstos se rigen por su propia episteme, sin duda extra-moderna o a-moderna. Por el contrario, como lo dice el propio nombre del proyecto, apostamos al *despliegue libre de la subjetividad popular* como condición necesaria para terminar con la violencia. De lo que se trata es que el propio sujeto popular, en este caso los jóvenes de los barrios merideños, modifique su mundo-de-vida para realizarlo sin violencia. Con Ociel Alí López, “llamamos *cultura popular*, en su diferenciación-oposición con la *cultura de élites*, que otorga significados a los acontecimientos políticos y en un momento crítico decidió confrontar la instauración de un régimen oligárquico pero en otros, como en el consumo cultural, negocia significados y contenidos. Esta negociación no quiere decir que cesa el conflicto de clase [de *epistemes* diríamos nosotros] sino que este conflicto está atenuado debido a que los sectores populares se sienten representados por el Sentido producido por la hegemonía cultural capitalista pero sólo cuando ella produce contenidos tomando en cuenta dicha

Rescatamos entonces, por un lado, la idea de lo popular como diferenciación y oposición a otra cultura (más bien a la *episteme* de las élites, expresión profunda de lo moderno en Venezuela), lo cual la coloca en un contexto más amplio de inteligibilidad⁶, y por otro, la constatación de una capacidad negociadora propia de los sectores populares, lo cual nos remite a su condición de sujeto social activo, portador por ello de una dignidad propia que valoramos como fundamental, y no mera víctima oprimida y manipulada con dádivas estatales.

Lo popular tiene en toda América Latina pero muy especialmente en Venezuela, un fuerte componente de mestizaje como resultado histórico del dominio de peninsulares y criollos sobre hombres y mujeres indias y africanas sometidas a servidumbre y esclavitud. Eso explica el *abigarramiento* de la sociedad venezolana y el inmenso abismo que separa a las élites —blancas, ricas, racistas, modernas— de las clases o sectores populares. No hay posibilidad alguna de *síntesis dialéctica*, en el sentido marxista-hegeliano, que supere esta abismal contradicción, ni tampoco ha

⁶Por ello, la estrecha relación entre lo popular y la hegemonía. Es en la cultura popular donde las visiones de mundo de las franjas poblacionales populares o subalternas confrontan a la clase hegemónica, pero también donde se logra establecer la dominación y el control. Martín Barbero dice que una clase es hegemónica cuando tiene intereses que las clases subalternas reconocen como propios. (pág 80) Ociel Alí López, *Dale más gasolina. Chavismo, sifrinismo y burocracia*.

habido predisposición intelectual o académica de comprensión, desde la intelectualidad ligada a las élites venezolanas y latinoamericanas, del mundo-de-vida de los sectores populares. Algo parecido ocurrió con la Revolución Haitiana, que fue “*inimaginable* en Occidente, no sólo porque cuestionó la esclavitud y el racismo, sino por la manera en que lo hizo. [...] ... la Revolución Haitiana puso definitivamente a prueba las pretensiones universalistas de las revoluciones francesa y estadounidense. Ninguna de las dos dio la talla.” (*Silencing the Past. Power and the Production of History*, M.-R. Trouillot, Boston, Beacon Press, 1995, pp. 70-107. En otras palabras, una comprensión profunda de los acontecimientos del mundo popular es posible sólo si tenemos una mentalidad abierta y una sensibilidad comprometida con ellos, una ética política conectada con la realidad *otra* que ese mundo conforma. Muchos estudios realizados por reconocidos intelectuales sobre el tema del *chavismo* en tanto pueblo (no el *chavismo* como propuesta política o burocracia estatal, que es algo distinto), aquel sujeto popular que salió a las calles cuando el Caracazo, que había votado masivamente por un político tan característico de la Cuarta República como fue Carlos Andrés Pérez y que después hizo de Hugo Chávez su líder incuestionado, alcanzan a veces niveles patéticos de incompreensión y desprecio por el mundo-de-vida popular⁷; para ellos el *chavismo* es sencillamente lo *inimaginable*.

Nuestra apuesta incondicional es a las capacidades y potencialidades propias de las comunidades, al despliegue libre de la subjetividad popular (aun con todas las contradicciones y debilidades que les son propias), al acompañamiento a las comunidades en los procesos de autogestión y de autonomía, en su cotidianidad, en las luchas de su día a día, en la recuperación de la memoria histórica y, en términos más amplios, el compromiso y acompañamiento al sujeto comunitario popular autónomo, con capacidades críticas y comprensivas de su propia realidad. La Cultura de Paz que vislumbramos desde una ETNOGRAFÍA COMPROMETIDA es el elemento subjetivo —identitario y cultural— del acompañamiento comprometido con las comunidades, a la revisión permanente de lo que somos y queremos identificando nuestras intencionalidades, y en ese proceso, ir construyendo conocimiento, intentando desafiar con toda la radicalidad que la actual crisis global y local nos demanda.

⁷El Chavismo es el *sacudón intelectual* más importante que ha vivido la sociedad venezolana desde la Guerra Federal. Cuando emergió, tres años después del 27 de febrero, se convirtió en un dispositivo de interpelación de la sociedad toda. Se transmitió viralmente en las mentes que habitan un territorio algo más grande que el país. [...] Su emergencia como sujeto hiperactivo a su oponente “natural”, ese complejo de poder económico-mediático-religioso que popularmente se nombra “sifrinaje”, como campo de producción de élite, quien reaccionó frente a la interpelación del *chavismo* “patologizándolo”, tratándolo como “enfermedad”, como “populismo”, “demagogia”, “ignorancia”. El *chavismo* dotó de sentido a partidarios y detractores. (pp 27-28 Ociel López)



PEÑALTRA 2002.

3

La etnografía como “dominio del saber”. Reflexiones epistemológicas y metodológicas desde la genealogía y la espectrografía

Leticia Katzer

Presentación

Muchas formas de etnografías son posibles. Muchas maneras hay de concebir y vivenciar el trabajo de campo. Desde nuestra experiencia en el secano de Lavalle de la provincia de Mendoza, Argentina, no nos queda duda de que se trata de un proceso y una experiencia comunitaria, cuyas cualidades en cuanto a dinámicas de relación, recursos, personalidades, posiciones sociales y sus formas de articulación delinea y posibilita a la vez la expresión de formas específicas de pensar y estar en-común, tanto en lo que respecta al propio espacio de campo como a los registros que de él surgen. Nuestra experiencia de campo es una experiencia de “desierto”, en un sentido teórico y en un sentido empírico, sensible. La etnografía en el desierto es sobre todo una “espectrografía” (como la definió Derrida, una no-ontología): nos encontramos con taperas, vestigios de ranchos con objetos diversos, restos de corrales, restos cerámicos, óseos y huellas de caminantes, difícilmente asimilables a una representación unívoca, a un cuerpo individualizado.

En el presente capítulo nos proponemos reflexionar sobre la práctica etnográfica, sobre la etnografía en tanto “dominio de saber” a partir del análisis teórico y de nuestra propia experiencia de campo entre los años 2004 y 2017 en el secano/desierto de Lavalle de la provincia de Mendoza con adscriptos étnicos Huarpes. Buscamos por un lado mostrar sus posibilidades creativas en tanto espacio que pone en circulación léxicos y prácticas de lo común y que identifica u opone al etnógrafo/a con sus interlocutores en búsquedas compartidas, preocupaciones, sensibilidades, modos de vida, matrices ideológicas; y por otro

lado ponderar su “valor caminante”, parafraseando a Derrida, puesto que implica un andar diseñado por las trayectorias y contingencias de quienes transitan y comparten el recorrido etnográfico.

La etnografía ha sido definida como la descripción del sentido común (Geertz), como la descripción de la vida cotidiana de una cultura (Clifford & Marcus, 1986), como una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros, de sus marcos compartidos de referencia (Guber, 2004). Nosotros remarcamos la etnografía como proceso político, con implicancias políticas innegables, lo cual abordamos en tres aspectos fundamentales: 1) la forma de relación academia-campo, 2) el alcance teórico y operatividad respecto a las posibilidades de traducción de los registros etnográficos en materia de políticas públicas y 3) el alcance que tiene respecto a la articulación interinstitucional (academia, comunidades, organismos gubernamentales, Ongs, empresas). Por ello es una etnografía “multisituada” (Marcus, 1995) y “colaborativa” (Lassiter, 2005). El trabajo etnográfico multisituado involucra como objeto de registro a agencias e instituciones gubernamentales – aquellas que operativizan los marcos legislativos y el delineamiento de las políticas públicas en materia de diversidad cultural (entidades gubernamentales, empresariales y Ongs vinculadas a proyectos de desarrollo económico y social), a agencias y actores locales dentro de la población que se adscribe étnicamente. El diversificar y ponderar científicamente diferentes puntos de vista puede verse expresado en la diversificación y delimitación de políticas más inclusivas o menos excluyentes de criterios culturales distintos.

El enfoque etnográfico multisituado implica un abordaje genealógico, en el sentido foucaultiano del término (Katzner, 2015). Una perspectiva etnográfica con enfoque epistemológico genealógico, metodológicamente tiene una doble expresión: 1) entender la etnografía en tres dimensiones: texto-proceso- experiencia; 2) objetivar el trabajo etnográfico en una red trayectorias múltiples situadas históricamente.

El enfoque multisituado y colaborativo

Mientras que los enfoques etnográficos clásicos omitieron en el análisis la propia situación social en la que se inscribían los antropólogos en el trabajo de campo, en la década del ‘80 y ‘90, con la emergencia de la crítica de Writing Culture (Clifford y Marcus, 1986) y de la Multi-sited Ethnography (Marcus, 1995), los estudios dieron un giro. A partir de aquí los

esfuerzos se volcaron a la descripción y análisis de la etnografía como un género distintivo de escritura, a la problematización de las formas de dominación, desigualdad y poder en las situaciones etnográficas. El foco aparece puesto en la dimensión textual, narrativa, representacional de la producción de la alteridad (Clifford y Marcus, 1986; Fabian, 1991; Rapport y Overing, 2000). Así, la etnografía deja de ser una mera descripción analítica y se transforma en una performance de mediaciones, perspectivas y relaciones politizadas de colaboración tejidas en una red multi-situada de sujetos reflexivos. Es decir, más que una herramienta, la etnografía así definida es un estilo narrativo de producción de conocimiento que se configura procesualmente. En los 90' se la definió como “etnografía posmoderna” por oposición a la etnometodología o fenomenología, entendiendo que aquella le da prioridad a “la pluralidad de lo diferente” en relación con la “dualidad del otro” (Clough, 1992). Esta distinción halló fundamento teórico en la idea de “differance” de Derrida, la cual se oponía al realismo de las ciencias sociales empíricas. De lo que se trataba justamente era de la deconstrucción del realismo. Como forma literaria, el realismo, ha sido un estilo de escritura antropológica que ha terminado por absolutizar y naturalizar la diferencia (Rapport & Overing, 2000).

El abordaje desde la textualidad se ha apoyado en la hermenéutica de Ricoeur (1986) y Derrida (2001[1978]), y los planteos de Foucault (2002 [1966]), Said (2004 [1983]), Darnton (1987 [1984]), Todorov (1982 [2003]) quienes la definen y problematizan en sus relaciones con el poder. Desde esta mirada, los textos son actos de poder: en tanto formas de clasificación del mundo, se definen como parte constitutiva del proceso social de diferenciación, exclusión, incorporación y gobierno (Said, 2004 [1983]). En estas conceptualizaciones tiene su base la redefinición de las etnografías como una forma de escritura, como narrativas (Thomas, 1991; Fabian, 1991; Rapport & Overing, 2000). Esta línea de pensamiento se funda la conceptualización de la etnografía como un estilo de producción de conocimiento social (Lassiter 2005; Marcus, 2008) y que indaga sobre las condiciones de producción, circulación y recepción de las etnografías.

En la necesidad de problematizar las diversas modalidades de contacto entre los etnógrafos y los interlocutores, de analizar las complejidades y ambigüedades del proceso de lectura y escritura etnográfica, la noción de “colaboración” ha ido adquiriendo relevancia teórica, al punto de convertirse en un enfoque metodológico preciso (Lassiter, 2005). Entendido el vínculo etnográfico como colaborativo, el “informante” pasa a ser concebido como consultor (idem), co-teorizador (Rapaport, 2005) y socio epistémico (Marcus, 2008), reconociendo en

dichas categorizaciones, la agentividad de su labor conceptual, de interpretación y de escritura (Barabas y Bartolomé, 2003).

En el ámbito de los registros étnicos, los marcos de referencia se ven diversificados y desigualmente legitimados. Entonces la cuestión es también evaluar qué objetivamos como “común”, qué marcos/universos estamos seleccionando como objeto de registro, cuáles son las trayectorias que se diferencian al interior de los mismos y con qué legitimidad. Así, más que interpretar y reconstruir un “marco de referencia compartido”, entendido como una unidad semántica, se trata de diseminar las trayectorias que lo alterizan, diversifican. Nosotros proponemos la idea de la etnografía como “dominio de saber”, buscando con ello una categoría de análisis que de cuenta con mayor alcance y complejización, el análisis de la red de relaciones tejidas entre los sujetos reflexivos.

La etnografía como “dominio de saber”

Nuestra lectura de las etnografías en clave genealógica implica analizarlas como forma de expresión de una episteme. Así, en clave foucaultiana y levistraussiana entendemos la “producción etnográfica” como “dominio histórico/de saber”. “Dominio histórico/de saber” designa una articulación de teorías, prácticas, instituciones, normas, roles y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular. En este concepto hay resonancias teóricas de diversos autores y formulaciones como “formación discursiva” de Foucault (1969, 1971), de ésta en la lectura de S. Hall (1996), “formaciones culturales” de Gramsci (1976 [1963]), “campo” de Bourdieu, (2002 [1966]), “crítica” de E. Said (1983), “programa-proyecto” de Williams, 1997[1989]). Un dominio histórico es para Levi-Strauss (1962), un sistema de códigos particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico que decodifica los “hechos históricos” transformándolos en acontecimientos significativos. Un “dominio de saber”, es para Foucault (1974), un campo regulado de acuerdo a fórmulas bien específicas, y que responden a lógicas institucionales y de poder.

Cada dominio de saber, es un sistema de valorización, distribución y atribución de saber específico. El saber etnográfico tiene un soporte institucional, pensar la práctica etnográfica como “dominio de saber” implica analizar la forma en que el saber sobre la diversidad se pone en práctica en la sociedad, en la que es valorizado, distribuido y atribuido, y que ejerce a su vez un poder de presión y coacción sobre los otros discursos. Como dominio es expresión

de restricciones-exclusiones, socialmente configuradas según contingencias históricas, que inscribe y traslada circunstancias sociales, políticas y económicas; es decir que tiene agentividad política. Agrupa entonces las configuraciones de saber (teorías de la cultura, del pluralismo cultural -entre las que se incluyen los modos de relación con los otros en la experiencia etnográfica- teorías de la comunidad, monografías etnográficas) y el ámbito de las configuraciones de poder (las formas jurídico-políticas de agrupamiento social, la etnocomunalización jurídica). Como todo campo histórico constituido, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación sujeta a la trama colonial de la modernidad. Así, hay jerarquías que lo atraviesan y los puntos de vista y prácticas que tienen llegada al espacio público, vale decir, los más visibles, universalizados y legítimos son aquellos que vehiculizan quienes están en posiciones de jerarquía, vale decir, los académicos, agentes de gobierno y ciertos dirigentes indígenas, aquellos que están integrados al formato jurídico y estatal. En este sentido, se identifican distintas trayectorias, que abarcan diferentes posiciones subjetivas (actores, roles y redes sociales), expresan distintas memorias y formas de vida-en-común y conforman distintas redes y circuitos colaborativos. Esto supone la búsqueda de registros etnográficos no sólo de las trayectorias de subjetivación/comunalización, de corporalización pública, que identificamos con las organizaciones sociales y étnicas, con la constitución de personas jurídicas sino centralmente en las trayectorias de vida en común no públicas y que entendemos no-comunalizadas y/o des-comunalizadas, que identificamos aquí con las trayectorias nómades desérticas, espectrales (Katzner, 2015). Reconocemos entonces dos componentes, el modo de registro y el estilo de la práctica.

En cuanto modo de registro implica simultáneamente una “etnografía de la gubernamentalidad” y una “espectrografía”. La etnografía de la gubernamentalidad incluye la exploración de las producciones teóricas (etnografías clásicas y etnografías contemporáneas-textos- y las formas jurídico-políticas y administrativas). En esta línea de análisis resulta necesario distinguir entre Estado (sea como institución, como forma jurídico-política o como aparato) y estatalidad (red de relaciones, formas de vida en común). Así la Etnografía del Estado, de los procesos jurídico-administrativos (Pacheco de Oliveira) se traduce en nuestra etnografía de la gubernamentalidad, en la etnografía de los circuitos colaborativos en distintas escalas de estatalidad y asociativismo local, nacional e internacional.

La espectrografía es una etnografía de lo impersonal, es decir, aquella que busca el registro de las trayectorias de vivencias por fuera de la personalización, de los ámbitos de las formas institucionales impuestas por los modelos de conducta de la gubernamentalidad, las cuales se articulan en prácticas y formas de sociabilidad diferenciadas, que pueden ser entendidas en referencia más a lo vivencial y no a lo representacional. También la hemos llamado “etnografía filolítica”, puesto que descompone, desliga, disgrega, disuelve, disemina desde una matriz que no solo busca “reconstruir” itinerarios de subjetivación/personalización étnica en el ámbito de las representaciones sino centralmente deconstituir conceptos, presupuestos, instituciones e identificar tanto vivencias como marcas y huellas.

Nuestra lectura es que “espectro” (en el sentido derridiano), que es la forma del rastro, de la huella, envía a la sensibilidad, al universo de lo sensible: luces, sonidos, remolinos, ondas, ráfagas de viento, murmullo, gritos, tartamudeo, temblor, suspiro, silencio, estremecimiento, restos. El andar en el desierto pone ante los ojos, huellas, el rastro de las personas y de los animales, pisadas, olores; también restos, restos de todo tipo: esqueletos, vestimentas, cerámicas, objetos personales, ranchos deshabitados pero con objetos, ramadas. En nuestro caso podemos mencionar como ejemplos las casas “deshabitadas” de Javier Azaguate y Cipriano Fernandez, con todo el mobiliario. Están los vestigios de El Tupe, que también se llamaba “Los camperos”, porque allí se reunían, entre otros muchos; de la abuela, mamá de Javier Azaguate Matilde Reta, con vestimenta, zapatillas, una silla, y restos de una tinaja. También se encuentra el vestigio de rancho de Teodoro con zapatillas y funda de guitarra. El rancho de Lorenzo Perez con azucarera, tenedores, una botella de aceite, vestimentas, una damajuana, un arco; todo como si estuviera viviendo aún allí. A través de esos restos, su asedio espectral, sigue presente-ausente. Porque la gente lo recorre, los recuerda y los mantiene intactos, vivos, en su lugar.

En cuanto práctica, abordamos el dominio de saber etnográfico desde tres dimensiones: en tanto texto, en tanto proceso y en tanto experiencia. Así, nuestro abordaje articula la dimensión textual y la procesual del trabajo etnográfico como dimensiones indisociables. Circunscribe los “textos” y los procesos como “unidades de análisis”, focalizando tanto en la dimensión narrativa como en la organizacional. Esto quiere decir que además de ser espacios narrativos, vale decir configuraciones de saber, formaciones discursivas, las etnografías son relaciones entre sujetos, cuya calidad y forma de interacción condicionan la calidad y tipo de relatos que ponen en circulación.

En tanto “texto”, la crítica de *Writing Culture* entiende a la etnografía como un género distintivo de escritura y de producción de conocimiento, y situando como objeto de indagación la escritura etnográfica en sí misma en sus contextos de producción/circulación/recepción, se busca analizar los modos de presentación de la alteridad que operan y definen al saber producido. Implica atender a formas específicas de producción de saber, cuestión que es analizada desde postulados foucaultianos sobre cómo se forman los discursos y mediante qué prácticas (Katzner, 2015).

En tanto “proceso” implica entender la etnografía como una red multisituada de relaciones configuradas históricamente. En esta dimensión se demarca como unidad de exploración una cadena de agencias que articula la propia academia, organismos gubernamentales, organismos religiosos, ONGs, empresas y diversas referencias indígenas (líderes y no líderes). Como todo campo histórico constituido, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación. El “grupo étnico” no funciona como un “bloque”, más bien individuos con posicionamientos diferenciados conforman redes con actores provenientes de diversas agencias constituyendo circuitos colaborativos diferenciados. De lo que se trata es de relaciones agónicas entre circuitos adversarios dado que los acuerdos y desacuerdos se dan no tanto con actores aislados, ni grupos cerrados, sino al interior de los circuitos. Los circuitos, en términos de redes de actores-agencias en interacción, se van redefiniendo coyunturalmente según sean las movilizaciones de actores, posiciones y alianzas dentro del conjunto y según se reconfiguren los marcos sociales y jurídico-políticos globales –a escala provincial, nacional e internacional. No se trata entonces de recortar un supuesto “universo indígena” expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco, sino más bien de localizar una red de actores y agencias diversificadas que conforman circuitos en contextos de producción de relaciones de alianza y negociación con distintas agencias: academia, agentes estatales, instituciones religiosas, Ongs, empresas, atendiendo a lo que cada una de estas agencias produce textualmente (por ejemplo respecto a legislación, normativas y saberes científicos) como organizacionalmente (mediante observación y entrevistas sobre prácticas concretas). Así, cada red, cada circuito lleva consigo un sistema de representación, un esquema de poder, un conjunto de estrategias y un conjunto de iniciativas. En este sentido, se identifican distintas trayectorias, que abarcan diferentes posiciones subjetivas (actores, roles y redes sociales), expresan distintas memorias y formas de vida-en-común y conforman distintos circuitos colaborativos. Así, más que

recortar un “grupo”, el “grupo étnico”, se diferencian circuitos y redes que lo cortan transversalmente.

En tanto “experiencia” implica pensar el trabajo etnográfico en tanto una forma específica de estar-en-común. La experiencia refiere a cómo se vivencia el trabajo de campo de manera interna y colectiva, respecto a las modalidades e implicancias afectivas y políticas de las relaciones que se tejen, las identificaciones y oposiciones que se generan, las preocupaciones y expectativas comunes, las sensibilidades, los estilos de vida, las búsquedas compartidas.

En las tres dimensiones señaladas, texto-proceso-experiencia, la noción de dominio de saber nos permite pensar en una etnografía que no es sólo cartografía de un grupo o colectividad étnica, sino también de los itinerarios propios de la práctica científica respecto a axiomas teóricos, lógica institucional, lógica de articulación interinstitucional y lógicas de relación con el sujeto de estudio.

La etnografía como situación y como proceso

La propuesta de análisis situacional del trabajo de campo se basa en una reapropiación de la categoría de “situación social” formulada por Gluckman ([1958] 1987), quien la definió como un conjunto de configuraciones e interrelaciones entre diversos grupos y elementos culturales que conjugan tanto conflictos y tensiones como formas de cooperación y comunicación, los cuales determinan/modifican el comportamiento y participación individual en ella. Estas formulaciones retomadas y aplicadas al análisis de las condiciones de producción de los datos etnográficos, permitieron definir al trabajo de campo como “situación etnográfica”, un espacio móvil e inestable que conjuga contrastes y negociaciones interpretacionales y de postulados y objetivos (Pacheco de Oliveira, 1999, 2006).

En esta perspectiva el trabajo de campo no es considerado como una experiencia iniciática que legitima la formación antropológica sino como una práctica constante (Bartolomé, 2007 [2002]); tampoco como un accidente episódico y fortuito que instaura una mera relación cognoscitiva (Pacheco de Oliveira, 2006); el trabajo de campo configura un espacio de interacción de múltiples agentes (Ortner 1984), una “producción de conocimiento conjunto” de Tamagno (2001) y una “co-teorización” académica-indígena de Rappaport (2005). Cada situación etnográfica es una configuración textual y organizativa, móvil y dinámica, de actores cuyas relaciones se erigen como relaciones simultáneamente balanceadas y mutables, con alteraciones y ajustes.

El reconocimiento del contexto histórico-social constituye un punto de partida para examinar los condicionamientos que intervienen en el proceso de trabajo de campo (Pacheco de Oliveira, 1999, 2006). Cuando nos referimos al contexto social nos estamos refiriendo a las condiciones sociales de producción etnográfica y de nuestra propia experiencia etnográfica y que se hallan atravesadas tanto por una macrohistoricidad -relaciones coloniales occidental/nativo previas- como por una microhistoricidad -historicidad de nuestro propio vínculo con los sujetos de estudio en el ámbito etnográfico delimitado-. Se trata de las condiciones de producción, circulación, y recepción de las etnografías, de las memorias etnográficas. Las condiciones de recepción constituyen en parte las condiciones de producción de las etnografías siguientes. La macrohistoricidad del trabajo etnográfico, es decir, la estructuración, categorización y relaciones históricas previas, condiciona en parte la microhistoricidad del proceso etnográfico. La estructura del poder colonial provee el terreno donde está enraizado el modo de percibir y objetivar al otro (Talal, 1973). Tal como lo ha sostenido Pacheco de Oliveira (2006) la asimetría de poder entre las partes que integran ese proceso de comunicación es tan evidente que la insistencia de la recomendación metodológica de neutralidad corresponde implícitamente a la naturalización de las relaciones de poder. Así, hemos sostenido que la posición de los interlocutores en la estructura social, las expectativas individuales, experiencias y relaciones previas de los sujetos, y recursos simbólicos y materiales constituyen intermediaciones que definen las propiedades de las relaciones y por ende los alcances del conocimiento producido.

Etnografía de la etnopolítica

Podemos sostener que el trabajo etnográfico más que un acuerdo intersubjetivo es una configuración textual y organizativa específica, móvil y dinámica de circuitos colaborativos, que estructurado por una red de actores diversos, con formas de racionalidad diferenciada, construye una *communitas* epistémica. Los circuitos, en términos de redes de actores-agencias en interacción, se van redefiniendo coyunturalmente según sean las movilizaciones de actores, posiciones y alianzas dentro del conjunto de redes y según se reconfiguren los marcos sociales y jurídico-políticos globales –a escala provincial, nacional e internacional-. No se trata entonces de recortar un supuesto “universo indígena” expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco, sino más bien de localizar una red de actores y agencias diversificadas que conforman circuitos, en contextos de producción de relaciones de alianza y negociación con distintas agencias: academia, agentes estatales, instituciones

religiosas, Ongs, empresas. Así, cada red, cada circuito lleva consigo un sistema de representación, un conjunto de estrategias y un conjunto de tácticas específicas. Tal mirada implica analizar modos y estrategias de articulación y como quedan expresados en el territorio. Entendemos entonces la etnografía como territorio, dado que delimita un espacio que es organizado y textualizado de una forma específica de acuerdo a cómo los diversos interlocutores se vinculan y articulan sus racionalidades, saberes y prácticas entre sí a lo largo del proceso etnográfico.

En nuestro contexto etnográfico registramos al menos cuatro circuitos colaborativos: el que ha resultado de la articulación de un conjunto de líderes con ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen), el que ha nucleado a líderes clusters, funcionarios del gobierno y empresas, el que resulta de la articulación de aquellos líderes con funcionarios del gobierno provincial y municipal; y el de las organizaciones indígenas de alcance provincial y nacional, como son la ONPIA (Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina) y las organizaciones “Martina Chapanay”, “Identidad Territorial Malalweche” y “Pewel Katuwe”. Podríamos agregar un quinto circuito que es el que articula la Unión de Trabajadores sin Tierra (UST), quienes trabajan conjuntamente con el INTI y la Secretaría de Agricultura Familiar. Las áreas del gobierno implicadas con mayor presencia en las trayectorias étnicas del contexto etnográfico lavallino, son centralmente la Municipalidad y el IDR (Instituto de Desarrollo Rural, organismo público/privado de provincia), sumado a INTA, INTI, Dirección de Recursos Naturales Renovables, Secretaría de Agricultura Familiar, programa provincial de Chagas, con más o menos alcance según los casos. Como parte del escenario etnopolítico se anexan la Mesa caprina (Dirección de Ganadería de la Provincia), la Dirección General de Escuelas (DGE) con el programa de becas y organización de foros, la Mesa del agua, la Red Argentina de Turismo Rural Comunitario (RATURC), y el Arzobispado con diferentes formas de intervención y articulación con las comunidades indígenas.

Los circuitos y redes de las “comunidades” y de las organizaciones más amplias a escala provincial y nacional, como son las organizaciones sociales como la UST, la ONPIA y la organización de pueblos indígenas Martina Chapanay (OPIMC) (Mendoza) no necesariamente son coincidentes entre sí, registrándose casos de controversias; conforman circuitos diferentes, articulaciones y redes diferentes. En la conformación de consejos nacionales y provinciales muchos nativos quedan excluidos, no son convocados, y en ocasiones ni siquiera se encuentran al tanto de la información, de su existencia misma. Se

trata de circuitos cerrados, con sobreponderaciones individuales. Lo mismo ocurre con la participación en congresos y foros.

Internamente, cada “comunidad indígena” (en el sentido de la persona jurídica, registrada en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas –RENACI-) tiene una comisión directiva y una comisión de la capilla, cuyos puntos de vista tampoco son coincidentes necesariamente. Tomando la totalidad de comunidades en su conjunto, observamos que hay circuitos internos entre presidentes, redes, alianzas internas. Otros dicen “no participamos de la comunidad”, pero ahí se toman las decisiones y allí los investigadores debemos establecer acuerdos.

En nuestro caso, el actuar como etnógrafa en un circuito implicó entrar en tensión con otros circuitos; porque de lo que se trata es de relaciones agónicas entre circuitos adversarios, dado que los acuerdos y desacuerdos se dan no tanto con actores aislados ni grupos cerrados sino con circuitos/redes.

Lo expuesto demuestra lo inadecuado que resulta tratar las categorías indígenas y no indígenas/estatales como dos categorías absolutas, totalizadoras, autoexplicativas y dicotómicamente opuestas, siendo fundamental explorarlas desde su variabilidad interna, la multiplicidad de actores, posiciones sociales, redes, circuitos y orientaciones de conducta que las integran, en las diferentes situaciones históricas en que se presentan y con las cuales se articulan. Por ello no nos cierra la idea de una antropología del Estado. Nosotros sostenemos una distinción entre Estado y estatalidad que consideramos fundamental. La estatalidad incluye la articulación de varios agentes y de varias escalas, por eso mismo además del RENACI, en zonas rurales se encuentra el Registro Nacional de Agricultura Familiar (RENAF), como parte de los criterios de ordenamiento social y territorial de la población rural, que incluye a la población indígena. Hay experiencias municipales transformadoras, que hacen otra forma de estatalidad. La estatalidad es el espacio de la vida en común, la trama de formas en que se estructura la vida social; es un espacio creativo y no una alteridad lejana que nos somete, controla y administra. De ahí que nuestra posición busca revisar críticamente la suposición de un modelo indígena y un modelo académico único y a reemplazarla por el esfuerzo de captar las diversas orientaciones de conducta en los distintos actores que integran las redes y que componen mecanismos y proyectos políticos heterogéneos al interior del universo etnopolítico.

El trabajo de campo requiere generar ámbitos propicios para el intercambio de pensamientos, reflexiones, comentarios y sugerencias para incluir en futuros análisis como así también para

la revisión social de la información, la evaluación conjunta acerca de las incidencias que pueda tener la investigación en materia de política pública y la devolución de los productos de las documentaciones e investigaciones. La confianza del otro y el compromiso mutuo en el marco de la investigación no se logra de manera inmediata. La construcción de un patrón de interacción tiene historicidad, y como señalamos párrafos arriba, se ve condicionado por una macro-historicidad y una micro-historicidad. Por otro lado decir “acompañar” o “construir saberes conjuntamente” puede no significar nada, dado que primero debe ser “aprobado” por los sujetos y de por sí dicha aprobación no alcanza en muchos casos, en los cuales a partir de la identificación colectiva de problemas, se demanda la elaboración de propuestas concretas de intervención social, puesto que la gente demanda acciones concretas (y no sólo conocimiento sobre ella). Lo cual necesariamente conecta la etnografía con la gestión.

Etnografía y gestión: etnografía colaborativa a través de experiencias concretas

En nuestro caso, el propio proceso etnográfico fue orientando las acciones académicas y relaciones institucionales hacia la gestión de proyectos comunitarios de desarrollo, la gestión patrimonial y la gestión cultural/turística en áreas claves como el hábitat, la energía y la gestión patrimonial de restos arqueológicos y gestión de fiestas religiosas. Así, vienen siendo elaborados distintos proyectos que han sido presentados a diferentes áreas gubernamentales. Al contactarnos con mayor profundidad con las iniciativas y demandas nativas y al fortalecer las relaciones interinstitucionales gubernamentales en distintas escalas de estatalidad, comenzamos a intentar vehiculizar los resultados de nuestra investigación en proyectos concretos, en acciones concretas para la gente. Nuestra etnografía colaborativa busca articularse con la gestión en base a dos propuestas centrales que estamos trabajando, a saber: 1) promover la quincha/barro como recurso cultural y recurso sustentable para la edificación, apuntando a generar proyectos de biovivienda con uso de energías renovables; 2) trabajar junto con las comunidades la forma de gestión de los restos arqueológicos (óseos, cerámicos y de vivienda) desparramados en el extenso territorio del secano. El trabajo desde la vinculación tecnológica, según cómo se lo vehiculice, puede significar un aporte real a la decolonización de los regímenes de producción científica.



Taller en construcción en tierra cruda. Capilla de San José. San José (enero de 2017)



Reunión con comisión de la comunidad, personal de Dirección de Recursos Naturales y el padre Maxi. El Cavadito (agosto 2017)

A la fecha hemos concretado dos de los proyectos postulados: la producción de un documental audiovisual de etnografía (el cual recibió apoyo del Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales –INCAA- y la Municipalidad de Lavalle) y la restauración comunitaria (revoque con tierra cruda) de la capilla de San José. Ésto, materializa la etnografía

colaborativa desde su articulación con la gestión, puesto que en ambos casos se coordinó y trabajó conjuntamente con áreas gubernamentales. Y está en proceso de diseño un proyecto con una Ong francesa que trabaja las áreas de energía solar y agua potable y un proyecto turístico con el grupo juvenil de El Cavadito.



La autora junto arquitecto Leandro Velez, especialista en bioarquitectura y a nativos de San jasé en proceso de restauración de la capilla (enero 2017).

Respecto a la práctica de los etnógrafos Restrepo (2016) realiza una clasificación muy provocadora: nos habla de "etnógrafos asaltantes", "etnógrafos indiferentes" y de "etnógrafos comprometidos". La orientación la da no sólo el posicionamiento teórico/ideológico del etnógrafo sino fundamentalmente su sensibilidad, su estilo de relación, su manera de conectarse sensiblemente con el entorno. Es decir, lo que compete al orden de la experiencia.

La etnografía como experiencia

Si la especificidad de la etnografía es la de ser una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (Guber 1991, 2001) ésta sólo es posible cuando se establece auténticamente una relación entre el etnógrafo/a y esos otros. Los nativos seleccionan qué decir y qué no, qué distorcionar y que

no, según sea a quién, por qué y para qué. Lo que la gente muestra, expone y cuenta tiene mucho más que ver con la relación empática que se construye y con lo que se puede conocer también de las rutinas compartidas producto de esa relación, que con una mera neutral e instrumental relación cognitiva. Cuando se desconoce al otro, y más aún, cuando el otro que indaga encarna la historicidad de una relación colonial (como es la relación de la academia y el Estado respecto a las etnicidades) hay desconfianza y no hay motivación para contar nada, o la hay sólo para mostrar y contar muy poco. ¿Por qué, para qué contar?

Entendemos que la cualidad y calidad de la experiencia etnográfica es la que posibilita que la pluralidad de rutinas se exprese (Katzer y Samprón, 2011). Aquí cobra fundamental preponderancia a nuestro entender la transferencia dentro del espacio etnográfico. Para que la gente diga lo que piensa y hace tiene que estar el deseo y la confianza de hacerlo. La gente elige qué decir, cuándo y de qué modo. Cuando se inicia una trayectoria compartida, surgen las ganas de contar, los relatos surgen espontáneamente como así también las rutinas más sutiles y más significativas, o salen a la vista o pueden ser vistas, porque ha cambiado la matriz de visión, percepción y de interacción. En ese proceso aparece el deseo de decir, el deseo de compartir y la palabra dicha toma sentido puesto que cada interlocutor se reconoce como tal. Si no hay amistad, más precisamente, una específica política de amistad, no hay etnografía sensata.

En los primeros contactos, los cuerpos y rostros expresan distanciamiento y susceptibilidad. Dicho distanciamiento no sólo reside en el mutuo desconocimiento sino también, y creemos fundamentalmente, en ser ante su mirada representante de una institución, o mejor dicho, de una relación social – academia/indígena- construida como relación de poder. Al contacto entre el etnógrafo y los actores indígenas, preexiste, coexiste y prevalece un contexto histórico global marcado por la dominación del blanco sobre los no blancos. Desde ese espacio simbolizado, se ponen en escena problemáticas locales, categorizaciones, intereses, desconfianzas como expectativas. Mientras que los primeros contactos con los interlocutores se limitaron más a responder mutuamente interrogantes de índole explorativa, los últimos encuentros, se extendieron a compartir la vivienda residencial como las actividades cotidianas. Hay relatos y datos que sólo emergen en situaciones específicas, vinculadas a una actividad particular, en las que hay que estar presentes, viviéndolas, compartiéndolas, sintiéndolas.

En este viaje etnográfico se modela también la sensibilidad. La etnografía pone como eje de construcción a la sensibilidad. Cuando se reflexiona sobre los sentidos hay una suerte de

jerarquía de objetividad, considerándose a la vista más objetiva que el olfato y el oído. El ver, el sentir y el escuchar son igualmente de subjetivos: se puede mirar y no ver nada, o poco, o mucho, hay un proceso selectivo que define nuestra propia sensibilidad. Y esa selección está en el qué y en lo modo y en la intensidad: qué vemos y cómo lo vemos y con qué intensidad. Lo que se ve, escucha y huele también implica un proceso. Nuestra sensibilidad no es natural, nuestros sentidos están moldeados y limitados en función de marcos culturales y de experiencias individuales y colectivas; están moldeados para registrar ciertas cosas y no otras. Cuando empezamos a trabajar en el campo no vimos ni escuchamos ni olfateamos muchas cosas que hace un año sí. Uno puede mirar y no ver. Por ejemplo lo que significa el rastro, la huella en el lugar, que es fundamental en la estructuración de las rutinas del lugar. Aprender a ver las huellas y reconocerlas fue posible luego de un largo proceso de estar, compartir, sentir, escuchar, aprender, de “campear” con los nativos. Nuestra sensibilidad se fue transformando y empezamos a sentir, ver, escuchar, oler cosas que antes no. Se te activan los sentidos de otra manera. Eso se aprende también etnográficamente. Fue luego de un largo proceso de estar, compartir, sentir, escuchar y aprender con los nativos, que rastros que para nosotros eran absolutamente invisibles ante nuestros ojos, comenzaron luego a ocupar el lugar central de nuestra mirada y vista. La vista y el olfato son dos sentidos que se encuentran hiperactivados y potenciados en el campo. Sensibilidad-intensidad-olfato son estructurantes de nuestras percepciones. Donde ya no se ve, donde no hay representación, allí se olfatea, hay una búsqueda del rastro como aroma. Así, el campo fue transformando nuestra sensibilidad y nuestros sentidos. Esto es fundamental para la etnografía, para una etnografía sensata. No se trata sólo de relevar los relatos, hacer entrevistas, observaciones, sino entender los sentidos y la intensidad con que aparecen, captar la intensidad de lo sensible; hay que aprender a sentir como siente la gente.



La autora en el cumpleaños de “Tilín”. Febrero de 2015.

La investigación etnográfica, que se inicia desde un inevitable lugar de mutua extrañeza, prejuicio, timidez, desconfianza y temor con los nativos, se convierte en el devenir etnográfico en un espacio deseado al que se extraña, quiere y espera como así también en un espacio dirigido casi absolutamente por los otros: los tiempos, los relatos, los problemas, las expectativas y las exigencias. Y también en un espacio placentero, en el sentido del disfrute de lo compartido, de que nos brinda orgullo y certeza a la vez. Ese es el espacio etnográfico, ese en el que la forma del “nosotros” excluyente se diluye para pasar a dar lugar a la exposición radical de los otros, entre los cuales el etnógrafo/a, es otro más. De eso se trata el proceso etnográfico

A modo de cierre

En el campo de las disputas narrativas, que son en definitiva, relaciones de poder entre actores sociales, identificamos a la etnografía con un espacio posible de emancipación, un espacio creativo y deconstructivo: a través de la hermenéutica de los singulares culturales posibilita contribuir a la deconstrucción de “regímenes de verdad” instalados como universales, brindando marcos de interacción social que contribuyen tanto a superar las evidencias del sentido común y la forma de gobierno que legitima como a acceder a modos diferentes de organizar/significar la experiencia. En ello hay un desfase, un desajuste en términos de Descola, entre lo que vamos conociendo y lo que traemos instalado como universalidad, desde los marcos en que nos formamos, nos socializamos.

Las reflexiones que hemos expuesto a lo largo del trabajo intentan contribuir a desnaturalizar y visibilizar la complejidad de los contextos de interacción, considerando que abarcan distintas dimensiones y aspectos –tales como posición de los interlocutores en la estructura social, expectativas individuales, experiencias y relaciones previas de los sujetos, y recursos materiales y simbólicos en intermediación-, que no siempre son problematizados por los analistas, enfatizando así el carácter situacional y dinámico de esas relaciones de interlocución. La etnografía en tanto texto/proceso, en tanto acto de poder se constituye, recrea, desarma y reconstituye contingentemente.

La etnografía no es un método. La etnografía es un modo de vida. Como lugar de lo compartido traduce trayectorias, esfuerzos, pasiones, deseos, fracasos, tristezas, alegrías; sin más, es un modo-de-vida-en común, experiencia de lo compartido. La etnografía es otro nombre de lo político.

Referencias Bibliográficas

ASAD, T. (1973) "Introduction". En: *Anthropology & the colonial Encounter*. New York, Humanities Press.

BARABAS, M. y Bartolomé, M. (2003) "Historias y palabras de los antepasados. Investigación y devolución social de la información antropológica". Serie de Asuntos Indígenas. Oaxaca.

BARTOLOMÉ, M. 2007 [2002] *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.

BOURDIEU, P. (2002 [1966]) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires, Montessor.

BOURDIEU y otros (2008 [1973]) *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires, Siglo XXI.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1996). *Ensaio antropológico sobre moral y ética*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro.

CLIFFORD, J y MARCUS, G. (1986) *Writing culture: the poetics and politics of the ethnography*. Literature and art. USA, Harvard University Press.

CLOUGH, Patricia T. 1992. "Poststructuralism and Postmodernism: The Desire for Criticism". *Theory and Society*, Vol. 21, No. 4 (Aug., 1992), pp. 543-552.

DERRIDA, J. (1978) *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion

FABIAN, J. (1991). "Presence and Representation". En: *Time and the work of anthropology: The Key Concepts*, Londres y Nova Iroque, Routledge, pp. 236-45.

FOUCAULT, M. (1966) *Les Mots et les choses*. Paris, Gallimard.

GEERTZ, C. (1973) *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books.

GHOSH, B. (2004) "On Grafting the Vernacular: The Consequences of Postcolonial Spectrology". *Boundary* (2)197-218, Duke University Press.

GUBER, R. (2001) *La etnografía. Método, campo, reflexividad*. Buenos Aires, Norma.

_____ (1991 [2004]) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Paidós.

HALL, S. (2003 [1996]) "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?. En: S. Hall y Paul del Gay *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.

KATZER, L (2011)“El trabajo de campo como proceso. La etnografía colaborativa como perspectiva analítica” Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social N°2. CIES-CONICET. Universidad Nacional de Córdoba. Año 1. <http://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/26>

LASSITER, L. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, The University of Chicago Press.

MARCUS, G. E. 1995 “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

_____ (2008) El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden barroco. *Revista de Antropología Social* n°17, pp 27 -48.

MARCUS, G. y FISHER, M. (1986 [2000]) *La Antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires, Amorrortu.

ORTNER, L (1984) "Theory in Anthropology Since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26(1):126-166.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (1999) “Una etnología dos “índios misturados”. Situacao colonial, territorializacao e fluxos culturais”.En P. O 1999. (org.) *A viagem da volta. Etnicidade politica e reelaboracao cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa.

PACHECO DE OLIVEIRA J. 2006. “Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo”. En P.O. *Hacia una Antropología del indigenismo*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 181-200.

RAPAPPORT, J. & Ramos Pacho A. (2005). “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena – académico”, en: *Historia Critica*, Bogotá, Universidad de los Andes) (29): 39-62.

RAPPORT, N. & Overing, J. (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Londres y New York, Routledge.

RESTREPO, E. (2016) *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Popayán, Enviñon Editores.

RICOEUR, P. (2008 [2000]) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, FCE.

_____ (1986) “Expliquer et comprendre” En: *Du texte à l’action. Essais d’hermeneutique*. Paris, Collection Espait/ Seuil.

SAID, E. (1983) *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Harvard University Press.

SAID, E. (1993) *Culture and Imperialism*. Nueva York, Knopf.

_____ (1978) *Orientalism*. New York, Pantheon.

TAMAGNO, L. (2001) *Los Tobas en la casa del hombre blanco*. La Plata: Al margen.

THOMAS, N. (1991). "Against ethnography". En: *Cultural Anthropology*. vol. 6, n° 3, pp. 306-322.

TODOROV, T. (2003 [1982]) *La Conquista de América. El problema del otro*. Buenos aires, Siglo XXI.

TROUILLOT, M-R. (2003) "Anthropology and the Savage Slot: the poetics and politics of otherness". En: *Global transformations. Anthropology and the Modern World*. New York, Palgrave Macmillan

_____ (1995) *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Beacon press.

WILLIAMS, R. 1997 [1989] *La política del modernismo*. Buenos Aires, Manantial.



Dinámica festiva y desobediencia epistémica -esbozo inicial para la des-objetualización-

Javier Reynaldo Romero Flores

Introducción

Esta reflexión es un primer intento de situar en el plano argumentativo las reflexiones político-epistemológicas que fueron producidas por nuestra investigación doctoral¹¹. Se trata de un trayecto que transita de un modo colonizado de relacionarnos con la realidad, hacia otro que se orienta desde un horizonte descolonizador. El proceso recorrido trasciende el canon de la ciencia moderna eurocéntrica y, al mismo tiempo que descubre el sentido dominador de su proyecto, despliega posibilidades *distintas*¹² de producir conocimiento, aproximándose al proyecto político de la *exterioridad*¹³. Para ello se ha tomado en cuenta el desarrollo crítico de algunos autores del giro decolonial, la propuesta argumentativa de la filosofía de la liberación y la epistemología crítica latinoamericana planteada por Hugo Zemelman.

¹¹Ver Romero, 2015.

¹²La cursiva, para enunciar la idea de *distinción*, alude a un sentido específico argumentado por Dussel, quien plantea que: “La ‘Conquista’ es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como ‘lo Mismo’. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘asalariado’ (en las futuras haciendas) o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales)” (2008: 41). Se trata de una distinción negada por el conquistador que deberá ser recuperada a partir de procesos de liberación. A pie de página aclara: “En mi filosofía de la liberación, hemos distinguido entre ‘diferente’ interno a la Totalidad y ‘distinto’ con real alteridad...” (Ibídem).

¹³La noción de exterioridad se refiere a un lugar negado, producido por el mismo proceso de cerramiento de la Totalidad moderna/colonial. “La Totalidad reinante produce una pseudofilosofía negativa (el positivismo lógico): se niega el pensar crítico, porque de hecho se asume existencialmente el obvio mundo imperante. El pragmatismo encubre una ontología implícita que no se intentó desvelar porque la praxis sería entonces criticada. Habiéndose confundido el Todo con el solo polo dominador, lo dominado viene a ser la diferencia (‘lo otro’) interna a ‘lo Mismo’. Si ese ‘otro’ irrespetuosamente intentara arrogarse el derecho, la justicia, de declararse no diferente sino dis-tino, “fuera” entonces de la Totalidad o como ‘exterioridad’ (el realmente Otro), significaría un peligro para ‘lo Mismo’ como totalidad-dominadora. En este caso habría que eliminar a ‘el Otro’, que defiende su ‘exterioridad’: esa es la causa de los ‘campos de concentración’, de la identidad totalizante del totalitarismo hitleriano o fascista; esa es la causa de los trabajos forzados de la Siberia de la ‘dictadura’ pretendida del proletariado; esa es la causa de la represión contra el ‘negro’ en Estados Unidos; esa es la causa por la que los regímenes policíacos luchan cuando lo reducido a ser ‘lo otro’ defiende su dignidad de ser (Dussel 1973: 117-8).

Por otra parte, a partir de aquella investigación, actualmente, estamos intentando profundizar un modo de relacionamiento con la realidad que permita poner en evidencia la mecánica y los dispositivos instalados en nuestra subjetividad colonial, para poder generar procesos inversos. En esta lógica y desde este problema, identificado en parte como colonialidad del ser, del saber y del poder, hemos asumido la desobediencia epistémica y la desobjetualización de la realidad como parte central de nuestras tareas.

Un punto que se debe aclarar en esta corta intervención es que la *dinámica festiva*, eje central de nuestro trabajo en los últimos años¹⁴, aparece solo a momentos como trasfondo de la argumentación principal, referida al proceso de encubrimiento de la realidad y a la posibilidad de desobediencia epistémica desarrollada para combatir su objetualización. A pesar de ello me parece importante destacar las posibilidades epistémicas y políticas que están contenidas en lo festivo a lo largo y ancho de nuestros países.

El presente ensayo se inicia tomando en cuenta que la antropología y su método, la etnografía, se han desarrollado a partir de relaciones entre mismidad y otredad. Aquí nos parece fundamental escudriñar en los antecedentes desde los cuales se ha construido aquella otredad. Esta idea, planteada en el primer subtítulo, es desarrollada a partir de cuatro componentes que ayudan a precisar el proceso de dominación colonial en el que se constituye al “otro” dominado. Estos son: el Estado misional, el *ego conquiro*, el *ser colonial* y la violencia misional.

En el segundo subtítulo, denominado encubrimiento y etnografía, hacemos referencia a dos límites que el trabajo etnográfico no ha superado. El primero es el paradigma de la conciencia que, como consecuencia del proceso colonial, ha establecido un modo de relacionamiento con la realidad en términos de sujeto-objeto. El segundo límite se refiere al plano metodológico y a la violencia colonial ejercida en el uso del lenguaje; esto se traduce en la negación, por parte del pensamiento colonial, para transitar hacia representaciones contenidas en otros leguajes, que podrían afectar, cuestionar, modificar o ratificar el sistema relacional nosotros-otros.

Finalmente en el tercer subtítulo, de manera breve, hacemos referencia a la posibilidad de recomposición de la idea de etnografía. Esta posibilidad, que desde nuestra perspectiva se desarrolla en la misma lógica que la de Stuart Hall (2010), es sin garantías. Nuestra idea de recomposición pasa por la transformación ética del investigador que, de relacionarse con su

¹⁴Este tema puede ser consultado en Romero (2012); Romero (2013); Romero (2015) y Romero (2017).

informante como simple recipiente de datos, pasa a considerarlo su semejante y portador de un proyecto político que abre posibilidades para un Horizonte de sentido *distinto*¹⁵ al de la modernidad colonial eurocéntrica.

1. El antecedente colonial

En esta parte intentamos, de manera sintética, delinear el modo en el que se ha construido el “otro” de la Modernidad Colonial. Esta construcción, además, ha producido una nueva estructura de relaciones que se ha ido desplegando a partir de la instalación de nuevos sistemas de representación. La conquista y el ejercicio de la dominación colonial han sido los referentes desde los cuales se ha transformado la realidad de las poblaciones del continente. Si bien este proceso ha sido desplegado a nivel global, nuestro énfasis está puesto en la conquista del Tawantinsuyu.

La conquista instaló un Estado de guerra de conquista en nuestro continente, que fue argumentado como Estado misional. Aquel despliegue de violencia generó una transformación de sentido que consolidó un horizonte colonial encubridor y produjo el primer sujeto moderno, protagonista de aquellos hechos, el *ego conquiro*, que fue encubierto en el siglo XVII por el *ego cogito*¹⁶. De este modo se impuso un modo de *ser* por encima de los otros existentes en el continente y en los Andes en particular.

Así, gradualmente y con el paso del tiempo los referentes de ser “persona”, *Jaqi* para los aymaras o *Runa* para los quechuas, por ejemplo, perdieron legitimación en los sistemas de relación dominantes y en siglos posteriores fueron reemplazados por la idea de sujeto moderno, caracterizado como varón, adulto, ilustrado, blanco, heterosexual y europeo, como se muestra desde las reflexiones de Kant (Chukwudi, 2001). Además desde la referencia de civilizado, desarrollado y culto.

Así, todos, indígenas y no indígenas quedamos atrapados por la subjetividad moderna eurocéntrica, por su estructura de relaciones, por las referencias de su mundo de la vida y por la idea de desarrollo lineal que evoluciona, incluso en la cultura, de lo salvaje a lo civilizado.

¹⁵Este primer uso que hacemos de distinción la dejamos en cursiva. Sin embargo las siguientes estarán en tipografía normal. El lector deberá tomar en cuenta que en todos los casos distinción, distinto o distinta se refiere al uso establecido por Dussel entre lo distinto que se ubica fuera de *lo mismo* y lo diferente que está al interior de *lo mismo*. “... la identidad y la diferencia son dos modos de la totalidad; en tanto que la distinción es aquello que es desde siempre “otro”, que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir... De esta manera, el Otro es originariamente distinto y su palabra es analógica, en el sentido de que su *logos* irrumpe interpellante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro.” (1977, 126).

¹⁶Este proceso ha sido argumentado por Enrique Dussel (2008).

Actualmente, con categorías diferentes que reproducen los mismos contenidos, éste es un horizonte de realidad legitimado por la colonialidad del saber a través del conocimiento científico eurocéntrico y se encuentra más vigente que nunca en nuestras universidades y en las políticas de los Estados Nacionales Modernos en todo el mundo.

Desde este estado de realidad nos preguntamos, ¿cuál ha sido el rol de la antropología en el contexto de la producción del conocimiento científico? ¿Cuál ha sido su rol para consolidar la colonialidad del saber o, en su caso, para transformar los procesos de inferiorización producidos desde la cultura dominante hacia las poblaciones de las culturas dominadas? Si bien esta es una pregunta bastante compleja y podría tener respuestas diferentes, antes de ocuparnos de responderla realizaremos una breve aproximación a algunos componentes encubiertos de su método: la etnografía. Luego, en el siguiente subtítulo, identificaremos dos límites.

Pensamos que esto es fundamental porque esta aproximación permitirá comprender la epistemología contenida en dicho método y esto servirá para aclarar el proyecto y la intencionalidad política presentes detrás de aquella epistemología. Se trata del desarrollo de una primera problematización de la etnografía, preguntándonos inicialmente ¿cómo y desde dónde se constituye la otredad, es decir el “otro” de la antropología? Ese otro que desde fines del siglo XIX y gran parte del XX será el objeto de la antropología.

Para responder aquella pregunta es importante caracterizar los elementos constitutivos del momento previo al surgimiento de la etnografía¹⁷. Esta herramienta, fundamental para la antropología, que se la concibe como método, teoría y forma narrativa, fue producto de un momento histórico, un contexto específico y determinados sistemas de representación producidos por la cultura dominante durante el surgimiento del sistema mundo moderno colonial.

Este proyecto, colonial, se materializó con la conquista y así dio lugar al nacimiento de la Modernidad eurocéntrica. “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad.” (Dussel, 1980: 9). De este modo, estaba naciendo una particular concepción del mundo, se fue

¹⁷Como momento previo al surgimiento de la etnografía estamos entendiendo el proceso de conquista en Abya-Yala/América primero y la administración del proceso colonial después. Hechos a partir de los cuales se producen las condiciones materiales para el despliegue de la idea de ciencia moderna.

gestando un nuevo horizonte de sentido que posicionó una nueva cultura en el planeta que, articulándose con otras formas de vida en torno a los procesos que se estaban dando en el Mediterráneo, lograron consolidar a Europa como el centro del mundo.

La España y el Portugal (...) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del *centro* sobre una *periferia*. Europa se constituye como el “Centro” del mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su “Mito”! (DUSSEL 2008, 13)

Así como la construcción del “otro”, la producción posterior de la idea de conocimiento científico es el resultado de la legitimación de un proyecto político fundado en el momento colonial, que deja fuera de la historia mundial a América Latina, junto con África y en la que el Asia es la infancia de lo que será Europa como referente de civilización para el mundo (Dussel 1980). De este modo se consolida el eurocentrismo, respaldado por distintos campos de conocimiento en los que la antropología y al etnografía jugaran un rol fundamental. Sin embargo sabemos que el proceso de conquista y el despliegue del régimen colonial de *Abya-Yala*/América tienen todavía muchas cosas por develar.

Aquí nos limitamos a esbozar de manera resumida cuatro componentes¹⁸ que ayudarán a entender mejor el proceso de producción del “otro” de la Modernidad, ese “otro” imaginado por y para la producción de la antropología y de su método: la etnografía. El primer componente se refiere a un estado de realidad que hemos nombrado: Estado misional y que funciona, se articula y se va constituyendo a medida que se despliega la violencia misional, aquella que hunde la espada por doquier, constituyendo un estado de guerra. El segundo componente hace referencia al primer sujeto moderno, el *ego conquiro* que fue encubierto desde el siglo XVII por el *ego cogito*. El tercer componente es la violencia misional, que se instala en el despliegue del *ego conquiro* y sirve para instalar primero y consolidar después un sistema de relaciones de dominación que se instala en los sistemas de representación de las poblaciones hasta nuestros días. Y el cuarto componente es el ser colonial, posterior al *ego conquiro* y diferente en la forma en la que ejerce el uso de la violencia.

1.1. El Estado misional

La noción de Estado misional nos sirve para delimitar un tiempo anterior a la instalación del Estado Colonial. Se trata de un tiempo en el que el poder autoritario, sin ninguna certeza de

¹⁸Estos cuatro componentes han sido desarrollados ampliamente en Romero (2015).

lo que hubiera podido pasar, a partir de estrategias de guerra, desplegó todo tipo de violencia. Su objetivo no era instalar una estructura de relaciones, al contrario se esforzaron para derrotar al otro constituido como enemigo de guerra. En este contexto, el estado de realidad todavía no era colonial, porque los sistemas de representación y el sistema de relaciones no habían sido instalados en la subjetividad de las poblaciones originarias. Esto quiere decir que aún no se habían constituido a los originarios como inferiores, todavía ellos experimentaban las diferencias sin asumirse dominados. Se trata de un momento previo al Estado Colonial, en el que se recurre a un feroz despliegue de violencia, durante una década, que logró constituir el primer momento de la mentalidad colonial del dominado, primero como derrotado.

El inicio de la conquista, como primer momento del despliegue de los invasores, produjo, durante su mismo proceso, la necesidad de instituir un Estado. Se produjo una misión que por sus propias circunstancias históricas produjo la conquista, el medio para lograr aquel objetivo fue la violencia física y psicológica. De este modo se desplegó la misión y diez años después, por el ejercicio de la violencia a lo largo y ancho del continente, se logró el objetivo. Pero, para que todo eso fuera posible, era necesario el despliegue de una voluntad instituyente.

Veamos esto con mayor detalle. Un Estado es la conjunción de diferentes componentes, todos importantes, primero un actor (plural), segundo una voluntad y tercero una determinada coyuntura; estos tres componentes tienen que estar relacionados con la posibilidad de desplegar un proyecto determinado, que sería el cuarto componente. Lo que se tiene que lograr es, nos dice Dussel, “(...) articular el tipo de Estado (objetivamente institucionalizado) con el tipo de *Voluntad instituyente*, o a partir de la concepción que los actores tengan del *Estado*, de su función coyuntural concreta.” (2009, 252).

En base a esta referencia nuestro argumento parte de un primer momento, aquel en el que se instituye el Estado misional y que antecede al Estado Colonial. Estos dos momentos, ambos legitimadores del proceso de colonización, tienen a la derrota de Atawallpa en 1532 en Cajamarca como acontecimiento que marca el fin del primero y el inicio del segundo. Para el primero, el Estado misional, marca su culminación y para el segundo es el inicio, es su momento instituyente.

Esta caracterización del Estado misional toma en cuenta los hechos violentos y sanguinarios, relatados en varias crónicas, que posibilitaron la conquista de estas tierras y no así el ideal construido para encubrir aquellos actos de violencia. Asumimos esta denominación justamente para resaltar la Misión encomendada a cada uno de los participantes del proceso

de conquista y su relación con la voluntad instituyente. Aquella voluntad que se desplazó en 1523, desde Panamá hasta Cajamarca, sometiendo todo lo que aparecía en frente.

En la historia contada por el conquistador aparece la difusión de la fe, es decir la cristianización como la misión principal. “Lo novedoso y lo que define a la monarquía en Indias como Estado misional es que ella hace de la difusión de la fe no sólo uno más entre sus fines, sino el primero y primordial. Es decir, antepone esta tarea religiosa a las demás tareas temporales del gobierno” (Bravo Lira 1990, 254). Con esto se quiere hacer creer que el objetivo de la misión fue la cristianización, como “buena obra”. Esta es la representación con la que se ha encubierto sistemáticamente hasta el siglo XX, el proyecto real de la conquista. Aquel que impuso la explotación, saqueo/robo de oro plata y joyas y otro tipo de materias primas y para lograr su objetivo utilizó la violencia colonial desplegando muertes, tortura, violación de mujeres entre otros vejámenes.

Aquella historia, la del conquistador, que ha sido parte de los contenidos de la educación formal en las escuelas de los países de todo nuestro continente, ha servido para la manipulación de los sistemas de representación desde una idea ficticia, falsa y encubridora, como parte de la construcción del mito de la Modernidad¹⁹. La consecuencia de este proceso es la enajenación del ser local, la negación de lo propio, porque en la historia colonial impuesta, los causantes de nuestra desgracia como pueblo somos nosotros y el conquistador, genocida, etnocida y ecocida, es inocente.

El Estado misional que argumentamos, surge desde el lugar de los afectados y devela el proyecto de conquista, más allá de la retórica del proyecto colonial y la mentalidad colonial instalada en nosotros. El modo en el que es relatado en las crónicas el avance de Pizarro desde Panamá hacia el sur del continente, devela el verdadero proyecto. El modo de ejercer su voluntad con la fuerza de la espada, como guerrero triunfante, devela también que la voluntad instituyente del conquistador se movía desde un proyecto que era más un proyecto de guerra. Eso sí, para derrotar al enemigo, siempre se encomendaban a Dios. La misión entonces debía someter territorios y buscar riquezas materiales, para esto se instrumentalizaba el evangelio en función de sus necesidades.

Este *proyecto* organizó una *misión* y movilizó una *voluntad*, que fue la misma *voluntad* que puso de pie a Pizarro cuando estaba casi muerto y acabó con aquellos que habían “osado” interponerse entre su *voluntad* y su *proyecto*. Además, este *proyecto* era la prolongación y la continuación de lo que los españoles habían estado

¹⁹Para Dussel “el “mito” de la Modernidad [consiste] en victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa probable de su propia victimización, y atribuyéndose al sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario.” (p. 65: 2008)

haciendo en la península Ibérica durante los siglos previos a 1492, pero aquí lograba situarse en otra dimensión, se transformaba en un proyecto global y lograba establecerse en relación a un Otro sobre el cual, este sujeto inferiorizado por ocho siglos que llegaba a través del océano Atlántico, se erguiría como superior al consolidar la *Misión*. (ROMERO, 73: 2015).

Así se produjo el Estado misional, como parte de un estado de guerra desigual en la que unos avanzaban desplegando todo tipo de violencia y los otros los recibían como Dioses. Paralelamente a estas acciones de despliegue de violencia, se estaba constituyendo el ser conquistador. Estado misional y *ego conquiro* estaban produciendo, desde la violencia, desde los vejámenes, desde el saqueo, un sistema de relaciones que culminará con la constitución de una subjetividad que se desplegará desde nuevos sistemas de representación.

1.2. El *Ego conquiro*

La conquista, desarrollada a partir de 1492, fue la continuación de siglos de despliegue de violencia. Aquellos que arribaron en los primeros barcos a territorios de lo que ahora se conoce como el Caribe, lo hicieron luego de varios siglos de guerra contra los moros. En el último tiempo el ejército de Castilla había derrotado a su oponente, eran guerreros triunfantes y con ese pasado inmediato, que alimentaba su presente, desembarcaron en tierras de Abya-Yala. Todos aquellos, fueran parte o no del ejército español, se transformaron en soldados del ejército conquistador. Así se inició el proceso en el que un nuevo sujeto conquistador desplegará la guerra de conquista. El *ego conquiro*, el ser conquistador.

Como afirma la tesis de Dussel (2008), este es el primer sujeto moderno que antecede al *ego cogito* del siglo XVII. Se trata de un sujeto que se está constituyendo, desde su pasado inmediato, con el ejercicio de la violencia y el uso de la espada. Se legitima como soldado, como guerrero y el escenario que produce y despliega es el de la violencia, la violación y el robo.

(...) y dizen que saltaron en tierra algunos españoles con sus rodela y espadas en las canoas que llevaban y quedando de súpito en un pueblo de yndios que estaba a la orilla *del rio* de San Juan tomaron cantidad de quinze mil castellanos poco más o menos de *oro baxo* y hallaron bastimiento y prendiéronse algunos cautivos, con que dieron vuelta a las naves muy alegres y contentos en ver que començavan a dar en tierra rica de oro y con mantenimiento (CIEZA DE LEÓN 1987, 29).

De este modo el estado Misional, que tenía como misión real la conquista, impuso un Estado de guerra, justificado y calculado de manera conveniente a partir del uso de la ley natural²⁰, la

²⁰Se conoce como Ley Natural a aquellas posibilidades que los seres humanos tienen para conocer la realidad a partir del uso de la razón, se diferencia de la ley divina, o de la ley de Dios porque esta última es algo dado por la fe y no por la razón.

ley divina²¹ y el Derecho de gentes²². Estas normas fueron utilizadas de forma cínica, en función de coyunturas específicas, para justificar la violencia e imponer la guerra contra los “indios”. Francisco de Vitoria, especialista en derecho e ideólogo de aquella época, utiliza la figura de la infidelidad de los “indios” como causa de guerra justa. Se contradice cuando plantea que con una guerra no se puede obligar a los infieles a convertirse en cristianos; para luego deslizar su argumento y plantear que una guerra es posible para lograr que las poblaciones conquistadas dejen de creer en parte de lo que creen. Aquellas contradicciones muestran el modo forzado de argumentar la guerra por cualquier camino. (Castañeda, 2001).

El *ego conquiro* entonces como subjetividad da sentido al comportamiento compartido por todos los soldados españoles, se trata de aquella idea que alimentaba el interior de cada uno de ellos. Dussel nos ayuda a comprender que: “El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El ‘Conquistador’ es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su ‘individualidad’ violenta a otras personas, al Otro” (2008: 39). Entonces por cada muerte de un oponente, por cada violación, por cada objeto material robado, se reproducía y se consolidaba aquella subjetividad. La modernidad naciente estaba pariendo un nuevo sujeto, el *ego conquiro*, que cada vez se erguía con mayor violencia, con mayor fuerza y con mayor poder. Así, el primer sujeto moderno se constituye a sí mismo a costa de la dominación, sumisión y la invisibilización violenta de otro sujeto que, poco a poco, será convertido en un no-ser.

Todo este proceso duró alrededor de diez años, desde 1523 hasta 1532, cuando se produjo la derrota de Atahualpa en Cajamarca. En aquel tiempo no sólo se había erguido la subjetividad del *ego conquiro*, también se había iniciado un proceso de transformación del espacio local y de sus formas de representación. El nuevo sujeto moderno, en una década impuso por la fuerza su propia forma de nombrar el paisaje y aquella geografía y, gracias al uso de la violencia, la estaban expropiando para ellos.

La victoria sobre los moros se había apoyado en su propia fe y desde ésta articulaban además su ambición por la plata y el oro. Aquellas décadas en las que se consolidó aquella fe, desde la lógica del *ego conquiro*, sirvieron también para consolidar un modo de ser y un modo de

²¹Son las leyes que no dependen de los hombres, sino de Dios. En este caso la referencia es el Dios del cristianismo.

²²Es aquel que se diferencia del Derecho Natural y reúne las normas jurídicas que son comunes a los pueblos. Sin embargo esta idea de común impone la idea de dominación sobre los otros, porque legitima instituciones como la esclavitud. Los criterios y los fundamentos que son base de este Derecho corresponden al modo de vida construido en Europa y la España de aquella época.

actuar que haciendo ejercicio de violencia, como único recurso, no se detendría hasta lograr posicionar todo su poder en el continente.

Aquella lógica tenía un énfasis en la dominación y desde ésta abordaban las tareas que eran parte de la misión. Al tiempo que mostraban su poder, con el acero de sus armas y su predisposición a la lucha violenta, fueron delineando estrategias de guerra que en algunos casos servirían para lograr aliados. Estas intenciones fueron favorecidas por el momento político de conflicto que vivía el Tawantinsuyu, entre Huascar y Atahualpa. Pero más allá de sus circunstanciales alianzas estaban modificando aquel entorno a su propia medida. No les interesaba si un lugar tenía nombre o no, ellos ponían el suyo, no respetaban las historias locales porque impusieron la suya y, de la misma manera que recogían alimento u oro de las comunidades, se creyeron en la libertad de recoger personas para también imponerles su voluntad y obligarlas a realizar los menesteres que ellos veían convenientes según sus necesidades (Romero, 2017).

Sin embargo, en todo este proceso de diez años en el que se alteró el orden regional, desde otro que se convertiría en global, todavía no se habían apoderado de las conciencias de aquellos pueblos. Es decir, todavía los referentes de vida, de mundo, de orden cósmico en las poblaciones locales no habían sido agredidos ni inferiorizados y mucho menos derrotados, como sucederá posteriormente.

En este contexto, para cerrar esta idea podemos decir que el *ego conquiro* es una subjetividad que llega, articulada por un ejército triunfante, un Reino poderoso y un Dios que los respalda, sobre todo como ejército triunfante, y se reproduce como tal en el momento de negar la vida de su enemigo de guerra, con la muerte. Transita de recuperar territorio, en Europa, a conquistar territorio en Abya-Yala/América. Avanzar, derrotar, conquistar, violar y saquear son sus razones de existencia como ocupaciones cotidianas, como se relata en las crónicas.

A partir de 1532, luego de la derrota de Atahualpa, se inicia un proceso diferente. Mientras hacia el sur se sigue desplazando el ejército español, desarrollando la misión de conquista e imponiendo el Estado de guerra; en el territorio conquistado se instala una nueva dinámica. La nueva lógica mantiene con vida al otro, ya no lo elimina, porque es esta población sometida, dominada desde la lógica de la administración colonial, la que posibilitará con su trabajo vivo esclavizado el acceso a los metales preciosos demandados por los conquistadores y también a la producción agraria para su sobrevivencia.

Aquella administración colonial es un proceso que sirve también para modificar el comportamiento del sujeto conquistador. Se trata de una coyuntura en la que el sujeto conquistador productor del Estado misional como Estado de guerra, dará lugar a la producción de un nuevo sujeto administrador consolidando el Estado colonial. A este nuevo sujeto lo hemos denominado *ser colonial*²³.

1. 3. El *ser colonial*

Luego del proceso de conquista surge la necesidad de la instalación de un nuevo proceso, en este caso administrativo, ya no guerrero. Este proceso necesitaba, al mismo tiempo, una nueva dinámica de relaciones y una subjetividad que la haga posible, de este modo se constituye el *ser colonial*. Resultado del proceso de conquista, se constituye aquel sistema de relaciones entre comportamientos de dominación violentos desde el poder colonial y actitudes de sumisión y obediencia en los dominados. Se trata de una subjetividad que se consolidó a partir de la guerra y la violencia. El otro es el no-ser, el objeto, aquello vaciado, extirpado y desde estas características entra en el sistema de relaciones que constituye la subjetividad colonial, es decir el ser colonial. Este será el estado de realidad que se deberá legitimar en el Estado colonial.

A diferencia del *ego conquiro*, desplegado como ser conquistador, la del *ser colonial* es una subjetividad que se construye y se reproduce desde la función administrativa. Pero también es resultado y consecuencia del proceso inicial de conquista. Desde este complejo proceso fue instalando su propio sistema de relaciones, en el que la existencia sometida y subsumida de un otro negado era necesaria, para consolidar ya no la conquista, sino el proceso colonial.

Otra diferencia es que el *ego conquiro* existía con la muerte del otro, su ser se alimentaba con la eliminación física del otro. Es decir su existencia se sostenía y se consolidaba con la no existencia de su oponente, es decir, con su muerte tenía que eliminarlo físicamente y así legitimaba su existencia. Por ello, desde la guerra de conquista estas acciones instalaron el caos, el miedo y la dominación, que fue capitalizada posteriormente por el ser colonial para la administración del momento colonial.

Entonces, la guerra y la violencia destructiva desarrollada por los guerreros conquistadores constituyeron un estado de realidad que fue capitalizado por los administradores, quienes utilizaron las emociones provocadas por aquel accionar. El miedo, la angustia y el temor,

²³En nuestro trabajo anterior (Romero 2015) este sujeto ha sido denominado “ser colonizador”.

servieron para instalar un sistema de relaciones en el que la eliminación física de aquel otro ya no fue necesaria, pero sí fue fundamental su negación, su inferiorización y su invisibilización, para su dominación.

Para ganar una guerra no es necesario un otro, más bien éste tiene que ser destruido; pero para administrar un Estado colonial es necesaria una estructura de poder y dominación que facilite la explotación humana y el saqueo material. Esto es posible si del otro lado de la estructura de poder existe una presencia dominada, sumisa y obediente que ponga su fuerza de trabajo gratuita, que obedezca sin discusión las órdenes y que produzca el beneficio de su dominador. En este caso, al otro, convertido en un no-ser, aunque está vivo, no se le reconocen sus cualidades humanas, se le otorga el rango de animal, de bestia de carga. Este otro, este no-ser, es un objeto, es aquello que queda luego del vaciamiento de sus posibilidades de ser humano desde el poder del ser colonial. En este momento la extirpación ya es una realidad y así, vaciado, extirpado de su ser-humano, puede formar parte del sistema de relaciones que constituye la subjetividad del *ser colonial*.

Desde la estrategia de la dominación colonial la relación españoles-indios era necesaria. Por esta razón la muerte de los originarios se daba en casos extremos de desobediencia, se priorizaba el castigo y la tortura y con el miedo instalado en la subjetividad de los dominados se logró establecer dispositivos para la dominación junto con el despliegue del trabajo obediente y sumiso. Así en este nuevo momento, se instrumentaliza a la otredad en función de los intereses coloniales.

1.4. La violencia misional

(Es un proceso que enfrenta a otra subjetividad en decadencia) El despliegue del sujeto moderno, el despliegue de sus representaciones en las prácticas, la idea de raza. El otro ese el objeto de extirpación, lo subsumido, lo objetualizado, lo vaciado.

Se trata de un proceso en el que se enfrentan dos tipos de subjetividad. Una en expansión planetaria iniciando su proceso de hegemonía de su poder y la otra aceptando su decadencia. En este proceso, el despliegue de la modernidad, de sus representaciones y prácticas fundadas entre otras en la idea de raza, producen la constitución de un “otro”, subsumido, vaciado, animalizado primero y objetualizado después. De este modo la extirpación se impone y el vaciamiento se consolida.

Como parte de las tecnologías desplegadas para la colonización, la violencia misional fue una de las más importantes, desarrollando entre otros un mecanismo que hemos denominado *pedagogía para la enajenación*²⁴. “La pedagogía de la enajenación es un mecanismo fundamental de aquella tecnología y, como proceso de enseñanza y aprendizaje sirvió para instalar una serie de dispositivos” (Romero, 2017: 37-38). Uno de los dispositivos instalados por la violencia misional y su *pedagogía de la enajenación* ha sido la *demonización*.

La pedagogía de la enajenación, como parte de la violencia misional, sirvió para introducir las representaciones del mundo del conquistador y enajenar, invisibilizar o inferiorizar las representaciones de los colonizados. Pero estos procesos fueron llevados adelante a partir del castigo y el miedo hacia éste. La violencia física fue el ingrediente cotidiano en este proceso.

Algunas crónicas hacen referencia a este tipo de prácticas, pero es Poma de Ayala quien las dibuja en detalle, además adjuntando ciertas descripciones que aclaran los dibujos. Por ejemplo, para el caso del castigo de los indios que debían cumplir su turno en las minas, muestra cómo un cacique principal, que obedece órdenes de jueces o corregidores, golpea con un látigo a uno de ellos, en el mismo dibujo se ven los modos de tortura (Poma de Ayala, [1583-1615] 1980: 391). En otro dibujo muestra a un sacerdote castigando a un indio. “Verdugo padre, castiga afrentosamente, desnudo en cueros, sin miramiento de si es principal o indio pobre, o india” (Ibídem: 27). Son varias escenas de diferentes circunstancias en las que se muestra la violencia ejercida por los administradores del proceso colonial. Sin embargo todo aquello tenía su propio sustento legal.

Todas estas prácticas de violencia estaban amparadas en una política colonial denominada Extirpación de idolatrías:

La extirpación, considerada ya como un proceso, se conceptualizaba –entre teóricos y apologistas– como una mezcla perfecta de medidas pedagógicas, judiciales y penales, necesitadas para reconvertir o llevar a los “indios cristianos” de nuevo al “buen camino” [...]. Evidentemente, la gama de medidas utilizadas resaltan en gran medida la inventiva y creatividad de los representantes eclesiásticos a la hora de aplicar castigos. Sin embargo, el aspecto físico de dicha “extirpación” es sólo una parte y no contempla otro tipo de actividad física, sobre todo aquella referida a la transformación y resignificación de espacios y lugares ya sea a partir de su destrucción, como de su reutilización o re-edificación (MENCÍAS, 2009, PP. 3-4).

Con la aplicación de este mecanismo, como estrategia, se logró imponer una serie de símbolos, significados y prácticas que llegaron con los conquistadores; pero al mismo tiempo se inferiorizó otros que eran parte del universo simbólico de los dominados, transformando su sentido. De este modo la violencia misional afectó en el modo de ser del otro, constituyendo

²⁴Esto está explicado en detalle en Romero (2017).

desde el trauma de la violencia una serie de comportamientos sumisos y dominados, aunque siempre se hayan reservado momentos íntimos para repensarse desde la posibilidad de su liberación.

2. Encubrimiento y etnografía

Para desarrollar una problematización de la etnografía nos parece fundamental mostrar un problema que trasciende lo etnográfico y antropológico. Me refiero al proceso colonial argumentado en el anterior subtítulo de manera breve y esquemática. Como se explicó, este proceso tiene que ver con un despliegue en el que el Estado colonial, el *ego conquiro*, el ser colonial y la violencia misional, articuladas, consolidaron un estado de realidad que permitió la producción de un “otro” de la modernidad.

En esta parte, tomando en cuenta aquel antecedente, problematizaremos la etnografía haciendo referencia a dos límites fundamentales en su despliegue en los Andes bolivianos. El primero es el antecedente colonial en el proceso de producción del “otro” antropológico; y el segundo, es el cierre a la posibilidad de transitar hacia la representación de la otredad desde los sistemas de representación de las culturas de los Andes, específicamente me refiero a las lenguas aymara y quechua.

El primer límite es justamente el encubrimiento del antecedente colonial para la producción de la otredad, o del “otro” antropológico. Queremos decir que el modo en el que fue producida la diferencia, durante el tránsito de varios sistemas regionales hacia un sistema mundo moderno colonial a partir del siglo XVI, ha sido encubierto de manera sistemática. Este encubrimiento es un primer límite, porque al mismo tiempo ha producido un problema ético-político al interior de lo que actualmente se conoce por conocimiento científico.

En líneas anteriores hemos mostrado que entre 1523 y 1532 el *ego conquiro* se yergue y consolida una subjetividad desde la que se niega completamente al oponente y se lo destruye. Este tipo de subjetividad no necesita un “otro”, por eso arrasa, destruye y mata. Una vez consolidada la conquista, con la derrota de Atahualpa, la realidad se transforma y se hacen necesarias ciertas condiciones para la administración de los nuevos territorios conquistados.

En este proceso de administración colonial, responsable ya no de conquistar sino de administrar, fue necesaria la existencia de un “otro” obediente, es decir dominado y sumiso. Los “indios”, luego de un largo proceso de violencia y derrota, estaban en condiciones para asumir este rol, no sin innumerables intentos de sublevaciones a lo largo de los siglos

siguientes. Así se hace necesaria una subjetividad colonial que consolide un sistema de relaciones de dominación, que fue instalado entre españoles (dominadores) e indios (dominados).

La consecuencia de esto es el surgimiento, esta vez en Europa, del sujeto racional moderno, el *ego cogito*, en el período al que Dussel (2007) denomina segunda modernidad²⁵. Es un tiempo en el que la Revolución Industrial y el capitalismo van tomando fuerza y Europa occidental se va posicionando como centro del mundo. *Ego cogito ergo sum*, pienso luego existo, será la frase desde la que se transformara nuevamente el estado de realidad de aquella época, esta vez desde Europa.

De este modo surge la ciencia y asume el protagonismo por encima de la filosofía, desterrada al campo de las humanidades. Pero aquel corpus, como conocimiento científico, se apropiará de las atribuciones para validar las referencias de verdad universales. Sin embargo, así como el *ego conquiro* fue encubierto por el *ego cogito* para mostrarse racional y elevar el plano de la razón por encima de la sensibilidad y la creencia y así poder ser referencia global de racionalidad, la ciencia sirvió y sirve todavía para encubrir las relaciones de dominación instaladas en las relaciones sujeto-objeto, que son constitutivas del paradigma de la consciencia.

La evidencia de esto, como novedad para nosotros, surge a partir de los intercambios realizados entre Enrique Dussel y Karl Otto Apel (1994; 2004). Schelkshorn desarrolla una síntesis de las características de ambas propuestas y plantea que: “La ética del discurso continúa la tradición europea de la moral universal en un nivel crítico, integrando las dos corrientes de la Ilustración por las que ha pasado la historia europea” (2004: 11). Se refiere a la filosofía analítica y a la hermenéutica. Mientras que: “La filosofía de la liberación latinoamericana, por su parte, marca el clima temporal de un desarrollo hacia un pensamiento latinoamericano genuino” (Ibídem).

En el primer caso, se busca un irrebutable que pueda dotar de certeza a la idea de verdad. Frente al relativismo posmoderno intenta dotar de “una base indubitable en donde la calidad de absoluto y la universalidad de la razón teórica y práctica puedan ser fundadas” (Ibíd.: 16).

²⁵Dussel desarrolla una perspectiva de la Modernidad producida desde Latinoamérica, distinta a la producida en Europa. La diferencia en tres etapas: la primera Modernidad que se despliega desde 1492 hasta 1630 con la exploración del Atlántico y se extiende hasta el desplazamiento de la Alteridad: del indígena al criollo americano. A ésta le sigue la segunda Modernidad que se desarrolla desde 1630 hasta 1789, el momento de la constitución del Estado Moderno Francés y finalmente este proyecto se reproduce en la tercera Modernidad, que actualmente continúa desplegándose a nivel global.

Se trata de una búsqueda en la que se pueda superar la razón del sujeto de la racionalidad instrumental, como fundamento filosófico. En el segundo caso, Dussel desarrolla una búsqueda que oriente, sin fracturar la realidad en espacios estancos, la posibilidad de un pensamiento propio desde las formas de vida locales, desde el propio mundo de la vida; "... no quiere sacrificar la calidad de absoluto de la ética por un "culturalismo" hermenéutico para que la crítica de la explotación pierda el terreno bajo sus pies" (Ibidem). En ambos casos la reflexión se orienta a superar el relativismo que pone en peligro de opresión a los mundos de la vida, desde un pensamiento universalista.

Apel encuentra la solución en una renovación de la reflexión trascendental. La descripción hermenéutica de mundos de vida culturales presupone una anticipación trascendental de una comunidad ideal de comunicación, que previene a la filosofía de caer en el relativismo total. Dussel evita el relativismo mediante un recurso a E. Levinas. La calidad de absoluto de la pretensión moral se funda en la libertad y exterioridad del otro, que puede ser oprimido, pero nunca controlado completamente (Ibidem).

Por una parte la posibilidad argumentativa en comunidad trasciende la lógica del sujeto individual solipsista y la razón es rebasada por la pragmática del lenguaje. Por otra, la rebelión liberadora, como posibilidad de re-existencia, produce la exterioridad en relación analéctica con la totalidad. En este caso la razón, del paradigma de la conciencia y la pragmática del lenguaje, propuesta apeliana, son rebasados por la vida como fundamento último. Esa vida desde su potencia es la que se revela. "El reconstruir a la persona como persona 'revienta' el sistema y permite que el Otro se revele como Otro, como persona" (Dussel, 2016: 12).

En ambos casos, con Apel y Dussel, el modo de relacionamiento con la realidad desde la lógica sujeto-objeto, como paradigma de la conciencia ha sido superado, en el primer caso como comunidad de comunicación en el que la voz de los afectados tiene el mismo valor de los que tienen el poder y, en el segundo caso, como exterioridad relativa, donde el sujeto oprimido se revela para recuperar su voz y producir su re-existencia.

Entonces, a diferencia de la antropología posmoderna que fragmenta la realidad peligrosamente, es desde la pragmática trascendental de Apel y la filosofía de la liberación de Dussel que recién se devuelve la voz al no-ser del *ego conquiro* y al ser dominado del *ego cogito*. Sin el pasaje del paradigma de la conciencia, es decir del modo de comprensión de las relaciones con la realidad en terminos de sujeto-objeto, hacia la comunidad ideal de comunicación o hacia la exterioridad, la etnografía no podrá superar el ejercicio de violencia y encubrimiento hacia el otro antropológico, producido en el siglo XVI, reproducido como etnografía a principios del siglo XX por Malinowski y utilizado como

“método científico” hasta nuestros días, desde la idea de ciencia que la modernidad colonial eurocéntrica ha impuesto en el planeta.

Pero eso no es todo, un segundo límite que quiero enunciar, en relación al despliegue de la etnografía, tiene que ver con el encubrimiento de los sistemas de representación de las culturas de Abya-Yala/América, en este caso me refiero a la lengua. De modo particular me refiero a las lenguas aymara y quechua utilizadas en los Andes bolivianos. Para desarrollar este segundo límite vuelvo a Apel, y a su reflexión sobre la validez de la crítica en relación a la idea de verdad.

“Quien quiera conocer, tiene que creerse –como sujeto del conocimiento– capaz de verdad; lo cual significa, a la vez, que tiene que presuponerse como instancia crítica de la reflexión sobre la validez. A mi juicio, no debemos renunciar a esta emancipación del sujeto pensante lograda por la gnoseología de la época moderna. Ahora bien, si el error de la teoría moderna del conocimiento consiste en creer que un sujeto pensante solitario sería capaz de reflexionar por sí mismo, situándose al margen de la vinculación con el lenguaje, entonces surge el siguiente problema: ¿cómo puede efectuarse en el ámbito de un lenguaje *público* la reflexión sobre la pretensión *universal* de validez del pensamiento y del conocimiento *subjetivos*? (APEL, 1985: 303).

Esto quiere decir que presuponerse como instancia crítica, es decir “sujeto de conocimiento capaz de verdad”, significa estar predispuesto a procesos continuos y constantes de autocritica. Pero esto no puede ser realizado en condiciones de “sujeto pensante solitario”, porque esta circunstancia nos aleja de nuestra vinculación con el lenguaje. Entonces se deduce que esta vinculación es la que nos proyecta hacia un proceso reflexivo de autocritica.

Ahora bien, la pregunta inicial que planteamos es: ¿Cómo se ha desarrollado la vinculación de los etnógrafos con el lenguaje de los pueblos de los Andes? La respuesta, si bien está relacionada con el primer límite planteado, esto quiere decir que la vinculación ha sido desarrollada desde el paradigma de la consciencia. La comprensión y posterior reflexión de este límite, quiero decir la objetualización del lenguaje y de las mismas poblaciones utilizadas como objeto y consideradas informantes, ha servido para abrir la posibilidad de otro modo de relacionamiento con las poblaciones, en un contexto de investigación²⁶.

Si bien nuestro relacionamiento con la dinámica festiva de Oruro es de años atrás, fue a partir de la comprensión del paradigma de la consciencia, el giro pragmático y el tránsito hacia la exterioridad relativa, que pudimos comprender la importancia política de la vinculación con el lenguaje y cómo a partir de éste vínculo pudimos ser parte de otra realidad, que abría posibilidades de un horizonte descolonizador en el trabajo de investigación.

²⁶Este proceso ha sido parte de la investigación doctoral realizada entre 2009 y 2014.

En lo que sigue explico brevemente este proceso. En la región andina de Bolivia existen dos lenguas predominantes: el aymara y el quechua²⁷. Ambas lenguas tienen una particularidad y es ésta la que ha puesto en evidencia la radicalidad dominadora del español como lengua. Se trata de un proceso en el que el sistema de relaciones, es decir, los modos en el uso del lenguaje local entre investigador e investigados evidencian la dominación, pero también trazan posibilidades de salida para la superación de este tipo de dominación.

En este caso hacemos referencia a la idea de “nosotros” y al uso dominador que se hace de esta designación en contextos de investigación etnográfica. El sistema de relaciones entre el etnógrafo y la colectividad que investiga define un escenario diferenciado entre investigador e investigados, pero también un léxico. Por una parte existe un “nosotros” que corresponde a la colectividad del investigador. Este es caracterizado como *sujeto*, mientras que la colectividad que es investigada se la define como los “otros” y está caracterizada como el objeto a ser investigado.

Esta relación entre “nosotros” y los “otros” en el español corresponde a los pronombres personales: nosotros y ustedes, la primera y la segunda persona del plural respectivamente. En este caso la primera persona siempre será el sujeto investigador y la segunda persona caracteriza al objeto de la investigación. Desde el otro lado, para los investigados, esta relación es expresada con *noqanchij* en quechua y *jiwasa* en aymara, para expresar el nosotros, mientras que para expresar la persona gramatical: ustedes, se usa *qankuna* en quechua y *jumanaka* en aymara. En este caso, como consecuencia del proceso colonial, la representación de la primera persona corresponde a un nosotros como derrotados y dominados, los que tienen que obedecer y la segunda persona se refiere a los dominadores, a los patrones. En un primer momento los españoles y luego los mestizo-criollos.

Sin embargo las lenguas locales responden a una lógica trivalente²⁸, que es la que abre la reflexión en una dirección distinta a la establecida por el paradigma de la conciencia. En el caso del aymara *nänaka* es otra palabra que equivale a la idea de nosotros, lo mismo que *noqayku* en quechua. En ambos casos se hace referencia a la primera persona del plural, con una pequeña diferenciación en su uso: tiene una delimitación de un grupo exclusivo, se trata de un punto intermedio entre el “nosotros” que generaliza a todos y se diferencia del resto de

²⁷Según algunas estimaciones, **actualmente el 21%** de la población boliviana es hablante de aymara; mientras que el 23% practica el quechua.

²⁸Para el caso del aymara Guzmán de Rojas (2012) es quien más ha investigado sobre este tema, aquí se cita uno de sus últimos ensayos.

los “otros”, con el “ustedes”. En este caso define un “nosotros” pequeño que se diferencia del “nosotros” que refiere a la generalidad.

Entonces, el sistema de representaciones que se ha construido desde las lenguas locales es distinto al sistema de representaciones construido por el castellano, la relación entre exclusividad e inclusividad rompe la línea dura que divide un nosotros de los otros, se vuelve más difusa. Es por esta razón que en mi labor de etnógrafo en las comunidades del occidente de Oruro y del Norte de Potosí, desde la subjetividad de los propios comunarios, por mi comportamiento no sólo como etnógrafo, sino también como músico, sumándome a ser parte de las tropas que pulsaban instrumentos musicales en determinadas épocas, en la separación entre el grupo de los comunarios aymaras, y de los otros los mestizo-criollos, de los que ellos me consideraban parte, pasé a ser incluido en el grupo exclusivo de músicos.

De ese modo fui incluido como un nosotros, en pequeño, que cuestionaba mi ser mestizo-criollo, pero también el ser etnógrafo. Entonces, se inició un proceso de reflexión profunda, que era también el resultado de las contradicciones en terreno cuando evaluábamos la ética en el trabajo de investigación, que se cruzó con las reflexiones apelianas en relación a la validez de verdad y su instancia crítica. Y estaba consciente que, como etnógrafo, no podía situarme al margen de la vinculación con el lenguaje, en este caso el aymara.

Aquello significaba en realidad que con aquel nosotros, en el que me estaban incluyendo, me estaban haciendo parte de su proyecto político. Me habían incluido junto con ellos y desde nuestras acciones como músicos, yo incluido, estábamos activando el proceso de reproducción de la vida para el que se ejecutaban aquellos instrumentos y mi presencia, mi actuar y mi conciencia junto con ellos fueron fundamentales en aquel proceso.

De ese modo el proyecto que había llegado junto a mi subjetividad de investigador, de antropólogo, de etnógrafo, fue perdiendo relevancia y fui comprendiendo que aquellos procesos, en los que fui adoptado como parte de un nosotros intermedio, tenían otras connotaciones, otras prioridades, otras demandas y otras necesidades. Fue entonces cuando decidí trascender aquellas relaciones sujeto-objeto; etnógrafo-informante y desarrollé desde otra lógica y otro sistema de relaciones la investigación y ésta se orientó hacia otro horizonte de sentido. Esta última parte del proceso se expone en el siguiente subtítulo.

3. Posibilidades de recomposición de la idea de etnografía para la descolonización

En los subtítulos anteriores hemos mostrado el modo en el que se ha producido la construcción de la otredad. Es decir, aquella relación entre un nosotros colonizador/dominador y otro colonizado/dominado, fundada en la negación del ser del “otro” y en la afirmación de un nosotros dominador. El surgimiento de la antropología y su posterior desarrollo como método, la etnografía, lejos de modificar este sistema de relaciones lo ha consolidado y elevado al nivel de “conocimiento científico”. Fundamentalmente asumiendo las relaciones sujeto-objeto como constitutivas del mismo. Esta especificidad, dijimos, es un primer límite que no ha sido superado.

El segundo límite se refiere a la aproximación hacia las lenguas locales, que ha sido realizada en la misma lógica, intentando comprenderlas como objetos de estudio y no de asumirlas como posibilidades de pensamiento y de acción comunicativa *distintas*, para la transformación de la realidad. Es decir, lo que ha hecho la etnografía ha sido afirmar el error de la teoría moderna, como plantea Apel: “creer que un sujeto pensante solitario sería capaz de reflexionar por sí mismo, situándose al margen de la vinculación con el lenguaje” (Apel, 1985: 303).

Ambos límites, la invisibilización como objetualización del “otro” y la negación de la lengua, se fundan en el encubrimiento. En un caso se niega la existencia de la víctima, por la imposición de su condición colonial, esto quiere decir que la vida que tiene es una no-vida, porque es un sujeto privado de todas las condiciones materiales para reproducir su propio mundo de la vida y en el otro, no solamente se calla su voz, además se niega la posibilidad de comunicar en su propia lengua, lo que significa negar la posibilidad de intercambiar las representaciones de su mundo.

La reflexión crítica hacia estos procesos se ha ido moviendo siempre en la lógica etnógrafo-informante, a partir de la valoración de la información contenida en el informante y en la mejor forma de acceder a ésta, ya sea con traductores, intérpretes o desde las propias lenguas. En ambos casos la existencia del otro y la posibilidad de acceso al manejo de su lengua no fue lo más importante; la lengua se convirtió en objeto de estudio, medio para obtener la información o en dispositivo para transformar las interpretaciones. Siempre lo más importante fueron los datos.

En algún momento se problematizó el cómo se accedía a aquella información, no tanto en el sentido de la violencia ejercida hacia los dominados, sino más bien por la fidelidad y pureza

de la misma. En este proceso, la información y su calidad seguían siendo la mayor preocupación de los etnógrafos, no tanto las violencias ejercidas. Las consecuencias que pudiera ocasionar el modo de conseguir información no fueron y no son relevantes.

Una de las últimas preocupaciones fue el problema del autor. Se fue planteando que si la información utilizada por el antropólogo ha sido enunciada por otras personas debería reconocerse su autoría. Entonces se empezaron a mencionar múltiples voces y diálogos desde categorías que antes no eran utilizadas en la antropología, así lo dialógico y lo polifónico empezaron a caracterizar a la antropología de fines del siglo XX.

Sin embargo, las mayores repercusiones de estos trabajos siempre han estado en los espacios académicos, las universidades y los congresos, nunca en los lugares en los que se originaba y de los que era parte aquella información. Por ello durante la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días se ha impuesto la cultura del desarrollo en todo el planeta, desalojando a las otras culturas y con esto sus formas de vida y sus formas de relacionamiento entre humanos, con lo sobrenatural y con la naturaleza.

A partir de este estado de realidad, nos preguntamos ¿Es posible recomponer aquel sistema de relaciones violentado por la etnografía entre investigador y población investigada y superar el problema ético-político²⁹ instalado a lo largo y ancho de nuestros países? Para responder esta pregunta hemos iniciado una reflexión epistemológica que nos está llevando a problematizar el por qué de la importancia de la investigación etnográfica.

Pero veamos con mayor detenimiento el estado de realidad al que hacemos referencia. Desde nuestra reflexión hemos caracterizado la idea de *informante* de los etnógrafos como portadores de datos. Este es el modo en el que las ciencias sociales y las humanidades caracterizan a las personas que han acumulado información a lo largo de su vida. Veamos cómo se aborda esta realidad desde la lógica del investigador, del etnógrafo.

En este caso la información es valiosa, es su materia prima y su portador no es relevante. Es como el envoltorio de la comida, se paga por ésta y a aquello se lo deshecha, el envoltorio no

²⁹A propósito de este tema, en un trabajo anterior (Romero, 2015) ya he mencionado lo siguiente: “No separo lo ético de lo político, porque esto no es posible, una acción realizada en el presente es política e implica una ética. El uso que el investigador hace del *dato*, sea para lograr un cargo importante en una universidad, para movilizar acciones de liberación desde una comunidad política, o ambas, es un uso político. Los principios políticos presuponen principios éticos. ‘Ambos principios están vigentes en toda acción política, y se la ‘ejerce’ siempre *de hecho* en las prácticas políticas, cumpliendo su función de poner un marco, un freno a cualquier acción que pretendiera obrar lo contrario, mostrando su ‘eficacia’ política a largo plazo, dando coherencia a la acción política; constituyendo al Poder políticamente como *potentia*, moviendo las voluntades y exigiendo el llegar al consenso, por dentro’”. (Dussel 2009, 373-374).

sirve. Por eso muchos investigadores pagan por la información que les permitirá tener un título y no les interesa qué pasará después de ello con sus informantes³⁰. Lo valioso es el *dato*, no su portador, y ese *dato* una vez que ha sido recogido se convierte en “propiedad” del investigador. Este lo utiliza para su propio beneficio, académico, social, económico o político, como dominación y es dueño de su *copyright*.

Como vemos el etnógrafo no se relaciona con personas, lo hace con recipientes de datos desechables y una vez que consigue su materia prima su trabajo etnográfico ha finalizado. Lo que sigue es capitalizar la inversión en la adquisición de la materia prima transformándola en producto-mercancía. Tesis, libros, conferencias, clases universitarias que muestren su experticia en algún tema que está en extinción o probablemente ya no existe más que como historia.

Pensamos que un primer paso para superar este sistema de relaciones es dejar de considerar a las personas como informantes, que equivale a pensarlas como recipientes de datos. En nuestra experiencia fuimos testigos del momento en el que dejamos de ser el “otro” para ellos, el portador del horizonte colonial. En ese momento nos hicieron parte de su nosotros, en la lógica de la inclusión y ellos tomaron aquella decisión cuando se dieron cuenta que aquel etnógrafo que estaba dejando de serlo, había entendido su proyecto político y se estaba haciendo parte de este. Fue en ese momento que habíamos dejado de relacionarnos con portadores de datos y más bien se habían convertido en sujetos con un horizonte de sentido político propio, distinto al de la modernidad colonial eurocéntrica.

Aquello sirvió para reformular el modo de abordaje y resolución de nuestra investigación doctoral y nos llevó a pensar la relación investigador-investigado como un proceso desarrollado entre semejantes, priorizando el proyecto político de aquella exterioridad por encima del proyecto doctoral concluyendo que:

En esta lógica, deja de ser un *informante*, más bien recupera su estatus de *semejante* (como *sujeto festivo*) y aquel dato que cobra sentido desde el *horizonte político* de un *sujeto*, interpela al investigador a hacerse parte de aquel *horizonte* y a asumir el sentido político como *liberación*, a pesar de que esto signifique la pérdida de beneficios en lo académico, lo social o lo económico (ROMERO, 2015).

Tomando en cuenta que la investigación en general, es decir, pensando que la búsqueda de información se realiza por y para la construcción de conocimiento y este proceso, además, está fundado en el postulado de la “creación de leyes generales”, esto quiere decir que aquel conocimiento deberá ser “universal”. Entonces nos surge la siguiente pregunta ¿Qué pasa con

³⁰En Bolivia muchos investigadores pagan con dinero efectivo por la información necesaria en comunidades rurales. Esto produce conflictos al interior de aquellas comunidades.

este contexto cuando se hace una crítica a la idea de “universal” como colonial, encubridor, dominador y ante esta idea de totalidad producida desde el eurocentrismo se antepone la idea de exterioridad, y desde esta se afirma la distinción, más allá de la diferencia colonial?

En este caso al asumir la exterioridad relativa como producto colonial y asumirnos como sujetos de la exterioridad, se está reafirmando el problema ético-político de la ciencia en general y de la etnografía en particular y se está desmontando la idea de universal, que no es tal. Entonces, al afirmar la distinción se está reconociendo que detrás de la búsqueda de la información para la construcción de conocimiento, en el modo de la etnografía actual, existe un proyecto político constituido por la Totalidad universal, que no toma en cuenta a la exterioridad.

A partir de esta identificación podemos darnos cuenta que no sólo el método, es decir la etnografía, sino también el sistema de relaciones, la lógica, la racionalidad, la ética y la política en los procesos de construcción de conocimiento que son parte del proyecto de la modernidad colonial eurocéntrica, están constituidas por el mercado moderno capitalista de consumo y la dominación colonial. Porque la información es transformada en mercancía y se hace parte de la oferta y demanda en la misma lógica mercantil vigente.

Esto quiere decir que, si se quiere recomponer la etnografía como herramienta de investigación, se deberán recuperar los sistemas de relaciones, las lógicas, las racionalidades, las éticas y las políticas locales en los proyectos de construcción de conocimiento. Entonces se deberá recuperar formas de relacionamiento, lógicas, racionalidades, éticas y políticas de la exterioridad, que sean parte de sus propios proyectos políticos. Sin embargo esto no será posible si se continúa abordando las investigaciones en términos de sujeto-objeto. Para que esto sea posible las investigaciones deberán tomar en cuenta la potencia del sujeto político y la posibilidad de hacerse parte de su existencia desde la exterioridad.

Por otra parte, mientras estamos llegando a estas claridades, estamos conscientes además que la investigación es parte de un contexto impuesto por el patrón colonial de poder. Proyectos académicos universitarios, sistemas de investigación estatales, organizaciones no gubernamentales se ocupan de definir un mercado profesional en el que circulan investigadores buscando la mejor oferta.

Es así que los temas “relevantes”, las posibilidades de acceso a estos temas, los tiempos y plazos de investigación, además de los resultados, responden a la lógica instalada en aquellas instituciones reguladoras del mercado “científico”. Para la definición de estos y otros temas

de especificidad relacionados con la investigación, el patrón colonial de poder vigente ha sido fundamental.

Conclusiones

La idea de un “otro” antropológico, en su sentido general, surge con la modernidad en 1492, cuando ésta se entera que el mundo era en realidad algo más grande de lo que se imaginaba. Mientras que la construcción de la “otredad” como objeto de investigación de la antropología científica se desarrolla entre fines del siglo XIX y principios del XX. Si bien la primera es fundamental para entender la segunda, nuestro objetivo es reflexionar el proceso de construcción de la idea de etnografía desarrollada a partir de la constitución de la antropología como corpus académico.

Tomando en cuenta que el antecedente colonial en la producción de un “otro” para la etnografía, ha sido encubierto junto con la real dimensión del proceso de conquista y con la instauración de un Estado de guerra desarrollado entre 1523 y 1532; la tarea principal en esta reflexión ha sido iniciar el descubrimiento de este proceso puntualizando algunos de sus componentes.

En este caso hemos querido argumentar cuatro de ellos: el Estado misional, el *ego conquiro*, el *ser colonial* y la violencia misional. Estos cuatro componentes articulados han servido para producir un estado de realidad y un sentido común instalado en la subjetividad de la población que ha habitado durante cinco siglos Abya-Yala/América. Actualmente desde este estado de realidad y desde este sentido común se legitima como algo dado la idea de otredad, sin tomar en cuenta que detrás de la misma se ocultan procesos de destrucción y vaciamiento.

Aquí es importante puntualizar que las relaciones etnógrafo-informante, además de haber sido producidas desde las relaciones sujeto-objeto, como parte de la idea de ciencia “universal”, encubren el modo de relacionamiento producidas en el siglo XVI, las del *Ser-No Ser*. Al situarse en el tiempo y lugar del Sujeto Racional, el *ego cogito* encubre al ser conquistador, al *ego conquiro*.

Lo expuesto como el “cierre hacia otras lenguas” en el despliegue de la etnografía en los Andes, es decir la no comprensión de los sentidos de las lenguas locales, es también consecuencia de aquel proceso de encubrimiento y dominación que sigue vigente y que los antropólogos contemporáneos seguimos portando en nuestro sentido común y en la necesidad “científica” de un método, en este caso de la etnografía.

La posibilidad de salida, pensamos, tiene que ver con la relación del actual estado de realidad de la investigación antropológica, de su sentido común, con las ofertas de investigación. Pero al mismo tiempo con los cánones que sirven para legitimar las investigaciones como “científicas” y sobre todo con las reales incidencias de los resultados de estas investigaciones en la transformación de las realidades de las que son parte.

Referencias Bibliográficas

APEL, K. O., & DUSSEL, E. (2004). *Ética del discurso, ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

CASTAÑEDA, F. (2001). La Cruz y la Espada: Filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria. *Historia Crítica No 22, Julio-Diciembre*, 27-45.

CHUKWUDI, E. (2001). El color de la razón. Las ideas de “raza” en la Antropología de Kant. En W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (págs. 201-251). Buenos Aires: Ediciones el Signo.

DUSSEL, E. (1980). *Filosofía Ética Latinoamericana*. Bogotá: Editorial C.E.D. .

DUSSEL, E. (1994). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.

DUSSEL, E. (2008). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la Modernidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

DUSSEL, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid: Trotta.

HALL, S. (2010). *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

LIRA, B. B. (1990). *El Estado Misional, una institución de América y Filipinas*. Santiago: Universidad de Chile.

POMA DE AYALA, G. ([1583-1615]. 1980). *El primer nueva Corónica y buen gobierno. Tomo I*. México: Siglo XXI.

ROJAS, I. G. (2012). La obra de Bertonio como fuente para el análisis lógico-lingüístico del aymara antiguo. *Ciencia y Cultura, No 28*, 219-134.

ROMERO, J. R. (2012). Colonialidad y dinámica festiva. Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro. *T'inkazos*, 137-156.

ROMERO, J. R. (2013). *Reflexiones acerca del Carnaval de Oruro*. La Paz: Rincón.

ROMERO, J. R. (2015). *Insurgencia Festiva en Oruro-Bolivia. Entre muertos, tolqas, "diablos", morenos y otros "demonios"*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

ROMERO, J. R. (2017). *Potencial político de los festivo. Aprendiendo de la descolonización*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Facultad de Artes ASAB.

SCHELKSHORN, H. (2004). Discurso y liberación. En K. O. Apel, & E. Dussel, *Ética del discurso, Ética de la liberación* (págs. 11-28). Madrid: Trotta

No tengo escudo
No tengo armas
Solo luchó por la
educación con
todá mi alma
UD [] UD



Geopolíticas Queer y nuevas perspectivas desde el Sur: crítica Queer of color y descolonización de lo Queer

Caterina Rea

Introducción

Este texto se interroga sobre el proceso de tránsito y de viaje de la teoría Queer hacia el Sur Global, en el cual este conjunto teórico viene siendo contestado en cuanto expresión, supuestamente, de un pensamiento colonizador elaborado en los países del Norte e impuesto para el Sur, como una nueva forma de pensamiento hegemónico. Desde hace varias décadas, autores poscoloniales y decoloniales denunciaron la “violencia epistemológica” (SPIVAK, 2012) y la actitud de “colonización discursiva” (MOHANTY, 2003) reproducidas en la recepción y asimilación, en los países del Sur, de teorías y discursos producidos en el Norte, ocultando y apagando a las producciones locales. Esta práctica seguiría, de hecho, manteniendo el “monopolio del conocimiento” (GROSFOGUEL, 2016: 25) occidental euroamericano, donde el Norte se presenta como único productor y creador de teorías y el Sur como simple reproductor y consumidor. La sospecha de una perpetuación de este monopolio de conocimiento está, ahora, insinuado también con respecto a producciones feministas y Queer del Norte que, en los últimos años, llegaron a América Latina, África y otros contextos del Sur global. Así, a pesar de encarnar la visión de un grupo marginado, la teoría Queer seguiría siendo un pensamiento hegemónico, incapaz de dialogar de forma equitativa con las producciones feministas y de la disidencia sexual en América Latina. Ésta es la perspectiva de muchxs autorxs y activistas latinoamericanxs, que identifican el campo teórico Queer con un pensamiento y una práctica definidos a partir de los intereses y de la perspectiva de las minorías sexuales de los países ricos del norte global. Es nuestro objetivo, en este texto, proponer la pregunta sobre la posibilidad de una “geopolítica/cuerpo-política” (GROSFOGUEL, 2016) Queer, producida en otros lugares de discurso y que pueda legitimarse desde una perspectiva subalterna y del Sur.

Al colocar esta pregunta me involucro en ella, a partir de mi subjetividad y de mi cuerpo-política, en cuanto investigadora italiana, blanca y Queer que pretende dialogar, a partir de una visión descolonizada, con pensadoras y militantes feministas y de la disidencia sexual del Sur. Creo que la primera manera de descolonizar el propio pensamiento consiste en la afirmación de su propia posición y lugar de discurso, según nos enseñan Ramón Grosfoguel y la tradición del pensamiento decolonial. Me preocupa, así, discutir el tema de la llegada de la teoría Queer a África y América Latina, problematizando las apuestas de este tránsito e interrogando nuevas fronteras posibles de diálogo. ¿La llegada de la teoría Queer al Sur Global y, en particular, a América Latina y África constituye, necesariamente, una “violencia epistémica” (SPIVAK, 2012) o una manera de reproducir las relaciones de poder político-epistemológicas entre Norte y Sur?. Al utilizar este marco teórico ¿estaríamos perpetuando la idea de la diferencia entre un Norte productor de teorías y un Sur puramente consumidor y receptor, (PEREIRA, 2012)? En las palabras de Larissa Pelúcio, ¿estaríamos reproduciendo la diferencia entre el culo y la cabeza del mundo? Afirma Pelúcio, “si el mundo tiene un culo, es porque también tiene una cabeza. Una cabeza pensante, en el alto, al Norte, como les conviene a las cabezas. Esta metáfora morfológica dibuja un orden político, y señala dónde se produce el conocimiento y dónde se producen los espacios de experimentación de aquellas teorías” (PELÚCIO, 2014: 10).

Teoría Queer rumbo al Sur

En este texto trabajaremos, en particular, los problemas suscitados por la llegada de la teoría Queer a América Latina y África. Empezamos este análisis con un texto de la feminista centroamericana, Yuderkys Espinosa Miñoso (2015), en el que la autora presenta la llegada de la teoría Queer a América Latina y analiza, con cuidado crítico, este proceso, mostrando cómo, en la mayoría de los casos, este referencial teórico sigue siendo una prerrogativa de élites blancas y blanco-mestizas de los diferentes países latinoamericanos. La autora apunta también hacia el hecho de que las cuestiones raciales, de colonialidad y de clase no estarían suficientemente incluidas en las producciones de investigadorxs latinxs que se apropian de lo Queer. De esta manera la autora lamenta que “la teoría Queer, centrada en el estudio específico de las sexualidades y géneros no normativos, volvería[n] a limpiar de subalternidad de clase y raza a la categoría de género” (MIÑOSO, 2015: 33). Yuderkys Miñoso considera, entonces, la teoría Queer como la expresión de la “expansión del eurocentrismo y de su proyecto humanístico” (MIÑOSO, 2015: 30). Afirma la autora, “esta

aceptación de la universalización de marcos conceptuales y analíticos producidos dentro de la experiencia histórica de Europa y Estados Unidos resulta problemática en tanto oculta la diferencia colonial, imponiendo conceptualizaciones y categorías propias de experiencias particulares e impidiendo el desarrollo de herramientas y explicaciones más adecuadas para nuestros contextos”, (MIÑOSO, 2015: 31).

Analizando el caso brasileño, podemos decir que, de hecho, la intersección entre los estudios de sexualidad, en particular, sobre la disidencia sexual, y los estudios de raza/etnicidad, colonialidad y clase está menos desarrollada, por la mayoría de lxs investigadorxs, y que el campo de lo Queer no incorpora, todavía de manera suficiente, la cuestión racial, colonial y de clase. Más específicamente, si esta intersección aparece evidente en el campo de los estudios y de la práctica feministas, con el desarrollo de movimientos de mujeres negras y del propio feminismo negro, el caso de la disidencia sexual parece estar todavía distante de la preocupación con respecto a la cuestión racial. Existen autorxs, como el antropólogo baiano, Osmundo Pinho (2004 e 2008), que trabaja sobre masculinidad, sexualidad y negritud, sin adoptar, sin embargo, una perspectiva Queer³¹, y como Angela Figueiredo que, en su texto, “Carta de uma ex-mulata a Judith Butler”, cuestiona la teoría Queer a la luz de los “estudios de jerarquías raciales” (FIGUEIREDO, 2015: 153) en el contexto brasileño. Butler aparece aquí como la principal representante de la teoría Queer, marcada por la blanquitud de los cuerpos sexualmente disidentes. Y existen autorxs en el campo Queer, como Larissa Pelúcio (2012 y 2014) y Richard Miskolci (2009 y 2012 y MISKOLCI; PELÚCIO, 2012), que, al adoptar esta categoría, la cuestionan desde perspectivas subalternas y poscoloniales. Estxs autorxs problematizan, entonces, la cuestión de la traducción de lo Queer (tanto del término inglés como de su dimensión conceptual) para el contexto latinoamericano, un contexto en el cual sexualidades, deseos y regímenes eróticos están marcados y profundamente vinculados con las relaciones coloniales, con múltiples formas de dominación/exploración y con la racialización de la sexualidad y la sexualización de las relaciones raciales.

Para analizar la cuestión del tránsito de lo Queer hacia el Sur global, traemos, en este texto, un conjunto nuevo de críticas, desarrolladas por autorxs Queer no-blancxs, diaspóricxs y originarixs del Sur, a pesar de que en muchos casos actúen en los países del Norte. Se trata de la llamada Crítica *Queer of Color* (Queer de color), que constituye una plataforma transnacional feminista, interseccional y sexualmente disidente. A partir de este nuevo

31En el texto de 2004, “A guerra dos mundos homossexuais -resistências e contra hegemônias de raça e gênero”, Osmundo Pinho hace una rápida mención a lo Queer of Color, citando a Esteban Muñoz

conjunto teórico, hacemos la hipótesis de que la mediación de la *Crítica Queer of Color* posibilite una versión diferente de lo Queer, más fácilmente apta para dialogar con las producciones del Sur, sin reproducir formas hegemónicas de pensamiento. Hacemos también la hipótesis de que esta versión de lo Queer encarna una cuerpo-política diferente, producida por cuerpos no-blancos, emigrados, racializados y etnicizados en los países del Norte.

En el contexto brasileño, el autor que más se aproxima a este diálogo con las producciones Queer de Color es el antropólogo Estevão Rafael Fernandes, profesor da Universidade Federal de Rondônia, cuyo trabajo investiga las sexualidades disidentes entre los pueblos indígenas. En su tesis, defendida en 2015, “Descolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos”, Estevão Fernandes dialoga con las producciones *Queer/Two Spirits* de los indígenas norteamericanos. Al interrogarse sobre la homosexualidad indígena, el autor afirma que esta categoría deriva del proceso de “colonización de las sexualidades indígenas”, (FERNANDES, 2015: 15) y que, por eso, es necesario revisitar esta cuestión “a partir de las teorías *Two Spirits* y a la luz del pensamiento descolonial – entendiendo, inclusive, que las críticas *Two Spirits* sean, ellas mismas, descoloniales”, (FERNANDES, 2015: 18). Para entender el significado de las críticas *Two Spirits*, Estevão Fernandes remete a autorxs indígenas norteamericanos y canadienses, como Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley e Scott Lauria Morgensen, según los cuales el término “*Two Spirits* ha sido propuesto por organizaciones indígenas en Canadá y en los Estados Unidos para incluir personas indígenas que se identifican como GLBTQ (...). Cuando aparecen unidos, *Queer* y *Two Spirits* invitan a criticar a la heteronormatividad como un proyecto colonial y a descolonizar a los saberes indígenas sobre género y sexualidad, como resultado de esta crítica”, (DRISKILL; FINLEY; GILLEY; MORGENSEN, 2011: 3). Los autores escriben en seguida, en la introducción de la coetánea *Queer Indigenous Studies*, publicada en 2011, que este trabajo tiene por objetivo “traer a las críticas indígenas específicas del género y de la sexualidad colonial heteropatriarcal hacia discusiones más amplias dentro de los estudios Queer e indígenas, que unen a las personas Queer indígenas a través de las naciones indígenas, de las fronteras coloniales y de las redes globales”, (DRISKILL; FINLEY; GILLEY; MORGENSEN, 2011: 3). A partir de su perspectiva descolonial y crítica de la supremacía blanca, las producciones de activistas y teóricos Queer indígenas y *Two Spirits* pueden así dialogar con los contextos del Sur, en particular, con la cuestión indígena en América Latina y Brasil.

Estevão Fernandes defiende la idea según la cual el ocultamiento de la homosexualidad entre los pueblos indígenas es el producto del proceso colonial y de su acción sobre las sexualidades indígenas, que impuso e impone las oposiciones normativas occidentales. Como dice el autor, “al retomar la homosexualidad indígena, podríamos decir que la civilización, basada en ideas de cultura moderna/colonial, blanca, cristiana, patriarcal y heterosexual, impuso a los pueblos indígenas un aprisionamiento a una imagen, a una victimización eterna en una esencia: un indio hiper-real, a-histórico, sin conflictos internos, sexualidades, deseos ni afectos. La homosexualidad indígena no es, en esta perspectiva, señal de pérdida cultural, sino que, antes, su invisibilidad y subalternización son el resultado de dinámicas coloniales todavía en curso”, (FERNANDES, 2017: 117). En este sentido, la perspectiva *Two-Spirits* representa, para este autor, una perspectiva descolonial que permite revelar e impugnar los efectos de la historia colonial y sus intersecciones con el campo de la sexualidad. Este referencial teórico puede contribuir para un entendimiento más crítico de la realidad latinoamericana, revelando, en las palabras de Emanuela Lavinias Picq y Josi Tikuna, citadas por Estevão Fernandes, “cómo colonialismo y sexualidad interactúan dentro de la lógica perversa de la modernidad”, (PICQ; TIKUNA, 2015, *apud* FERNANDES, 2017: 120). Tal comprensión nos lleva a rechazar los binarismos y la rigidez de las fronteras, haciendo de estas últimas un permanente lugar de fluidez y de paso. Se hace necesario aquí mencionar a la feminista lésbica chicana, Gloria Anzaldúa, cuya influencia es muy fuerte para la teoría *Queer of Color* y en particular para la perspectiva *Two-Spirits*, a partir de las influencias culturales, lingüísticas y religiosas nativas que atraviesan sus escritos, (MORGENSEN, 2011).

Más radicalmente, con el referencial teórico *Queer of Color*, sería posible releer la historia de la génesis de lo Queer, a partir de los trabajos de Gloria Anzaldúa, que consideramos como la primera en usar este término en un trabajo intelectual, el libro *Borderlands/La frontera. The new Mestiza*, publicado en 1987. En este texto, lo *Queer* aparece como una nueva estrategia de desestabilización de la frontera, que Anzaldúa entiende como algo complejo y multifacético, involucrando diferentes componentes identitarias y relaciones de poder. La frontera, como lo Queer, define una condición de permanente paso, porosidad e impureza, capaz de desafiar a la epistemología hegemónica, moderna y occidental, con sus jerarquías y sus oposiciones binarias. Como escribe Anzaldúa, “por ser por excelencia los agentes del cruce cultural, tenemos fuertes vínculos con Queer blancxs, negrxs, asiáticxs, indígenas americanxs, latinxs y con los de Italia, Australia y del resto del planeta. Vivimos en todos los

colores, de todas las clases, de todas las razas, de todas las épocas. Nuestro papel es el de conectar a las personas entre sí – a lxs negrxs con lxs judíxs, con lxs indíxs, con lxs asiaticxs, con lxs blancxs, con lxs extraterrestres. Lo que implica transferir ideas e informaciones de una cultura a otra. Los homosexuales de color tienen más conocimiento de otras culturas, ya que siempre estuvieron (aunque muchas veces en el armario) en la primera fila de las luchas por la liberación de este país. Sufrieron muchas injusticias y sobrevivieron a todas, contra toda expectativa”, (ANZALDÚA, 2005: 711-712).

Repensar lo Queer desde los trabajos de Gloria Anzaldúa (y de las feministas chicanas y negras), implica el gesto radical de inscribir este término en las vivencias del cuerpo de mujeres chicanas, no-blancas, lesbianas, centro de múltiples y conjuntas discriminaciones, que nos presentan el desafío de una “teoría en la carne” (ANZALDÚA; MORAGA, 1981/1983: 23).

Constatamos que la producción *Queer of Color* (QOC) es todavía muy poco conocida en Brasil y América Latina. Las políticas editoriales de traducción favorecen a lxs autorxs Queer blancxs, cuyo pensamiento y práctica están centrados en la sexualidad disidente, sin que sean analizados en profundidad otros marcadores sociales, como el de raza/etnicidad, colonialidad, clase y de nacionalidad. Larissa Pelúcio identifica el quinteto Queer de autorxs más conocidos y estudiados en Brasil: Judith Butler, Beatriz Preciado, David Halperin, Michel Warner y Eve Sedgwick³². “Cito, aquí, el quinteto fantástico de lo Queer. Puede ser que entre nosotros, algunos nombres sean más familiares que otros, esta fue la bibliografía que llegó con más fuerza hasta nosotros a partir del territorio Queer euro-americano” (PELÚCIO, 2012: 413). Se trata de lo que podemos definir, en palabras de Paola Bacchetta, Jules Falquet y Norma Alarcón, como “teorías Queer blancas” (BACCHETTA; FALQUET; ALARCÓN, 2011, 9), definidas como “aquellas que son casi exclusivamente centradas en el género y la sexualidad” (BACCHETTA; FALQUET; ALARCÓN, 2011: 9).

Estas consideraciones nos muestran cómo el lenguaje y el campo de las traducciones se constituyen en un campo de relaciones de poder. Si son pocas las traducciones de textos de autorxs latinos para el inglés o el francés, por ejemplo, también son pocas, hasta ahora, las

³²Reportamos el texto de Larissa Pelúcio, que muestra las diferencias entre la versión norte-americana e brasileña de lo Queer, una diferencia que pasa por las diferencias sociales, raciales y coloniales: “Nuestra *drag*, por ejemplo, no es la misma del capítulo 3 de *Problemas de Género* de Judith Butler (2003), ni tenemos exactamente a las *drag kings* de las oficinas de Beatriz Preciado, y ni siquiera podemos hablar de una historia de la homosexualidad del mismo modo que David M. Halperin, o del SIDA, como lo hace Michel Warner. Nuestro armario no tiene el mismo “formato” de lo discutido por Eve K. Sedgwick. Cito, aquí, el quinteto fantástico de lo Queer. A pesar que entre nosotros algunos nombres sean más familiares que otros, esta fue la bibliografía que llegó con más fuerza hasta nosotros a partir del territorio Queer euroamericano” (PELÚCIO, 2012: 413).

traducciones del inglés al portugués o al español de los textos de autorxs Queer no blancxs u originarios de procesos diaspóricos y migratorios. La geopolítica del conocimiento que aquí se dibuja, opera una división entre lo hegemónico y lo subalterno, entre un Norte y un Sur, irreductibles a espacios geográficos, marcando diferentes posiciones en las relaciones de poder³³.

Queer of Color como el Sur del Norte

Trabajar a partir de la Crítica *Queer de Color* nos invita a redefinir a las categorías de Norte y Sur, más allá de lugares geográficos fijos. Norte y Sur pasan a encarnar lugares simbólicos, definidos a partir de las relaciones de poder, de una dominación/opresión interseccional. Estos lugares de dominación y de lucha, de opresión y de resistencias trabadas por sujetos no blancos y originarios de territorios y culturas víctimas de colonización, no se sitúan, geográficamente, sólo en el Sur. Más bien, existe un Norte del Sur y un Sur del Norte. La feminista chicana americana, Chela Sandoval, describe un “Tercer mundo estadounidense” (SANDOVAL, 2011) y la feminista Queer alemana, Fátima El Tayeb, habla de los “otrxs europexs” (EL-TAYEB, 2011), para designar a las jóvenes generaciones de migrantes, nacidos en Alemania, Francia, Holanda y otros países centrales, sin ser jamás realmente integrados en estos países, en donde ellos se encuentran en la frontera de discriminaciones multifacéticas.

La crítica Queer no-blanca es una corriente práctica y teórica que repiensa la cuestión de la sexualidad disidente a partir de múltiples factores de dominación (racismo, colonialidad, neo-imperialismo, neocapitalismo, etc.) y critica la primacía del sujeto gay, blanco, occidental y burgués, protagonista de gran parte de la teoría Queer dominante. El *Queer of Color* cuestiona, de esta manera, la idea, al mismo tiempo racista y Queerfóbica, que asocia la condición homosexual con la blanquitud y que asocia la negritud con una heterosexualidad obligatoria. A partir de una postura cuerpo-política marcada, la crítica Queer of Color rechaza el estereotipo según el cual todos los gays serían blancos, occidentales, y todos los no-blancos serían heteros, sexualmente reprimidos o desempoderados. Reportamos las palabras de José Esteban Muñoz, teórico Queer cubanoamericano, para quien “las normas de identidad socialmente codificadas son, muchas veces, formateadas por energías fóbicas alrededor de la

³³Tal vez la situación se esté trasformando de a poco, con la traducción de algunos textos de Queers of Color y con la invitación de Jasbir Puar para el Congreso Desfazendo Gênero III, que ocurrió en Campina Grande (Brasil), en 2017.

raza, de la sexualidad, del género, y de varias otras distinciones identificatorias”, (MUÑOZ, 1999: 6). Cuando, por lo contrario, estas identidades se encuentran en un cuerpo racializado y sexualmente no-normativo, “el orden social recibe una sacudida” (MUÑOZ, 1999: 6), que exige nuevas narrativas de la identidad y nuevas políticas capaces de dar cuenta de estas identidades complejas y de los cuerpos que las encarnan.

Una antología recientemente publicada por Sandeep Bakshi, Suhraiya Jivraj e Silvia Posocco discute la necesidad de descolonizar a las sexualidades (2016). En la introducción, estxs autorxs cuestionan la visión occidental de la sexualidad, que identifica el Norte Global como paladín de la modernidad y de los derechos humanos de las personas LGBT, y nos invitan a pensar cómo la “colonialidad del poder” atraviesa, hoy en día, los discursos y las prácticas en defensa de la disidencia sexual y de género. En ellos, “el occidente es construido como campeón progresista de las subculturas Queer, a nivel global. El racismo cultural en los circuitos Queer funciona en relación con el imaginario de un Sur global necesariamente homofóbico, y produce códigos hegemónicos de colonialidad que aseguren soporte para las aventuras neocoloniales y neo-imperialistas, colocando el Norte global como el único garante de los derechos humanos para todas las personas, inclusive las mujeres y los sujetos Queer”, (BAKSHI; JIVRAJ; POSOCCO, 2016: 1-2). En este sentido, desde una perspectiva descolonial, analizar la modernidad y sus efectos sobre la sexualidad, implica un análisis de la colonialidad y de sus formas actuales de manifestación, incluyendo la oposición entre un Occidente moderno y sexualmente liberado y un mundo no Occidental, cuya sexualidad permanecería tradicional y rígidamente hetero. Una perspectiva Queer descolonial significa, entonces, desarrollar “una crítica informativa de las formaciones Queer occidentales y la necesidad de una investigación crítica de alternativas y, más importante, de formas radicales de existencia que procuren desestabilizar las imbricadas jerarquías de nuestrxs tiempos. Una perspectiva descolonial intersectada con nuestra condición Queer debería, para nosotros, atravesar nuestras propias orientaciones, de manera que pueda ser imaginado el inicio de un proceso de transformación” (BAKSHI; JIVRAJ; POSOCCO, 2016: 2).

Un ejemplo de cómo lo Queer llegó hacia el Sur dando lugar a una nueva versión descolonizada de su reflexión teórica y de su práctica política, articuladas con el evidente compromiso de una lucha anticapitalista, antiimperialista y crítica del modelo neoliberal, es la versión de lo Queer africano. Ser Queer, en África, no significa solamente asumir la disidencia sexual o la no conformidad de género, sino implica luchar conjuntamente contra otros sistemas de dominación. Como dice Sokari Ekine, activista nigeriana, los “Queer

africanos no son solamente Queer, son personas que viven sus propias vidas como otras y, como tales, nuestras luchas deben aliarse con otros movimientos por la justicia social, como los de las mujeres campesinas, de los habitantes de cabañas, del cambio climático, de los derechos a la tierra y así sucesivamente” (EKINE, 2013: 89). En la misma dirección, la feminista sudafricana, Lyn Osome, también destaca la necesidad de una articulación entre diferentes posicionamientos de lucha. Como dice esta autora: “hay necesidad de recomenzar una conversación más honesta entre los movimientos y los activistas, y en particular para trascender las diferencias que polarizan, debilitan y comprometen el activismo que procura la creación de una sociedad más justa. Llevar las voces de los grupos LGTBI, de manera efectiva, para las cuestiones de clase implica considerar este activismo como relacionado con diferentes sitios de lucha, que no deben ser vistos como contradictorios uno con otro...”, (OSSOME, 2013: 42). Ser Queer, en África, implica la capacidad de juntar sus diferentes identidades, rechazando las narrativas hegemónicas que, por un lado, niegan el carácter africano de las relaciones homoafectivas y, por otro, identifican a África con una totalidad homogénea, caracterizada por la violencia de género y la homofobia. Una vez más, considera Sokari Ekine: “... existe un lugar llamado África donde las personas Queer están atrapadas en un cruce (*in-between*) de imperialismo occidental, patriarcado africano y fascismo religioso; entre las ayudas condicionales y la mercantilización; entre el mantra pre-colonial ‘la homofobia no es africana’ y el mantra poscolonial ‘la homosexualidad no es africana’; entre una homosexualidad espectacular y una homofobia espectacular” (EKINE, 2016: 19). Sokari Ekine apunta aquí hacia la necesidad de rechazar los discursos sustentados por líderes fundamentalistas, religiosos u culturalistas locales, para quienes la homosexualidad sería incompatible con la cultura africana, y los discursos perpetuados por agencias internacionales LGTB que, sin conocimiento de las realidades locales, pretenden imponer sus agendas políticas, elaboradas por los países del Norte global.

La realidad africana está recientemente marcada, en muchos países, por leyes represivas y actitudes violentas, promovidas por fundamentalismos tradicionales y religiosos que intentan eliminar las sexualidades y los géneros no normativos (MATEBENI; PEREIRA, 2014). Esta situación no implica, por lo tanto, para lxs militantes Queer, que la solución consista en adoptar las recetas occidentales, que las ONGs y agencias internacionales pretenden exportar para el continente. Esta solución equivaldría a aceptar la imposición de una única manera de vivir la disidencia sexual, articulada según modelos occidentales y euroamericanos.

En este sentido, nuestra hipótesis es que la llegada de lo Queer en África y las versiones Queer africanas sean posibles a partir de la mediación de lo *Queer de Color*, con sus críticas al mundo occidental y colonizador, que implican el distanciamiento en relación a la internacional gay de las ONGs euroamericanas.

Es en este sentido que afirmamos que la *Crítica Queer of Color* podría facilitar la llegada de esta categoría al campo feminista latinoamericano, evitando o reduciendo los efectos del colonialismo epistemológico. Nos preguntamos cómo sería si las producciones feministas y Queer del Sur global, del Sur del Sur, pudieran dialogar con las producciones Queer del Sur del Norte, e incluso, con las producciones feministas y Queer de otros sures como es el caso de África, y cuáles narrativas del tránsito de ideas y prácticas teóricas serían, en este caso, predominantes.

Conclusión

En conclusión, el *Queer of Color* constituye un conjunto de teorías críticas y de prácticas militantes que, revindicando la postura de la disidencia sexual, se oponen, al mismo tiempo, a lo que Paola Bacchetta llamó de “olvido de la raza y del colonialismo” (*race-and-colonialism amnesia*) (BACCHETTA, 2016: 265). El término “disidencia sexual”, usado en muchos de los trabajos africanos y Queer de color, nos parece, aquí, indicar una versión interseccionada e interseccional de lo Queer, que se define en oposición, no solamente a la norma heterosexual, sino también al colonialismo y a sus expresiones, prácticas y discursos contemporáneos. Así, la disidencia sexual y lo Queer no se oponen, de manera exclusiva, a la heterosexualidad normativa y normalizadora, sino también a la homonormatividad, al homonocionalismo y a cualquier forma de asimilación y de cooptación de los movimientos gays y lésbicos y de sus agendas internacionales, con los modelos de vida neoliberales y los imperativos del mercado neocapitalista, (EL-TAYEB, 2011). Con las palabras de Paola Bacchetta, concluimos que las producciones prácticas y teóricas *Queer of Color* evidencian a las co-formaciones y a las co-producciones entre diferentes relaciones de poder –género, sexualidad, racismo, colonialidad, nacionalidad, relaciones capitalistas...– que se implican y se constituyen mutuamente (BACCHETTA, 2016).

Concluimos que una teoría y una práctica Queer descoloniales son posibles a partir de las propuestas Queer de color, abandonando a las narrativas hegemónicas de lo Queer blanco y

euroamericano, para promover nuevas y diferentes experiencias de la *Queerness* situadas afuera del modelo occidental y neoliberal.

Referencias Bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, 2005, pp. 704-719.

ANZALDÚA, Gloria; Moraga, Cherrie. *This Bridge called my Back*. New York: Kitchen Table, 1983.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands. La frontera/The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, Fourth Edition, 2012.

BACCHETTA, Paola. QTPOC Critiques of Post-raciality, Segregationality, Coloniality and Capitalism in France. En: *Decolonizing sexualities. Transnational perspectives, critical interventions*, editado por Sandeep Bakshi; Suhraiya, Jivraj; Silvia Posocco. Oxford: Counterpress, 2016, pp. 264-281.

BACCHETTA, Paola; Falquet, Jules; Alarcón, Norma. Introduction au “Théories féministes et Queers décoloniales: interventions chicanas e latinas états-uniennes”. *Les Cahiers du CEDREF*, Paris, n. 18, 2011.

BAKSHI, Sandeep; Jivraj, Suhraiya; Posocco, Silvia. *Decolonizing sexualities. Transnational perspectives, critical interventions*. Oxford: Counterpress, 2016.

DRISKILL, Qwo-Li; Finley, Chris; Gilley, Brian Joseph; Morgensen, Scott Lauria. *Queer Indigenous Studies. Critical Interventions in Theory, Politics, Literature*. Tucson: University of Arizona Press, 2011, Introduction.

EL TAYEB, Fatima. *European Others. Queering. Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

EKINE, Sokari. Contesting Narratives of Queer Africa. En: Ekine, Sokari; Abbas, Hakima. *Queer African Reader*, Nairobi, Dakar, Oxford: Pambazuka Press, 2013, pp. 78-91.

EKINE, Sokari. Beyond anti-LGBTI-Legislation: Criminalization and the Denial of Citizenship. En: Bakshi, Sandeep; Jivraj, Suhraiya; Posocco, Silvia. *Decolonizing sexualities. Transnational perspectives, critical interventions*. Oxford: Counterpress, pp. 19-31, 2016.

FERNANDES, Estevão Rafael. Quando existir é resistir: two-spirits como crítica colonial. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 11, n. 1, pp. 100-122, 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael. Descolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. Tesis de doctorado defendida em la Universidade de Brasília, 2015.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata a Judith Bulter. *Periódicus*, Salvador, n. 3, vol. 1, 2015, pp. 152-169.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31. n.1, 25-49, 2016.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genérica y Queer identitarias en Abya Yala. En: Ferrera-Baanquet, Raúl Moarquench. *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2015, pp. 21-35.

MUÑOZ, José Esteban. *Disidentifications. Queer of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

MISKOLCI, Richard; Pelúcio, Larissa. *Discursos fora da ordem. Sexualidades, saberes e direitos*. São Paulo, Annablume, 2012.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologia*, ano 11, n. 21, 2009, pp. 150-182.

MOHANTY, Chandra. Under Western Eyes Revisited. *Signs*, v. 28, n. 2, 2003, pp. 499-535.

OSSOME, Lyn. Postcolonial discourses of Queer activism and class in Africa. En: Ekine, Sokari; Hakima, Abbas, *Queer African reader*, Nairobi, Dakar, Oxford: Pambazuka Press, 2013, pp. 32-47.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos Queer no Brasil. *Periodicus*, Salvador, v. 1, n. 1, 2014 (<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150/7254> - acesso em 10 ago 2015).

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos estudos Queer. *Contemporânea*, Salvador, vol. 2, n. 2, pp. 395-418, 2012.

PEREIRA, Pedro Paulo, Gomes. Queer nos trópicos. *Contemporânea*, v. 2, n. 2, pp. 371-394, 2012.

PINHO, Osmundo. 2004. A guerra dos mundos homossexuais – resistências e contra-hegemonias de raça e gênero. En *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde*, editado por Luíz Felipe Rios, Vagner de Almeida, Richard Parker, Cristina Pimenta, Veriano Terto Jr. Rio de Janeiro: ABIA, p. 127-133.

PINHO, Osmundo. 2008. Relações raciais e sexualidade. En *Raça*, editado por Livio Sansone y Osmundo Pinho. Salvador: EDUFBA, p. 257-283.

SANDOVAL, Sheila. Féminisme du tiers-monde états-uniens: mouvement social différentiel. *Les Cahiers du CEDREF*, n. 18, 2011 (<https://cedref.revues.org/686> - acesso em 20 jul 2015).



F V S
2

SEGUNDA PARTE

NARRATIVAS: ENTRE LO EPISTÉMICO Y LO SENSIBLE



6

Palabras de un Misak a un etnógrafo “diálogos entre lo epistémico y lo sensible”

Duvan Escobar

(Javier Morales Trochez) - Kampa Kutri

Introducción

A menudo quienes nos hacemos llamar “científicos” nos volvemos obsesivos por la epistemología, a tal punto que, algunos exponentes del pensamiento occidental valoran tan sólo lo que está en el marco del raciocinio moderno. Los antropólogos, quienes hemos optado por ocuparnos de sistemas de pensamiento que en muchos casos difieren del occidental, debemos preguntarnos si, analizar otros sistemas ontológicos realmente otorga un sentido de reconocimiento y respeto profundo por tales ontologías, o por el contrario, estamos siendo aún más prepotentes y orgullosos que otras áreas humanas, pretendiendo ser portavoces de los sistemas de pensamiento indígenas y presumiendo saber sobre éstos sin dar un sentido de reconocimiento a quienes son sus portadores. Esta preocupación ha inspirado este escrito, ya que sin pretender desprenderse de lo que significa epistemológicamente hacer antropología, existe una preocupación por cómo hacer evocativo lo *no traducible*: cómo hacer presente la voz de un interlocutor, en primera persona. Se ha definido como regla básica, no ser el investigador quien seleccione las palabras a ser usadas, sino que surjan de un diálogo espontáneo y directo entre los dos autores: un antropólogo y un indígena.

Kampa Kutri o Javier es Misak, un pueblo indígena localizado al norte de los Andes, en la cordillera central de Colombia (Guambia, C. I., 2010). Él es profesor en etno-educación y músico, además de conformar un grupo de trabajo al interior de su comunidad que tiene como eje la memoria oral y la construcción de procesos de transmisión de los conocimientos

nativos a partir del Nak Chak³⁴. Javier con frecuencia recibe investigadores sociales que transitan en el territorio de los Misak, sin embargo, su particularidad consiste en ser él mismo un investigador. De esta forma posibilitando el diálogo de saberes a partir de un ir y venir entre la epistemología de un pueblo andino y la epistemología de la ciencia antropológica.

Sobre el presente escrito debe decirse que, fue concebido de forma continua durante varios meses y no ha sido construido a partir de entrevistas. Después de múltiples encuentros y conversaciones descontraídas llegamos a concluir que era necesario escribir juntos, y fue a partir de ese momento que comenzamos un texto que fue tomando forma durante un año, aproximadamente. Yo escribía y le compartía, él hacía lo mismo, así hasta llegar a compilar un trabajo de más de 70 páginas que reflexiona y discute elementos y preocupaciones en común entre lo que ocupa al pensamiento de un profesor Misak y como yo me definiré en esta ocasión, un “etnógrafo mestizo”. Para este texto, hemos seleccionado algunos de los asuntos que consideramos más prolíficos, agrupando nuestro diálogo en nueve temáticas a ser presentadas.

Las experiencias de vida y los intereses de pesquisa, han sido el factor determinante para la enunciación de los temas del diálogo, los lectores podrán sentir que la historias de vida de Javier están ligadas a ámbitos que para la antropología representan elementos importantes para el análisis, sin embargo, el objetivo aquí, es no desarrollar un análisis claramente científico, sino que por el contrario, sabiendo que a veces los presupuestos antropológicos son rebasados por las vivencias en campo, se quiere privilegiar esa otra parte fundamental para usarla como herramienta de comprensión y diálogo.

Adicionalmente, este texto ha sido inspirado en los metálogos de Gregory Bateson (1972), quien optando por entablar un diálogo con su hija, intenta reflexionar sobre aspectos fundamentales para el pensamiento moderno y específicamente para la antropología. Construir un metálogo implica construir un dialogo ambivalente en el cual se colocan en discusión aspectos de interés en cuanto que, se indaga por las formas comunicativas y aproximativas entre los protagonistas (Bateson, 1972). Además, la antropología dialógica de los 80s ha dado un paso importante al indagar sobre cómo debe ser elaborado un escrito antropológico, al respecto (Clifford, 1983; 1986) y (Tedlock, 2010), así como (Brandão, 1999) han dado herramientas sobre cómo inspirarse en los interlocutores para construir una

³⁴Espacio continuo de reunión de las familias y la comunidad, para exponer narrativas orales enseñándose, orientándose y reformulándose los conocimientos propios. Se compone por la instauración del fuego en el centro de la reunión, con el propósito de ser testigo simbólico de las palabras depositadas y las orientaciones dadas entre miembros de la comunidad.

narrativa dialógica. Si bien, esta propuesta se apoya en estos presupuesto, va más allá, ya que no sólo se inspira, sino que trae de facto a un protagonista de la investigación de campo a dialogar junto con el investigador, pero lo que es aún más interesante, a desglosar una experiencia narrativa que transita entre la preocupación por el conocimiento y la valoración del campo de lo sensible.

En esta época, en donde la antropología está abierta a otras formas de análisis cognitivo y se ha aproximado a la historia y al arte, además de que ya existen antropólogos indígenas, es necesario repensar lo que se produce, pero principalmente, desde dónde se produce. Atendiendo a dichas posibilidades que abre el “que hacer etnográfico”, se muestra aquí una experiencia de trabajo continuo que innova en tanto que es irreverente, es decir, subvierte los órdenes más tradicionales de hacer antropología y apuesta por una disciplina que se renueva a cada época.

¿Qué es un originario?

Duvan: A menudo se hallan múltiples definiciones a cerca de los llamados “indios”. En el saber común de las personas abunda la idea prejuiciosa y disfrazada de que estos son “primitivos”, usan plumas y poseen modos de vida rústicos y con pocas técnicas. Inclusive en la actualidad, tras múltiples conquistas: existen normas internacionales que otorgan derechos colectivos a los pueblos nativos, trabajos científicos que avalan y ayudan a legitimar las formas de vida tradicionales, organizaciones sociales y hasta partidos políticos presididos por indígenas; pero se continúa manteniendo dicha visión sectaria y racial.

En algunos momentos, autores –algunos de ellos nativos- han propuesto superar la categoría “indígena”, promoviendo alteraciones o incluso el desmonte de ella. Recientemente, en una conferencia en 2016, Viveiros de Castro proponía una distinción entre “indígena” e “indio”, refiriéndose a que los denominados *indígenas* corresponden a aquellas comunidades que tienen una pertenencia y se identifican con un Territorio habitado. En esta lógica, cualquier población con una pertenencia fáctica y simbólica sobre un espacio podría ser indígena, desde los negros, ribereños y campesinos (poblaciones con modos de vida tradicionales), hasta los trabajadores y comerciantes de grandes ciudades en Brasil, Colombia o cualquier otro país (puesto que tienen una ligación significativa con las ciudades habitadas). Por otra parte *Indio*, sería una categoría adjudicada a las poblaciones que tienen además de una pertenencia territorial, una memoria histórica y cultural que les remonta a datas anteriores a la llegada de

los colonizadores españoles y portugueses, es decir: los primeros habitantes e hijos del continente.

En mi experiencia propia de trabajo con el consejo indígena CAAENOC de Colombia³⁵, he podido participar de la misma discusión en un par de ocasiones, siendo los propios *Mayores* (chamanes), quienes demandan la necesidad de superar la categoría de indígena y/o indio³⁶ y proponen una reflexión profunda que le permita a los pueblos nativos constituir lazos de hermandad a partir de un elemento en común: la pertenencia al Territorio antes de la llegada de cualquier otro invasor. Al respecto, dicen los consejeros:

No somos indígenas, puesto que no habitamos en la India, fueron los españoles que nos colocaron ese nombre, pero si vamos a revisar, no tiene nada a ver con nuestras lenguas, nuestras formas de vida y nuestro pensamiento. Somos Arahua, Embera, Misak, U'wa, Yanacona (...), y todos estamos aquí desde el momento de origen que nos dieron nuestros antiguos padres espirituales. ¿Así que, si vamos a hablar de qué somos, tal vez la mejor palabra para identificarnos sea decir que somos “originarios” (Escobar D. , 2016, pág. 130).

Estos nativos, o tal vez debo decir *originarios*, van más allá de la propuesta de Viveiros de Castro, sugiriendo deconstruir el concepto “indígena” y reivindicar otro heteroglélico, a partir de valores que permiten no sólo establecer generalidades desde una apreciación nativa, sino que principalmente, relaciona un encuentro de saberes y valores diferenciados en torno de una preocupación común. Por lo cual, cada uno siendo Misak, Embera, Sikuni, o de cualquier otro pueblo, otorga desde su propia visión un carácter comprensivo capaz de ser dinámico y dialógico para con los demás.

La respuesta a la pregunta inicial incluye múltiples variables, tantas que tendría que dedicar este espacio y otros tantos para intentar situar esta discusión desde un ámbito histórico y antropológico; para por lo menos así obedecer al principio de rigurosidad académica que demanda la ciencia. Sin embargo, cabe aquí una discusión inicial y abierta, que no por serlo deja de ser igualmente importante, y que concierne directamente a los propósitos de este

³⁵El CAAENOC (Consejo de Autoridades Ancestrales Espirituales de las Naciones Originarias de Colombia) es un órgano que integra autoridades tradicionales de más de 35 pueblos indígenas en Colombia, a diferencia de las organizaciones políticas indígenas, este espacio reflexiona principalmente sobre la situación actual de los pueblos indígenas en cuanto a sus cosmologías, el uso de las plantas medicinales, las representaciones “espirituales” y los antiguos lazos de hermandad entre diferentes pueblos nativos que habitan la región andina y amazónica.

³⁶ categoría que como ellos mismos reconocen, ha permitido en algunas circunstancias, la identificación de las poblaciones nativas como grupos diferenciados, permitiendo la conquista de derechos étnicos y la legalización de territorios. Sin embargo, esta categoría también los ha limitado histórica y culturalmente homogenizándolos a partir de un esquema agresivo de imposición y muerte traído por los conquistadores, quienes creían que habían llegado a las Indias, habiendo desembarcado en el antiguo territorio de Abya Yala (Escobar, 2019).

trabajo – de este diálogo. Quiero simplificar entonces la pregunta inicial para poder indagar a fondo sobre los elementos constituyentes que intervienen en un pueblo que se auto reconoce como anterior a la llegada de los españoles, un pueblo que milenariamente habitó el mismo Territorio y posee una cultura y lengua particular, un pueblo que, si lo ponemos en términos más sofisticados o complejos desde el conocimiento nativo, sería *originario*. Así que, necesariamente debo preguntar para una de las voces del pueblo Misak: Qué es un Misak?

Kampa Kutri: *El Misak es un ser íntegro con nuestra madre naturaleza, con sentido de pertenencia, es hijo del agua y del territorio sagrado Wampia, con una identidad milenaria, con pensamiento enfocado a la sabiduría de los Shures y shuras, con su lengua, con un vestido vernáculo y antiquísimo, diariamente practica sus saberes ancestrales para vivir y convivir en el tiempo y en el espacio. El ser Misak, es heredado desde el Kallim y Pishimisak a través del parto de la naturaleza. El Misak de ahora debe seguir tejiendo en ser multilingüe y multicultural enfocado en lo interno, fortaleciendo y revitalizando en cada momento nuestras memorias y prácticas culturales y lo transcultural donde se contemple lo común de todas las culturas en términos universales sin demeritar la realidad actual; debe ser intercultural mirando teniendo en cuenta los procesos económicos, políticos y sociales de las demás culturas del mundo.*

Duvan: Cuando mencionas que los Misak se deparan en lo “intercultural”, me parece que descubres la ambivalencia que tienen las formas de vida de los Misak, pues uno de los ejes bajo los que se depara el devenir de los pueblos nativos corresponde a como se custodian los valores culturales y sociales, a su vez que, se mantiene un contacto cada vez más cercano con las formas de vida de las sociedades occidentales. Pareciera que quieres decir que los Misak prácticamente no tienen dificultad para incluir dentro de su aprendizaje elementos externos, especialmente en los ámbitos económicos y políticos.

Rememorando mi trabajo de campo en Guambía, vienen a mi cabeza momentos de intenso movimiento y algarabía cada martes en Silvia con la feria que allí se realiza. Esta cuenta con una amplia participación de los Misak, a tal punto que, creo yo, la mayoría de puestos de mercado eran de ustedes. Desde cebolla y papa, hasta arroz, jabón y ropa, entre otros víveres, eran comercializados por los Misak. Por otra parte, las veces que visité las instalaciones del cabildo, vi como está organizado en oficinas temáticas y funciones asignadas al igual que una corporación o institución gubernamental. Por esto pienso que, los Misak han resuelto un esquema de trabajo adaptado hacia los sistemas de producción y organización occidentales. Sin embargo, la comercialización de alimentos, de artesanías y hasta el intercambio de

productos, es sólo una cuestión dinámica que responde a lo que tú llamas “realidad actual”, realidad y condición que exige una respuesta articulada de las estructuras que componen la vida Misak pues, si no se articularan, tal vez las formas “tradicionales” que hacen únicos y particulares a los Misak habrían desaparecido. Esto porque la adaptación –considero- es parte intrínseca para garantizar la continuidad.

Kampa Kutri: *Es cierto que la cultura Misak ha sido influenciada por la tecnología, sin embargo, es Saber de los Oficios **LutΘmeran mara ashipik:** El hombre y la mujer Misak es caracterizada por sus conocimientos, saberes del trabajo, el hacer de sus oficios desde el hogar, en los tejidos y en el uso de los elementos culturales, así mismo, en las actividades agrícolas propias del Yatul y en la rosa o trabajadero grande. También, se caracteriza por el uso de su tiempo, distribuido en cada actividad, con el fin de permanecer, pervivir y contribuir al resto de la humanidad con su existencia.*

Duvan: Tus palabras son pertinentes, ya que amplían el horizonte de lo que puede ser considerado no sólo como un Misak, sino también una sociedad india, indígena, nativa u originaria. El cambio, la adaptación y la interrelación de saberes culturales no ha implicado básicamente un cambio hacia “el olvido”. El olvido de las formas primarias y tradicionales de vida, sino que por el contrario: las dinámicas económicas, los sistemas políticos y los avances tecnológicos y modernistas han entrado hacer parte y a facilitar la reproducción de los valores principales que hacen parte de cada hombre y mujer Misak.

Como bien dices: “(los Misak) se caracterizan por el uso de su tiempo, distribuido en cada actividad, con el fin de permanecer, pervivir y contribuir...” es decir, el ser Misak tiene una continuidad. Creo que este aspecto es coherente con el flujo de las espirales, pues así como los Misak consideran que el ciclo de vida va y viene, yendo y retornando a cada pulso de vida; también es un punto importante en la vida de ustedes hacer aportes y saberes a la humanidad. Además, para conseguirlo se debe ser abierto a compartir con “el otro” y mostrar disposición para alcanzar la confianza que lleva al aprendizaje y la enseñanza.

Kampa Kutri: *Para los Misak el tiempo y el espacio están ligados en las espirales: en la espiral y la doble espiral. La educación del ser Misak se basa en el pasado, presente y futuro, el niño Wampia, Nu Misak está educado, orientado pensando básicamente al territorio, autoridad y autonomía, usos y costumbres y la cosmovisión vivida por nuestros ancestros, la cotidianidad y lo comunitario esta enseñado desde que la nueva vida empieza a vivir y abrir los ojos en este planeta sagrado. Para enseñar y llevar en su entorno familiar, nuestros*

ancestros enseñan sus raíces a la futura generación compaginando la parte espiritual, psicológico y físico inclusive de apoyos por parte de las autoridades como tatas, taitas, jóvenes y Mamas para fortalecer la vida Misak y en su íntegro natural. En este sentido, la vida comienza a partir de la preconcepción, concepción, la llegada del Nu Misak, niñez, juventud, adulto, vejes, muerte y regreso espiritual. En este camino la música Misak como reflejo espiritual de los Shures y Shuras acompaña en este ciclo de vida como eje del tiempo y espacio cumpliendo esta misión desde los tiempos antiquísimos y vernáculos.

¿Hijos del agua?

Duvan: Se dice que los Misak son hijos del agua. Ser hijo del agua implica no sólo una relación de dependencia por un elemento vital que es intrínseco a cada ser sobre la faz de la tierra, por el contrario, creo yo que sería más preciso hablar de una interrelación, o sea, un espacio dialógico en donde los Misak (en este caso) se comunican con el agua, o mejor, con los espíritus del agua para mantener una sentida relación de troca y aprendizaje dirigida hacia su origen. Es el agua entonces, un medio que posibilita la vida biológica, pero principalmente, recrea la cosmovisión y el pensamiento Misak. Así como las corrientes traen consigo múltiples elementos que bajan desde las grandes alturas de los páramos, igualmente, es conducido el conocimiento propio a lo largo de un río ancestral de saberes acumulados. Cuando llegué a Guambía, y durante los primeros días de estadía en San Pedro, miraba el río por las mañanas, pensaba en cuantos millares de piedras, plantas y hasta microorganismos podrían haber en el cauce que baja de la helada montaña, me imaginaba -mirando a Piendamó- como un río puede ser asemejado al universo. Pues así como en el río, en el universo también, un sin fin de pequeñas luces acompañan el despertar de cada constelación en la eternidad. Pensé una vez, ¿cómo los Misak se representan en el universo? pues así como la inmensidad de luces se muestra ante nosotros cada noche, el pensamiento originario se revela omnisciente, explicando cada una de las luces que componen los mundos y el camino del ser Misak. Entonces el agua, así como el cosmos, devela una ruta de comunicación con los antepasados y permite acercar el origen a la comprensión humana.

Kampa Kutri: *El agua es una de las fuentes más allegadas al ser Misak, el agua vitaliza y revitaliza la memoria ancestral de los Misak, el cuerpo está cubierto de agua, el territorio-agua es donde corre por las venas, y los ríos son la sangre que fluye en las venas de cada ser Misak, ella significa vida, unidad familiar, las lagunas son los ojos que hacen brillar la vida*

al despertar y las montañas son nuestros cabellos que mantienen para pensar y tener la humildad con cada uno de nosotros mismos. Momento por momento se comunica con el agua y ella nos entiende transmitiendo valores y fuerzas para caminar en el territorio.

El Misak para caminar a las montañas o si va pasando en una quebrada debe hacer un pequeño ritual con el agua, es decir, primero saludar al agua y sacar hacia la izquierda cuatro veces y a la derecha otras cuatro veces, se hace esto con el fin de evitar fatigas en el transcurso de estadía en la montaña, si no lo hace, este trabajo, puede que el Kamllim o espíritus de nuestra madre naturaleza se enoje o se emparama las manos o el cuerpo y no deja trabajar.

Su relación con el cosmos, primero esta con el Sol, la Luna, las estrellas y las nubes. Nuestros mayores cuentan de que hay diferentes colores de nubes dando una significación muy importante en la vida de los Misak. Para nosotros el agua no es azul, sino que tiene varios sentidos y colores para interpretar, él tiene un color como amarillo, blanco y negro eso se refleja porque químicamente tiene unas partículas muy diferentes a lo normal. Allí es donde juega un papel muy importante el Sol, la Luna, las estrellas y las nubes.

En Guambia hay varios colores de agua, casi de tipo gris, esto da como en medio templado, color parecido al agua panela saliendo de las sabanas y el agua que sale de las quebradas o de riachuelos son básicamente cristalina y sucesivamente el agua tiene un sentido común para interpretar: nuestros médicos tradicionales son los que interpretan para curar alguna enfermedad utilizando ciertas plantas para su curación. El Misak vive en armonía y en equilibrio porque el agua nos permite sentir vida, relación hombre y naturaleza, el agua, el viento, la tierra y el fuego son los seres que brindan energía permitiendo vivir como Misak-Misak.

Cada color que aparece en nuestro territorio hace referencia a cada uno de los astros que existe en la cosmología Misak, las estrellas, el Sol, La Luna hacen parte de la vida cotidiana de los quehaceres y de memoria viva de los Misak, el Derecho y Deber Mayor: Conocer qué es la constitución propia, donde se consagran las voces de los ancestros en leyes de misión y deber y desde ahí, se ejerce la soberanía en el Territorio y su comunidad en el tiempo y espacio. Esta es una ciencia que sólo entienden nuestros médicos propios por medio de las plantas y espíritus de cada ser, siendo íntegro de nuestro saber. Como dices Duvan: el agua tiene millones de partículas, cada partícula simboliza a cada célula, o cada parte que integra el cuerpo y espíritu Misak.

Duvan: Esto me lleva a pensar más allá de los Misak, pues la complejidad de la naturaleza, de los cuerpos, del cosmos... está latente en todas las sociedades y la configuración del universo así como de los territorios no se da sin todas sus partes o elementos que le constituyen. De tal forma que, la lectura de otras sociedades (incluida la de los blancos mestizos) no es tan desligada a la de los Misak, por el contrario, el fin es el mismo: el redescubrimiento del origen es una preocupación latente que lleva a estar en una constante búsqueda. Lo que sucede es que en cada cultura opera un significado, por ejemplo, el agua puede traducirse o adoptar una connotación diferente, pero con certeza, en todas ocupa un lugar fundamental para entender el origen de la vida. Hace poco mencionabas que “los Misak deben contribuir al resto de la humanidad”, de tal forma que la semejanza que se tiene con los otros, muestra aquí un posible camino para el entendimiento y el enriquecimiento mutuo del conocimiento.

A propósito de los mitos

Duvan: Un día Pishimisak y Callyn, uniesen y descendieron sobre las lagunas de Ñimpi y Piendamó, allí, tras un acto de fecundación representado por dos Arcoíris (macho y hembra) se produjo tiempo después un parto sobre las lagunas, en donde aparecieron los primeros Misak, es así como nacieron dos niños que, especialmente traían consigo una enorme sabiduría sobre como vivir en armonía en el territorio...

Así comienzan los relatos Misak sobre el origen. A mi entender, no sólo se manifestó la vida, sino que también, se fecundó la sabiduría, parte fundamental que algunos llaman de “pensamiento Misak”, otros de “modos de vida propios”, o incluso antropólogos le denominan “cosmología”. Es sumamente interesante analizar que, para los Misak la cosmología (el pensamiento propio) no es algo estático que se gestó y continuó allí de forma inmutable, por el contrario, los primeros Misak enseñaron y aprendieron sobre sus propias formas de vida, pero también, reflexionaron construyendo nuevos saberes. Esto sugiere que dentro del ciclo de vida Misak está inmerso un ciclo de aprendizaje continuo junto con un carácter reflexivo, puesto que, se complejiza para poder responder: un pensamiento con una característica constructivista en cada una de sus etapas. Parece que el pasado siempre se posa en frente, como una guía, o mejor, una huella que continúa fundamentando el devenir de las generaciones ...

Kampa Kutri: *En la memoria histórica Misak no existen los mitos ni las leyendas, todo parte*

de una realidad histórica y siempre pervive como un ser vivo. Nuestra cosmovisión comprende una concepción muy amplia y compleja sobre el agua, elemento dinámico por excelencia, no sólo a causa de sus movimientos, de sus recorridos, sino sobre todo por sus transformaciones. En ella está presente una muy variada gama de personajes que, al mismo tiempo que son diferentes, se identifican sobre la base de que todos son agua, formas del agua en movimiento. Esta fluidez, que por lo demás caracteriza todo nuestro pensamiento. Nuestros mayores cuentan de que primero fue la tierra y junto con ella estaba el agua. En las cabeceras de las sabanas había grandes lagunas. La principal de ellas era la de Nupisu, Nupitrapu o Piendamú. También había ciénagas y barriales que recogían muchas aguas y se unían con las lagunas. Las aguas nacían de los pikap, ojos de agua que quedaban en el centro, y todas se iban reuniendo para formar un río grande que corría hacia abajo. En la laguna, que era una gran saliva, estaban tata Illimpi y mama Keltsi, su esposa. (illimpi es como una saliva de nosotros; keltsi es la guasca del kel, mejicano). Allí estaban.

De todas estas cabeceras y de ellos venía el Río Grande, se desprendían las aguas y de allí se iban regando. De allí salían todas las aguas para llegar al mar. En esa época las aguas no subían desde el mar, solamente bajaban. Una vez que las aguas llegaron hasta el mar y se recogieron en él, se levantó la nube y comenzó a subir por las montañas y las cañadas. Ip atrup, todas las aguas fueron al mar y luego regresaron en nube, maya pi, toda el agua se recogió en el mar, ip, corría de las cabeceras al mar, atrup, y llegaba. El agua es buena y es mala y lleva una vida de los sueños...

Del agua nacen muchas cosas en la tierra. El agua hace inundaciones, dicen los blancos; sólo ven lo que tiene de malo. Pero los Misak vemos que las aguas hacen mal y hacen bien. Si se forma un derrumbe, trae shau, los residuos, y de él sale un niño o una niña llorando: piunø, pishau. De él vienen los caciques, como Piendamú, Calampás, José Ignacio Tombé, Teresita de la Estrella, mamá Manela Caramaya, y venimos nosotros, los Misak, la gente. Cuando hay grandes inviernos caen derrumbes y bajan inundaciones, pero en ellas vienen los niños y niñas que nacen del agua. Es un mal porque arrastra tierras, piedras, árboles, puentes, animales, sembrados, casas, gente. Pero es un bien porque en ellas vienen los jefes de nosotros. Se los saca del agua, se los cría y tienen historias grandes; de ellos nacen los valores culturales.

Las inundaciones y derrumbes no son solamente inundaciones y derrumbes sino que tienen Historias. Hay niños y niñas del agua que vienen en el río cada 35 o 60 años y van a ser cultivadores, van a enseñar para ser agricultores. Otros llegan cada 100 años y vienen con

los colores brillosos; son los que cultivan oro y son los más importantes. Se Forman aguas subterráneas que aflojan la tierra y caen por los derrumbes, abriendo huecos, soltando la tierra y preparando para que venga un buen cacique para nosotros. Allí, en los shau, en los residuos que arrastran, se forma el niño que viene adelante, llorando. El niño o la niña viene adelante, en la espuma, detrás viene la palizada. Los mayores están listos para sacarlo con un bejuco de la montaña. Lo crían y es un maestro que aconseja lo que debe ser todo. Estos niños vienen llorando, envueltos, chumbados con los colores del kəsřempətə, el aroiris, amarillo, rojo, verde y morado, cada uno en claro y oscuro, que dan los ocho colores, y que significan todo lo que van a hacer después. Cuando crecen, a los 50 o 60 años comienzan a explicar todos los cultivos, amasándolos en oro amarillo y blanco, todavía hoy el agua se sigue moviendo. De varias de esas lagunas corre el agua; de otras no corre pero sí nace abajo de ellas. Todas las aguas van al mar, se devuelven en las nubes siguiendo distintos caminos y caen en los páramos. De este movimiento nacen todos los seres que marcan nuestra vida.

Duvan: Javier, ¿Qué sería partir de una realidad histórica? ¿Y en qué se diferenciaría de lo mítico? Ya que en mi comprensión, lo histórico tendría cabida en lo mítico, pues los acontecimientos temporales que atraviesan al pueblo Misak están también dentro de una mayor comprensión del mundo basada en su cosmovisión. Así por ejemplo si hablamos de Taita Juan Bautista y su capacidad para pintar sus sueños, o incluso, para manipular las lluvias atrayéndolas o desviándolas desde el pico del Águila, estaríamos hablando de hechos históricos y recientes, pues datan de la segunda mitad del siglo XX, hasta finales de los 90s, cuando él falleció.

Al mismo tiempo nos estamos refiriendo a elementos centrales en la cosmovisión Misak, pues los sueños y la lluvia son puntos de comunicación, aprendizaje y manifestación entre los Misak, los espíritus y sus mundos. Por esto, una serie de hechos o acontecimientos históricos estarían basados en una compleja formación mitológica. Qué crees?

Kampa Kutri: *Básicamente el Misak tiene un don por descubrir, a medida que va pasando el tiempo, nuestra naturaleza enseña y orienta el camino que debe recurrir en forma de espiral... en el futuro iremos viendo nuevas cosas, pero de cualquier forma volveremos al pasado.*

Duvan: Por otra parte, entender que acontecimientos naturales, algunas veces catalogados como desastres, constituyen un ciclo normal de la naturaleza es algo que permite acercarse de

forma más amplia a la compresión global de los ciclos terrestres. Cuando escucho que, de un ciclo de mucha agua y barro se produjeron múltiples derrumbes, viniendo de allí los primeros Misak, no puedo evitar pensar en la abertura y conclusión de las distintas eras que la misma ciencia geológica respalda.

Creo que si cada 60 o 100 años descienden niños en medio de las palizadas, es porque hay una constante evocación de aquellos acontecimientos del origen Misak. La memoria y el pensamiento se fortalecen constantemente pues el devenir del pueblo está marcado por la llegada de agentes del pasado: aquellos sabios, taitas, caciques que, llegando en medio de los cambios sociales y culturales, ofrecen las reminiscencias del conocimiento tradicional y propio. El agua y el cosmos traen consigo un mismo propósito, el propósito de la vida y el conocimiento.

Kampa Kutri: Así mismo, entorno a las lagunas y en el *kθtrak* vive el *Pishimisak*, quien guía en los sueños a los *mθrθpelθ* para que ellos nos puedan guiar, él es el dueño de todo, el protector de la vida y en la muerte, es el que tiene el poder de mantener el equilibrio social entre el hombre y la naturaleza. El legado de ellos es vivir y permanecer en el tiempo de acuerdo a las costumbres, compartiendo la tierra, los alimentos y cosechas, de vivir y de orientar el *latá latá*, de trabajar a través del *alík* en familia y en comunidad. También nos ordena a vivir en comunidad y en convivencia con otras culturas y la biodiversidad; defender el territorio, los suelos, las aguas, las lagunas, los ríos, quebradas, bosques y los sitios sagrados y arqueológicos; las riquezas del suelo y subsuelo, los recursos genéticos y ambientales, los conocimientos y saberes ancestrales, los animales y los tejidos, como patrimonio.

Sobre los niños Misak, puedo decirte que según la historia Misak, cada cien años o un siglo de vida bajan enchumbados desde muy altas montañas en las épocas de invierno de gran intensa lluvia, son los mismos Misak o Caciques que vienen para gobernar al pueblo y guiar desde su apoyo mental y espiritual, pero esto sucede cuando el tiempo mismo se encarga de cambiar el estilo de vida Misak.

Aprender con el Nak Chak y el sueño

Duvan: Acompañando a los Mayores en los últimos seis años: sabedores, médicos tradicionales, chamanes...me he sentado innumerables noches frente al fuego, observando la llama del avivamiento que rememora los saberes ancestrales y trae relatos antiguos que

traspasan la razón de quienes participamos del círculo alrededor del fuego, sueños transmutados en vientos ligeros que se canalizan a través de la palabra dada por cada autoridad, convirtiendo lo mítico en algo histórico, y haciendo uso de lo histórico para construir repertorios prácticos, transitando así, entre lo cósmico y lo pragmático.

El fuego en las cocinas, el “gran” Nak Chak para los Misak, al igual que el fuego para la mayoría de pueblos de los Andes, constituye un elemento sagrado que permite la transmisión de saberes. El Nak Chak, ilustrado como el espacio predilecto en donde se reúnen las familias durante varios momentos del día para recrear conversaciones, es la agencia en donde los saberes más profundos y más simples pasan por un mismo ámbito de cotidianidad.

El Nak Kuk, (el fuego puro), calienta los cuerpos y hace efervescer las mentes, desenrolla la palabra y activa los tiempos espirituales, así cada Misak, reconoce lo que le es propio, pues el fogón opera como un espejo de interconexión atemporal, trayendo y llevando el reflejo del pasado en la actual comunidad. Afianzando la enseñanza y construyendo nuevos saberes, en el marco de un cúmulo de experiencias que se van tejiendo de forma intergeneracional.

***Kampa Kutri:** Nak significa calor, Na yo en primera persona, una voz de aliento para empezar a vivir. Chák tienen un significado de dar algo a la segunda persona Chak, un espacio plano que representa lo físico y lo espiritual. Kuk habla el sitio específico donde habita el Nak orientando el calor familiar para tejer formación a la vida, Ku en el idioma nuestro es teje, de algo como jigra, sombrero, costales entre otros, y así va relacionado en los quehaceres de la vida cotidiana, en la familia Misak cuando están alrededor del fogón el Nak Chak, nuestras mamás acostumbran a tener en sus manos la Puchikanka, o sea, están hilando lana mientras están cocinando y los hombres tejiendo sombrero, instantáneamente van aconsejando a sus hijos para que sean hombres trabajadores, honestos y humildes, orientando como deben actuar en la sociedad. Y así nuestros padres hacen ejercicio de la autoridad con capacidad de gobernar desde el Derecho Mayor en equilibrio y armonía en el sentido material y espiritual del mundo Misak. Cumplir con la misión de origen de cuidar el territorio donde descansa la memoria de los ancestros y la vivencia de cada generación.*

En el Nak Chak se practican la salud, la educación, la administración y se planea para el futuro venir de cada uno de los integrantes de la familia, el Nak Chak es el espacio físico y espiritual en donde se reúne el núcleo familiar para alimentar la parte espiritual y material. Al redor del Nak Chak se vive la familia Misak, es el que nos da calor y es el centro de nuestra cultura, Es en este lugar que diariamente, se reúnen los mayores y mayores, niñas,

niños, hombres y mujeres para intercambiar y comentar los acontecimientos del día y de la comunidad. Allí los mayores educan, transmiten la historia oral, disciplinan y resuelven los problemas siguiendo las normas ancestrales, es allí donde nace la organización, la autoridad y la justicia Misak.

Duvan: El Nak Chak en sus connotaciones lingüísticas, etimológicas y culturales, se dirige a un mismo punto de conexión: “dar a otro”, o mejor, “pasar a otro”, esto se refiere por supuesto a un escenario dinámico en el cual lo que se posee está en constante circulación. El Nak Chak, pone en circulación el saber, las historias y enseñanzas a través del ejercicio oral. Pone en circulación los alimentos producidos y consumidos en cada reunión familiar o entre vecinos. Pone en circulación la energía calórica emitida por el fuego que calienta los cuerpos en las frías noches en Guambía. El Nak Chak, es el elemento que da la motricidad a las relaciones sociales.

Kampa Kutri: *El Nak Chak es un espacio de educación integral para formar y educar al Misak, integral en la vida cotidiana porque en ella está todo, se practica y se vive en lo espiritual, mental y lo material. Así que en lo más básico está presente nuestro origen.*

¿Qué significa caminar sobre la espiral?

Duvan: Los Misak a menudo hacen referencia al *derecho mayor* como un componente principal a ser tenido en cuenta en su cosmología, inclusive, una de las unidades curriculares dentro de la Misak Universidad³⁷ posee el mismo nombre, teniendo como propósito ahondar en normas y valores, y en lo que concierne a la cosmología. Acompañando de cerca esta área curricular pude ver que se habla de derecho mayor asemejándolo a una espiral que gira hacia dentro, indicando la cultura propia. Sin embargo, se hablaba también de “deber”, pues se entendía que los Misak tienen obligaciones con su territorio, los deberes eran ilustrados indicando un giro en espiral hacia fuera.

Kampa Kutri: *Hablar de la espiral es hablar de vida y pensamiento Misak, partiendo desde el camino de los mayores que nos indican nuestro Plan de Vida, enrollar y desenrollar de la vida, el ir y venir, tiempo y espacio Misak... para nuestra casa grande, la casa ancestral de*

³⁷Institución creada por iniciativa del cabildo indígena de Guambía durante la primera década del siglo XXI. En la Misak Universidad se imparte un curso de educación superior bajo una propuesta “intercultural”, contando con una planta docente que reúne profesores Misak y no Misak, visando generar diálogos entre áreas del conocimiento occidentales (economía, agronomía, contabilidad, ciencias sociales) con saberes propios del pueblo Misak.

nuestros caciques, ella debe tener el sentido de orientación de los anteriores: debe tener su norte y debe estar ubicado adecuadamente en el territorio y de acuerdo con quienes van a usarlo. Si así se hace, nuestro plan tendrá éxito: “todo depende de nuestro nivel de orientación tomando como centro nuestro territorio y nuestro pensamiento Misak”. A lo que añadimos otra importante recomendación, es a estar relacionado con las cuatro plantas que conservan nuestra salud, que para nosotros es nuestro estado de bienestar social, físico, natural y espiritual. Ellas son el kasrak la alegría; el pishi kalu que es el fresco, la tranquilidad y el equilibrio; wuañitsi la rendidora que es nuestro elemento de equilibrio y distribución, reciprocidad y equidad social, y el kashpura maíz capio que es nuestro alimento principal.

¿Cómo son los sueños?

Duvan: Oyendo hablar a un Mayor de forma genérica sobre aspectos de su vida, éste mencionaba que el *sueño* le había dado las revelaciones que lo convirtieron en médico tradicional, permitiéndole curar enfermedades a través de una forma particular, pues, cada médico tiene su propio sueño. Recordando esta historia, me he preguntado con inquietante ambigüedad: “¿Qué es el sueño para un Misak...” los sueños no serían solo sueños, pues serían también, una forma de diálogo introspectivo, y aun, una elevación de la comunicación con otros seres en un espacio que posibilita la respuesta a diferentes consultas. Entonces, ¿será que se sueña para la vida?

Kampa Kutri: *Cuando yo era niño, lo que a mí me manifestó fue nuestra madre naturaleza, fueron los pájaros, el viento, el río y los árboles. Un día cuando mi papá me mandó a ver unos ganados en Purayatun, madrugué y como era lejos, pues muy a las ocho pasaditas llegué al sitio donde estaban los ganados, empecé a llamar silbando un poco fuerte, cuando de repente los pájaros también comienzan a silbar en forma de un coro como de flautas bien afinadas, posteriormente me asusté un poco, porque jamás había escuchado ese canto de los pájaros ¡tan bonita!... como yo estaba ubicado al lado de un río pequeño que viene bajando desde más arriba de la quebrada, como el río estaba crecido por las lluvias que llegaron en la noche, de una también se escucha el quebrantar y retumbar de las piedras que traía el río, como si alguien tocara un tambor. Mientras que el viento soplabá, las hojas de los árboles caían al suelo de manera muy suave, pero ese viento fresco siempre como que echaba a donde estaba yo, entre los árboles, los pájaros silbando. A veces se escuchaba como que un*

sonido grave y un sonido agudo: levantaban y entraban, levantaban y entraban eran como unos veinte, y unos sobrevolaban alrededor de donde estaba yo. Esta “voladora” de música duró como unos cinco minutos y el sol se estremecía en mí, mientras que las nubes se separaban.

¡Eso fue muy bueno! al rato estaba pensando llamar a nuestros ganados para dar sal pero todos estaban alrededor mío y yo muy contento hablando solo con las vaquitas, mientras tanto, observé que los pájaros se fueron yendo de uno en uno. Ese día se hizo un buen solazo allá en el Páramo de Purayatun. Luego salí de ese potrero como a las 10:00 AM para mi casa, en el camino siempre se me ocurre tocar la música que hicieron los pajaritos, recordando de los árboles, del río y del viento que aconteció en esa mañana. Llegué a mi casa muy cansado, conté a mi mamá lo que sucedió allá arriba en Purayatun y mi mamá me decía “usted algún día va a ser músico, por eso te estaban enseñando...” lo que interpretó mi mamá. Terminé de comer o almorzar, ya era medio día, dije en mí “voy a reposar un rato en el pasto donde estaba al lado de mi casa”, Me quedé dormido y soñé que unos taitas de la comunidad me enseñaban a tocar la flauta rústica tal como se escuchaba allá arriba en Purayatun, algunos taitas me enseñaban hacer tambor diciendo que cuando uno elabora un tambor siempre tiene que construir cuatro tambores, simbolizando al tambor macho y tambor hembra y los hijos. Así mismo las flautas, silbando como lo hacían los pajaritos y el viento fresco. Terminaron de construir los instrumentos de música Misak. Entonces los taitas y yo tocamos la música que hicieron los pajaritos y al lado vi como danzaban las mamas y los taitas dando giros, y el pasacalle de los novios.

Y así fue, desde la práctica y desde un sueño que se hizo realidad, yo desde niño fui músico, crecí con los instrumentos musicales, trabajé como maestro de música en varias ocasiones y en varias escuelas del Resguardo, pertenezco a varios grupos musicales de la comunidad y ahora tengo mi propio grupo de música que se llama Vientos de Guambia, alusivo al sueño de mi infancia. El sueño es real para quien lo interprete bien. Para mí, la idea es seguir tras las huellas de nuestros mayores pensando siempre en la raíz y retoño de mi pueblo.

Duvan: Entonces el sueño muestra el camino y permite la reflexión sobre el devenir de cada Misak en este mundo. Una semilla es plantada en el corazón de cada persona que sueña, y lentamente con el pasar de los años se va descubriendo para dar paso al rol particular dentro del ciclo de vida. En esto consiste el sueño Misak -al menos sí, el sueño para cada Misak.

Tu sueño me hace pensar en eso que tal vez podría ser llamado “sueño de vida”, pues acaba indicando cuál es el camino que debes seguir para desarrollar tus talentos. En tu caso fue la música; en otros casos, sé que ha sido la medicina, ya que he oído a médicos tradicionales Misak, expresar que aprendieron a través de sueños el uso exclusivo de algunas plantas. ¿Tú sabes si hay algunos requisitos o procedimientos que se deben hacer para soñar y aprender?

Kampa Kutri: *Preferiblemente el Misak desde su nacimiento tiene un don, la naturaleza se encarga de fundamentar y orientar en la realidad, y como persona debe poner en práctica lo que uno ha soñado. Pero depende del sueño también, hay sueños buenos y hay sueños muy malos que también se encargan de advertir, esto para que visualizamos en la realidad. Si sucede de soñar cosas desagradables, se debe acudir inmediatamente con el médico tradicional para que armonice con las plantas.*

Duvan: Entonces el sueño es sólo una herramienta de guía, pero los dones ya se poseen, a través de los sueños se esclarecen y denominan los diferentes ciclos y elementos que componen la vida de cada Misak. Ahora comprendo porque en distintos sueños de otros interlocutores, ellos relataban que el sueño les habría abierto el camino y mostrado cómo aprender algo que ellos ya conocían. Esto quiere decir: potencializar los talentos y dones que se traen de ciclos anteriores, en medio del camino de la espiral hacia el retorno por la que transita cada Misak.

Puedo decir... que yo también soñé en medio de mi trabajo en Guambía, tuve algunos sueños que fueron pequeñas guías o advertencias y otros que fueron de suma importancia para mi trabajo, pues sin ser Misak o creer de pleno en lo que me han explicado, considero sí, que los sueños están implícitos en la forma como experimentamos nuestras vivencias. Evans-Pritchard (1962), uno de los antropólogos más reconocidos en el medio decía que, él creía en lo que creían sus interlocutores, siempre que esas creencias le permitieran entender un poco más los asuntos que él estudiaba. Creo que así me ha sucedido, pues incluso una noche soñé con una grande reunión alrededor de una enorme fogata. Allí, algunos indígenas de varias etnias (algunos de ellos ya los he visitado en el pasado), me decían: “es por aquí...siga por donde está el fuego”. De tal forma que mi experiencia ha sido algo más que un estudio, ha sido un aprendizaje para la vida.

Kampa Kutri: *Lo que estas planteando está bien.... El Nak Chak va ligado con el Nak Kuk y el sueño bueno y malo se obtienen mediante el Nak Kuk. Antes de ir a dormir siempre se debe*

saludar o tener el fuego prendido para el otro día... si el fuego permanece encendido, así mismo el sueño Misak va en contacto directo.

¿Qué produce el modernismo y la modernidad?

Duvan: ¿Y si el agua cambiase de rumbo y las noches dejaran de soñar? ¿Si los valores del ser Misak mudan y las formas de vida se convierten a principios ajenos que, tal vez, sean enemigos del camino escarpado que conduce al origen o lo que la misma cosmología Misak identifica como el “retorno de la segunda espiral”?

Si esto sucede, el camino del Misak podría convertirse en una historia lineal, volcada hacia el orden del progreso continuo que la modernidad nos ofrece. Crees Javier que ¿acceder a los conocimientos de los hermanos no indígenas y estudiar en espacios universitarios? O ¿tener nuevas herramientas dentro de la comunidad, tales como los conocimientos sobre tecnologías e internet, las fórmulas que permiten hacer la tierra sobre-productiva a través de compuestos químicos, la conformación de micro empresas agrícolas o criaderos de mojarra; pueden invertir las espirales de pensamiento y llevar el pueblo Misak al abismo desproporcionado de la aventura occidental? o por el contrario, ¿crees que son sólo miedos por lo desconocido? tal vez, las nuevas relaciones traen posibilidades enormes para la vida de las comunidades indígenas, puesto que no se puede negar que hoy en día, tras varios siglos de contacto con el “blanco”, existe una interrelación que necesariamente pone a los Misak frente a un momento en el cual es mejor tener buenas herramientas para negociar y convivir con las sociedades occidentales. En fin, Hay antropólogos “puristas” que quisieran que los indios estuvieran apartados de occidente, y así, conservar sin influencias claras sus formas de vida propias; y hay otros, quienes dicen que el cambio llegó y simplemente hay que entender que el dinamismo hace parte de las sociedades. ¿Tú que piensas?

Kampa Kutri: *Nuestros mayores consideran de que la vida y el pensamiento (propio) eran la base, el camino y la columna vertebral de la recuperación cultural para que a partir de esta, se pudiera crear todo un proceso social capaz de conducir una verdadera reforma educativa al interior del territorio Misak. Sin recordar los principios de la cultura Misak, es imposible reconstruir los sistemas de producción que los antepasados practicaban sin detrimento de la tierra, el aire, el bosque, el páramo, el agua, las lagunas, los picos, las montañas y todo lo que significaba la vida.*

Las fuentes tecnológicas que intervienen a nuestras comunidades sí son para preocuparse, lamentablemente ya casi estamos perdiendo toda la enseñanza que nos dejó nuestros ancestros, en esta era de globalización nuestro territorio está en crisis, está sobrecargado, los cultivos ya no son orgánicos, la juventud de ahora ya no usa el atuendo propio, ya no hablan el Nantrik (lengua de los Misak), no practican los valores culturales, no respetan a la autoridad en sus familias, ni muchas veces a la autoridad mayor que es el cabildo gobernador. Es muy importante tener las herramientas de hoy, pero muchos de nuestros jóvenes no saben utilizar; es bueno que la cultura occidental esté radicada en nuestra comunidad, siempre y cuando sepamos utilizar y cuidemos del manejo para poder proyectarnos.

Si no se indaga a los mayores y a los antepasados sobre cuál era el manejo que se daba a los recursos naturales, no se puede hoy reconstruir la armonía entre el hombre Misak, la naturaleza y los seres grandes. Si la familia Misak no retoma el concepto integral que tenían los antiguos sobre la salud, la enfermedad y sus tratamientos tradicionales, no podrá seguir desarrollando la ciencia natural y le será imposible recuperar el sistema de salud integral. Porque para el hombre Misak, la salud está directamente relacionada con el cuerpo, la tierra, las plantas, el aire, el agua, el páramo, los animales, la comunidad y los seres grandes.

La cultura Misak se podrá seguir desarrollando en la medida en que se recuperen los canales de reproducción y transmisión del pensamiento a través de la lengua propia. La lengua propia es pensamiento, cultura y tradición. La música eleva el espíritu del hombre Misak para comunicarse con el espíritu del agua, con el señor del aguacero y la señora del páramo, generando así las condiciones anímicas para la integración y el fortalecimiento de los lazos de convivencia y unidad familiar. No podrá permanecer la tradición sino se sigue a través de las ofrendas comunicándose con los antepasados y con sus muertos, que cada año vuelven a revivir el consejo en la familia. De acuerdo a la cosmovisión Misak: sin los sueños no hay comunicación con los antepasados, ya que son una forma de comunicación entre los que se fueron a otro espacio desconocido y los que están en el mundo de los vivos. La interpretación de los sueños contribuye a proyectar y predecir la vida.

Por todas estas razones, nuestro proceso de lucha Misak es un esfuerzo por recuperar los principios, valores y formas de reproducción del pensamiento de la cultura propia en el área de la producción, los recursos naturales, la salud y las manifestaciones artístico y cultural.

Algunos académicos especializados podrán plantear que a este pensamiento le falta sustento teórico y nivel académico, y quizás tengan razón, porque se plantea básicamente pensando hacia el Ser Misak: que consiste en recordar y recordar para reconstruir vida en la cotidianidad de un pueblo. Y recordar y recordar para crear y vivir desencadenando procesos internos en una realidad que amenaza con ahogar la cultura y pensamiento de un pueblo.

Duvan: En la antropología acostumbramos a discutir sobre las mudanzas que sufren las estructuras sociales y culturales, pues se parte del principio de que todo cambia, todo muda, por lo cual las culturas se van transformando y adaptando a nuevas relaciones sociales. Es por esto que se dificulta hablar formalmente de lo “tradicional”, pues debemos hacernos la pregunta ¿qué es tradicional? ya que constantemente las formas de vida están adaptándose y lo que hoy es novedad, de aquí a cincuenta años podría ser tradicional.

Quisiera equiparar esta cuestión al tema de la tecnología, pues hoy en día existe un fácil acceso a las máquinas tecnológicas y la internet, en la Misak Universidad hay una buena señal de wifi y en varias partes del territorio Misak es posible conectarse a la red a través de datos móviles en el celular, inclusive, hay Mayores o médicos tradicionales que también usan herramientas como Facebook, Yahoo! o Gmail. Te parece que el internet puede convertirse de aquí a uno años en algo adoptado por la comunidad como una herramienta de uso común que hace parte de lo “tradicional”?

Kampa Kutri: *La tecnología como tal es muy buena si sepamos usar, para el caso de la educación Misak es importante utilizar estas herramientas como medio de defensa y a la vez de investigación y formación, cómo el mundo guambiano es amplio y complejo se puede montar una estrategia para seguir tejiendo la vida y el pensamiento Misak, teniendo en cuenta en los diferentes ejes programáticos como el territorio, la cosmovisión, la cosmología, la epistemología Misak, entre otros programas de aprendizaje global para nuestro pueblo, y también usar la tecnología.*

Para empezar a analizar la tecnología tenemos que basarnos en lo Misak, en lo propio, entendiendo la educación basada en cuatro fundamentos y dieciséis principios. Así podemos poner en relación la tecnología con lo propio, sin problema.

| TERRITORIO | COSMOVISIÓN | USOS Y COSTUMBRES | AUTONOMÍA |
|------------|----------------------|-------------------|-----------------------|
| Memoria | Identidad | Unidad familiar | Organización |
| Naturaleza | Espiritualidad | Trabajo | Autoridad |
| Economía | Saberes | Convivencia | Derecho y deber mayor |
| Sabiduría | Lengua y pensamiento | Medicina propia | Interculturalidad |

Fuente: extraído del Programa de Educación Propia Misak, del cual Javier hace parte. Versión reelaborada por Javier Morales.

Duvan: Cuando mencionas que el pensamiento Misak conduce a mirar siempre hacia la formación del ser Misak a través de recuerdos, me parece que no es que le falte sustento teórico o académico. Pues no necesariamente una forma de conocimiento tiene que ser equiparable a la otra. Puedo arriesgarme a decir que el pensamiento nativo tiene una raíz diferente a la del pensamiento occidental, sin embargo, tienen algo en común: los dos están en una constante búsqueda por descubrir y redescubrir el mundo, por entender lo que sucede y dar respuestas, esto los hace semejantes. Sin embargo, el pensamiento Misak desencadena sus resultados a partir de un constante proceso retrospectivo que le incita a mirar hacia atrás para responder a cuestiones del devenir. El pensamiento moderno siempre mira hacia el frente, pues la idea en la que se sustenta le da rasgos de una linealidad enmarcada en la noción del progreso.

Kampa Kutri: *Los Misak, tomamos como eje de equilibrio nuestro pensamiento tradicional, la palabra antigua, la realidad que vivimos y la voz propia de nuestras asambleas como antecesoras y predecesoras de nuestras autoridades, buscando lograr la pervivencia y la reconstrucción social, económica, territorial, cultural y ambiental de la comunidad.*

La cultura de pervivencia de nuestro pueblo posee características especiales, no siempre fáciles de desentrañar, pero que están sólidamente ancladas en una serie de conceptos que pueden ser entendidos desde ámbitos ideológicos, institucionales y sociales que, conforman

verdaderos conjuntos que se entrelazan unos con otros en busca de unidad; o si se prefiere, que tejen continuamente la existencia.

¿En qué consiste la música?

Duvan: La lengua y la música son aspectos básicos en la cosmovisión Misak, ya que como dices, permite una interacción directa hacia el pasado a través de los sonidos significantes emitidos por el habla y por los instrumentos musicales, llegando a reactivar la memoria, cuestión fundamental para dar continuidad a los saberes heredados de generaciones anteriores. Por favor explícame un poco más sobre cómo la música permite al ser Misak entablar un dialogo con espíritus de ancestros y seres mayores, pues parece que estos instrumentos ayudan al equilibrio personal y familiar.

Kampa Kutri: *La música en su esencia se ha caracterizado por desarrollar más la melodía que el canto. Los mayores hablaban de un solo canto, largo y agudo, semejante a un murmullo que practicaban generalmente las mujeres mientras molían maíz en la minga o cuando se traían las vigas y maderas para hacer las casas y los puentes. Parece que con este murmullo se lograba mayor unidad y fuerza entre los comuneros en el trabajo.*

Duvan: ¿Y los instrumentos también conseguían unidad? Porque las flautas y los tambores se acompañan en par, lo cual indica una familia: padres e hijos. Es decir los instrumentos musicales también indican una unidad. Por otra parte ¿en qué espacios fundamentalmente se transmite la música Misak?

Kampa Kutri: *La música Misak se transmite por medio de la vida cotidiana especialmente en las diferentes mingas . Hemos trabajado por saber un poco más de la historia de la música Misak. Así encontramos que en el periodo republicano y hasta 1950, la música era más utilizada en las festividades que en los rituales. En la década del 80 se vivió un fuerte periodo de estancamiento en la producción y creación musical.*

Se vienen realizando esfuerzos pero es mucho lo que se ha perdido y aún falta por recuperar.

En 1980, con las recuperaciones de tierra, la comunidad volvió a sentir su música autóctona, volvió a apreciar su flauta y su tambor, a despertar el interés por lo propio, después que había sido olvidada y despreciada por la influencia de la sociedad occidental a través de sus diferentes ritmos y géneros musicales que fueron reproducidos por la radio y por la televisión.

Los mayores recuerdan con nostalgia que antes se contaba con aproximadamente cuarenta y seis piezas musicales, transmitidas de generación en generación, y que algunas de ellas se perdieron totalmente, pues tan sólo se tiene el registro histórico de trece piezas musicales.

Los Misak afirman que el bambuco autóctono fue la base de inspiración musical para la creación del bambuco del Huila y del Tolima. Desafortunadamente su práctica se ha venido perdiendo desde hace aproximadamente unos quince años para acá, fruto de la influencia de occidente con otros instrumentos, ritmos y tonalidades que producen gran impacto en la juventud. Hablo del merengue, el vallenato, la música de carrilera y la salsa entre otros, al punto de desvalorizar la música propia.

Una vez dijo Taita Henry Tunubalá: “para mí es muy grato escuchar esta música, porque no hay música que iguale a esta música, no hay música de otros pueblos. Por ejemplo, la ranchera y la salsa transmiten sentimientos que promueven la destrucción de la familia y la destrucción de muchas cosas, sin embargo, la música nuestra alcanza el alma y alegra el espíritu. Parece que es una medicina en los momentos de dificultades que uno tiene. Creo que la música nos acerca a la armonía con la naturaleza, y se vive”. Así que la música es todo eso, alegría, unión, festividad, medicina, cura, en el camino hacia lo espiritual.

... la música natural Misak también es una espiral de vida que parte desde el ciclo de vida Misak, acompañando en la preconcepción, concepción, llegada del Numisak, niñez juventud, adulto, vejez, muerte y regreso espiritual, en este camino el tambor Misak y las melodías de la flauta rustica Misak son un medio espiritual que orienta para la vida.

Al respecto de la antropología

Duvan: Javier... el diálogo complementario entre alguien que piensa como antropólogo y un nativo originario, es difícil. Ya que no dejo de actuar en algunos momentos de forma egoísta sintiéndome orgullosamente amparado por la ciencia que practico. Aun así, ¿crees en lo enriquecedor que puede llegar a ser complementar nuestros discursos? Un abordaje dialógico en el cual, un profesor y representante de los Misak habla sobre los mismos temas que yo, con la posibilidad de oponerse o complementarme, es algo que al menos, parece hacer justicia a la adquisición que hacen los antropólogos sobre los conocimientos nativos.

Kampa Kutri: *Después de la conquista llega la colonización, y en la época de la conquista los escribanos escribieron una historia muy montada y despiadada basada desde su propia expectativa histórica, o sea que no fueron honestos con la historia, los pueblos nativos del*

territorio Abya Yala fueron unas culturas con distintas raíces y costumbres. En caso del pueblo Misak Wampia, ha sido una cultura afluente, dinámica, típica, única y auténtica con sus costumbres. Pero los que la investigaron en un comienzo, por ejemplo Cieza de León, quien fue uno de los que más a fondo investigó a la cultura Misak; no fue honesto. En las últimas investigaciones de los antropólogos de Colombia, fueron un poco más realistas, prudentes con sus temas, académicamente guiados por algunos parámetros. Siempre es bueno saber y conocer la historia y reparar la memoria histórica como cualquier otro pueblo del mundo puede hacerlo.

Dejo como mensaje de hermanad: “transmitir la oralidad Misak, si destruimos nuestra cultura no estaremos siguiendo el destino como Misak, debemos cuidar el mundo que hemos heredado. Se nos ha confiado la protección de todo ser vivo en el planeta, los sueños y la realidad son pruebas que aun tenemos que actuar, la vida y el pensamiento milenario deben seguir adornando los claros cielos de nuestra raíz y retoño, y cada ser Misak debe ser libre en su razón como nativo y deben ser protegidos lo espiritual y lo material”.

Duvan: No puedo evitar pensar en cómo podría repararse la historia de un pueblo que lleva siglos de violencia física y simbólica ejercida por distintos sectores en diferentes momentos a lo largo de cuatro siglos. Tú mencionas que es indispensable la reparación, pero a menudo nos quedamos sin herramientas suficientes para esta búsqueda, pues incluso hoy en día, indirectamente académicos e investigador continúan ejerciendo una presión colonizadora sobre el conocimiento producido a base de los Misak. Una de mis motivaciones para escribir contigo, se refiere a invertir esas lógicas. No tolero mucho la idea de extraer los conocimientos nativos para posteriormente conseguir fama en el exterior publicando tesis e ideas a partir de etnografías hechas de personas que históricamente han sido tratadas como ignorantes. Un Misak tiene la misma capacidad que cualquier otro investigador: puede escribir sobre su propia organización social, sus ámbitos culturales y, en general, sus formas de vida.

Cabe decir que, la dinámica de aprendizaje Misak es principalmente oral, por lo cual, un ejercicio escrito se distancia un poco del acceso común al conocimiento. Sin embargo, dentro del mismo proceso de adaptación, varios Misak usan la escritura como una herramienta de preservación y divulgación de sus conocimientos, además de ser una herramienta para el desmonte de la historia oficial que inmortaliza a múltiples héroes de la conquista y la patria, omitiendo a los amerindios.

Me parece -sin querer otorgarle crédito demás a un trabajo que aún está en una etapa prematura,-que este tipo de ejercicios ayudan a reparar un poco la memoria olvidada de los Misak, y permite el posicionamiento de una voz que ha heredado los conocimientos de sus ancestros. Además de que interconecta nuestras voces, en tanto que los análisis de un antropólogo son expuestos para que un Misak los (re) interprete.

***Kampa Kutri:** Personalmente considero que nuestra investigación Misak hace parte de querer hacer conocer al mundo quienes somos, qué es lo que queremos, hacia dónde queremos llegar, y, realmente nuestra investigación parte de la ley de origen basada en nuestro plan de vida Misak, que nos dejó para vivir el Pishimisak y el Kallim: vivir en este mundo íntegro como persona.*

Duvan: En cuanto al trabajo etnográfico, no dejo de preocuparme por saber si lo que yo pienso y escribo comunica algo para los Misak. ¿Desde tu interpretación consideras que los análisis antropológicos, mis escritos, hacen algún sentido a lo que la comunidad entiende desde su propio sistema de pensamiento? Tú dices que la investigación Misak parte de la ley de origen y en lo que dejó Pishimisak y Callyn. ¿crees que este ejercicio de escrita que estamos haciendo tú y yo dialoga con esos propósitos de la investigación Misak?

***Kampa Kutri:** Bueno... es como el tiempo en la espiral: deben ir y venir, apenas estamos yendo en un sentido, debemos caminar aún más, para entender mejor hacia dónde va el conocimiento que escribes, y hacia dónde viene el saber de nuestra ley de origen. Esa parte no puedo responderla aún.*

Referencias Bibliografía.

BATESON, G. 1972, "Metalogues", *Steps to an ecology of mind, collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. San Francisco, Jason Aronson Inc.

BRANDÃO, C. R., 1999, *O Afeto Da Terra*. Campinas, Editora da Unicamp.

CLIFFORD, J. (1983). On ethnographic authority. *Representations*, N° 2, pp. 118-146. Jstor. Berkeley: University of California press.

CLIFFORD, J.; Marcus, G. (eds.) (1986). *Writing culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

ESCOBAR, D. R., 2016, “Seguimiento a la palabra: aproximación a los ejercicios de memoria y reflexión de las autoridades ancestrales indígenas en los Círculos de Palabra”. *Maguaré*, nº 31: 121-147.

ESCOBAR, D. R., 2019, “El ciclo sagrado de las altas cumbres: agua, vida y pensamiento entre los misak (guambianos)”. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, nº 34: 145–151.

EVANS-PRITCHARD, E. E., 1962, *Social Anthropology and Other Essays*.

Oxford, Oxford University Press.

GUAMBIA, C. I., 2010, *Proyecto Educativo Guambiano, por la vida y la permanencia del ser Misak en el tiempo y en el espacio*. Silvia, Cabildo Indígena de Guambía.

TEDLOCK, D., 2010, “Sobre la representación del discurso en el discurso”. En Carlos Reynoso (orgs.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 295-296.

VASCO, L. G. DAGUA, A., & ARANDA, M., 1998, *Guambianos hijos del aroiris del agua*. Bogotá, Cerec - Los Cuatro Elementos.



**Niveles de conflicto: campo de la ecología humana,
cultura como diferencia radical y la articulación *ciencia*
- *poblaciones locales***

Jorge Sánchez-Maldonado

"El precio que el hombre moderno paga por las certezas proporcionadas por la ciencia es la simplificación del tiempo, de la realidad, su automatización, su propia soledad y exclusión como sujeto creador, constructor del mundo humano. Disimula, asimismo, el poder de sus intervenciones en el mundo natural, el carácter político del conocimiento y sus efectos en las prácticas sociales".

Violeta Guyot

Introducción

Destacados investigadores que se mueven en el marco de los estudios sociales de la ciencia, del pensamiento sistémico y de la física como Immanuel Wallerstein, Edgar Morín e Ilya Prigogine, llaman a tener en cuenta la necesidad de adoptar una visión compleja de la realidad (o realidades) a las que nos enfrentamos en el campo de la ciencia (Guyot, 2011). Atendiendo este llamado, las siguientes líneas buscan mostrar una serie de aspectos para identificar un tipo de conflicto que a veces no advertimos por estar inmersos en nuestros mundos de actividad académicos y científicos.

Al final de esta reflexión, espero haber podido mostrar que existen los conflictos que configuran lo que llamo “campo de la ecología humana” como un modo de entender la interacción conflictiva entre comunidades locales, promotores del desarrollo y científicos. Estar al tanto de tales conflictos ofrece una valiosa oportunidad para la articulación ciencia-poblaciones locales y ello implica al mismo tiempo una serie de esperanzas para la transformación de las realidades *con y desde* las comunidades, no sin antes generar procesos de gestión de conflictos asociados a los procesos de desarrollo local que muchas veces han

significado más problemas que soluciones. Sin embargo, es necesario pensar en el planteamiento de movimientos sociales cuando, reconociendo que existen necesidades básicas insatisfechas en sus poblaciones, plantean que hay que moverse entre un desarrollo alternativo, al mismo tiempo que se trabaje y se imagine una alternativa al desarrollo (Unceta, 2014).

Observo aquí la “ecología humana” como un campo. El campo de la ecología humana en Colombia cuenta con múltiples y diversos sujetos que, a su vez, tienen sus respectivas prácticas, discursos, mundos de actividad y relaciones de poder entre ellos. Estas relaciones implican la puesta en marcha de repertorios de acción que muchas veces se contraponen. Si entendemos cómo funciona este campo, podemos pensar en formas de generar escenarios de solución a los conflictos que se gestan entre sujetos sociales que, aunque estén alineados en su propósito de defensa de la vida y contra prácticas depredadoras de los territorios y sus naturalezas, tienden a desconocerse y desautorizarse entre sí, al reproducir las jerarquías de conocimiento implantadas por la modernidad. Atender este hecho implica el imperativo de una articulación ciencia-comunidades locales y la construcción de agendas de investigación transdisciplinarias en nuestros sitios de producción de conocimientos tales como la universidad, centros de investigación, institutos, posgrados, organizaciones de base, etc.

En una primera parte de este capítulo indico desde dónde nacen estas reflexiones, por lo que me referiré necesariamente a mi experiencia como investigador en otras instituciones comprometidas con un grupo interdisciplinario de discusión que surgió en el marco de la maestría en *Ecología Humana y Saberes Ambientales* de la Universidad de Caldas. En esta universidad desarrollé mi investigación sobre ecología(s) humana(s) en plural para mostrar que hay múltiples formas de construir la relación con los entornos de existencia y que ellas no pasan necesariamente por las mediaciones del conocimiento científico occidental moderno, por ello, no se puede hablar desde el punto de vista de la ciencia como si ya esta perspectiva fuera la verdad única en relación con las interacciones entre sujetos radicalmente diversos y sus entornos de vida.

Esta es una etnografía que busca conectar diferentes experiencias que tuvieron lugar no solo en el marco de mis oportunidades con grupos humanos concretos fuera de la academia, sino también como alguien comprometido con un espacio académico de producción de conocimientos: la maestría. En este sentido, hablaré de ella porque es en este contexto en el que encuentro los puntos de conexión, tensión, conflicto y articulación entre saberes, que es lo que me lleva a cuestionar desde adentro al conocimiento científico que tiende a erigirse

como única vía de conocer y actuar, frente a otras formas de conocer y actuar en el mundo que se salen del patrón de la modernidad occidental.

Así, vale decir que la maestría desde su denominación pluraliza los saberes, pero asume la existencia de una sola ecología humana que aparecería como un lente autorizado para decir verdad sobre el mundo, perdiendo posibilidades de articular su producción de conocimientos con los saberes a los que se aproxima más bien teniéndolos como objeto de estudio. Ello fue lo que desde el inicio me inquietó para dedicarme a la investigación sobre las condiciones de posibilidad para pluralizar las ecologías humanas. Desde allí hablo.

Precisiones conceptuales: campo de la ecología humana, cultura como diferencia radical y cultura como estructura simbólica

Plantear unas precisiones conceptuales me permitirán ubicar mis coordenadas en la producción de conocimiento y además, avanzar en una descripción básica de lo que llamo campo de la ecología humana. Después abordo la noción de cultura como diferencia radical, oponiéndola a la noción de cultura como estructura simbólica, que es la noción más dominante de Cultura que conocemos hasta el momento y que creo que se ha constituido como sentido común incluso en nuestro mundo académico (Escobar, 2010). Finalmente, termino con una aproximación a la ontología política que es una parte clave del enfoque que utilizo en mi investigación para pluralizar las ecologías humanas, abogando por la articulación ciencia-poblaciones locales y el *andar un camino hacia* la transdisciplina (Sánchez-Maldonado, 2017).

Una aclaración antes de empezar es que cuando utilizo la noción “niveles de conflicto” no estoy sugiriendo una especie de jerarquización de las problemáticas ecológicas que se presentan en el campo de la ecología humana y tampoco establezco una separación tajante entre esos conflictos. En lugar de ello hago uso de una herramienta rudimentaria que me permita rastrear y localizar actores/conflictos y así aproximarme una cartografía del campo de la ecología humana en Colombia, identificando lugares de observación etnográfica que son fundamentales para entender ese campo.

Esto es importante aclararlo, porque desde una perspectiva socio-ecológica se pueden observar las escalas local, regional, nacional y global de los conflictos ecológicos y ambientales, así como sus relaciones con otros conflictos, además ello permite vincular cada vez más elementos y actores fundamentales al análisis de esos conflictos (MEA, 2005).

Con referencia al análisis de las relaciones de poder, puede decirse que éste funciona al menos en tres niveles: micro, *meso* y macro; y que antes que actuar de forma jerárquica, estos niveles actúan de un modo enredado, simultáneamente (anatomopolítica, biopolítica y biopolíticas globales) (Foucault (1997), respondiendo a lo que Santiago Castro-Gómez llama en Foucault una “teoría heterárquica del poder” (Castro-Gómez, 2007). Aquí vale la pena también mencionar que, por biopolítica, no se entiende únicamente el poder ejercido en función de la vida desde el Estado moderno sobre las poblaciones que administra y de las que se espera una producción anclada a los procesos del capitalismo, sino la tensión entre las formas en que las poblaciones humanas en sus territorios y sus condiciones expresan su voluntad de vivir, al mismo tiempo que movilizan formas concretas de defender sus agendas. Esto es lo que, finalmente, las lleva muchas veces a mantener tensiones con el mismo Estado, generando posibilidades para entender repertorios jurídico-políticos que desafían el poder estatal (Sánchez-Maldonado, 2020). Así, con “niveles de conflicto” me estoy refiriendo más bien a *frentes de acción política* que necesitamos observar como *actores* -y no sólo como observadores externos o científicos sociales o naturales- en el “campo de la ecología humana”. En lugar de ello, en lugar de reproducir las relaciones tradicionales entre sujeto-objeto engendradas del positivismo, lo que se requiere es una consciencia de que nuestros conocimientos están tanto situados, como comprometidos para comprenderlos y plantear posibles formas de actuar no *sobre* los actores (comunidades locales, grupos étnicos, pescadores, campesinos, etc.), sino en medio de y con ellos, que es lo que propongo como una *articulación ciencia-poblaciones locales*.

Escenarios que reclaman la interdisciplinariedad y algo más

Llegué a la maestría en *Ecología Humana y Saberes Ambientales* de la Universidad de Caldas con lo que podría llamar el maletín antropológico y la costumbre de hacer etnografía de las prácticas científicas. La antropología se ha construido siempre a partir del estudio de lo que se denomina “diferencia cultural”, pero en realidad le pesa una tendencia fuerte a trabajar con lo que es “étnicamente” diferente y que se refiere a todo aquello extraño a la sociedad de la cual hace parte el antropólogo, quien en el menor de los casos se dedica a realizar “traducciones culturales” que le sirven a su cultura para entender, dominar y administrar poblaciones.

Ahora bien, una vez confesado el “pecado original” de la antropología, esto es: su origen colonialista, vale decir que hoy las cosas han cambiado y que mantener esta visión de la antropología lleva implícita una noción esencialista de la disciplina como si esta fuera estática y como si no respondiera a procesos históricos, sociales y políticos concretos bien localizados. Además, existen muchos trabajos en antropología comprometida con las luchas de movimientos sociales en la actualidad que cuestionarían esta visión, hasta el punto que se ha llegado a hablar de un “indigenismo sin garantías” (De la Cadena y Starn, 2009).

La valiosa oportunidad que tuve de participar en investigaciones provenientes de áreas como la ingeniería pesquera, la biología marina y la economía, así como las valoraciones integrales de servicios ecosistémicos (Invemar, 2013) me dio al mismo tiempo la posibilidad de convertir en El Otro a mis compañeros de trabajo y directores de proyectos de investigación. Me vinculaban a estos proyectos, entre otras razones, porque las disciplinas mencionadas requerían un acercamiento hacia aquellos sujetos que generalmente aparecían como pueblos “atrasados” en sus formas de producción (ingeniería pesquera, ingeniería agronómica); como “obstáculos” para el desarrollo económico (economistas) o como “destructores” del medio ambiente (biólogos), cuyas prácticas y concepciones de vida eran riesgosas para cualquier clase de manejo ambiental (biología marina, ecología y proyectos de comanejo y desarrollo de áreas marinas fueron los casos). Éstos, los Otros tradicionales de la antropología y de la modernidad, analizados y objetivados a través de prejuicios disciplinarios son, como sabemos, los pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos, pescadores, etc.

Así, en mi trabajo como co-investigador en esos proyectos no descuidé el interés por las formas de conocer/saber/hacer de estos sujetos, pero tampoco dejé de lado mi diario de campo para la oficina, el laboratorio y las acaloradas discusiones que en reuniones de trabajo multidisciplinarias teníamos. Digo “multidisciplinarios”, porque realmente fue difícil -y aún sigue siéndolo- establecer una relación en la cual los egos de cada disciplina se viesen afectados o transformados por las intervenciones teóricas y metodológicas de las demás, incluyendo mi posición de antropólogo que, de un tiempo al presente, se encuentra cada vez más permeada por una noción de conocimiento como insuficiente cuando se habla disciplinariamente y que plantea que la investigación debe ser interdisciplinaria o no podrá comprender la complejidad del mundo, generando formas problemáticas de comprenderlo e intervenirlo que, siguiendo a Edgar Morin podemos llamar “prácticas mutilantes de intervención en el mundo”. Todo ello implica una serie de procesos de reflexión que dieron lugar a inquietudes que cargo desde entonces y que tienen que ver con aceptar la

responsabilidad de nuestros decires y haceres en la vida de la gente, cuando actuamos como científicos, profesionales, investigadores, profesores o académicos.

Lo ambiental y lo ecológico

En la maestría, a lo largo de las clases y sus respectivas discusiones, entendido como un espacio que juntaba diversas formas de saber, se buscó siempre establecer claramente la distinción entre lo que se consideraba “ambiental” por un lado y aquello que se entendía como “ecológico” por el otro. Todo el grupo tenía clara la distinción para la realización de una crítica que sostenía que en “lo ambiental” se resalta una identificación y complicidad directa de agentes/actores estatales con los procesos de producción capitalista que muestra una particular tendencia a justificar el extractivismo como algo ineludible, necesario y deseable. Se consideran “ambientales” las perspectivas que defienden al desarrollo como *sine quanon* en el mundo de vida actual, así como la tendencia a darle mayor peso a las visiones técnicas acerca de la recuperabilidad de la naturaleza, facilitando así la aparición de estrategias como “medidas de mitigación” que permitan la implementación de un Desarrollo que trae “crecimiento económico”, pero que inevitablemente destruye la naturaleza. Todo esto se encuentra muy cerca de las aproximaciones al extractivismo y sus efectos derrame (Gudynas, 2015).

Aquí resulta el Desarrollo como algo deseable para sus promotores. Detrás de estas visiones técnicas, yace un posicionamiento de una forma de saber con adscripciones políticas, con consecuencias específicas que hacen parte de los análisis que ellos desarrollan y de las soluciones que plantean a sus problemas de investigación/intervención. La ética, surge cuando se acepta la responsabilidad de nuestros actos y es allí donde se corta el flujo de reflexión, se hace y se dice lo que técnicamente valida la ciencia, sin mayor atención sobre las consecuencias en las comunidades y grupos con quienes se hace investigación o intervención. En este contexto, entonces, más que un capricho disciplinar de los antropólogos, surge como verdadera necesidad ética reconocer que son varios los modos de interacción con la naturaleza y que no se pueden proyectar los que hemos construido en nuestra cultura moderna sobre los demás. Me refiero a la noción de naturaleza como algo externo, algo que está ahí para ser descubierto, explorado, explotado, destruido y también, protegido (Descola, 2002; Descola, 2001). Sobre esta noción de naturaleza, bailan muchas iniciativas que, pese a sus buenas intenciones, desconocen esas otras formas otras de

interacción con el mundo y que siempre ubican bajo sospecha epistemológica, tildando conocimientos como “saberes”, folclor, creencias o mitos.

Lo ecológico, por otro lado, es asumido e identificado con posturas éticas que problematizan al capitalismo y sus intervenciones sobre todas las formas de vida, sobre los territorios y sobre poblaciones humanas y no-humanas enteras que se ven afectadas por lo que parafraseando a Arturo Escobar podríamos llamar *la pesadilla del desarrollo*, cuando se refiere a los efectos concretos que genera en los territorios y poblaciones, tal pesadilla fue lo que se vendió desde el discurso del presidente Harry Truman como un sueño de prosperidad bien intencionado para el Tercer Mundo (Escobar, 2007). Lo ecológico entonces, no considera como opción el “mitigar” los efectos negativos del capitalismo sobre la naturaleza, evidentes como condición de posibilidad del extractivismo y sus emprendimientos a nivel local, sino atacar al desarrollo como problema ético y político desde la raíz.

Campo de la ecología humana

Comenzando con la noción de “campo de la ecología humana”, planteo que ésta es una ampliación básica de la noción de campo de Bourdieu (2013), que me permite visualizar a diferentes actores posicionados en un espacio-tiempo que establecen relaciones objetivas entre sí y que tales relaciones se establecen independientemente de su propia voluntad. Estas relaciones son de dominación, conflicto, alianza. En el campo de la ecología humana -así como en la noción de campo de Bourdieu (2013)-, los actores cuentan con “diferentes especies de poder” (o capital) que además de determinar su situación/ubicación dentro del campo, les permiten cierto margen de maniobra para disputarse los beneficios que hay en juego dentro de ese campo (Bourdieu, 2013).

Entre esos actores, para nuestro caso, y hasta este momento, tenemos a poblaciones locales, a los promotores del desarrollo y a los científicos que se ponen en contacto a partir de la activación de problemáticas ecológicas y el desarrollo de diversas investigaciones. Aquí vale decir que de acuerdo con la distinción que hacíamos al principio entre lo ecológico y lo ambiental, el último se vería incluido, pero no eclipsado por el primero. Lo que nos llevaría a verlo como una matriz de prácticas a describir de manera que podamos luego relacionarla con otras ecologías que, sin duda, serán políticamente potentes en defensa de la vida.

Además, algo que puede caracterizar a esta noción de campo de la ecología humana en construcción, es que para Bourdieu estos campos son una suerte de microcosmos sociales que

tienen una lógica que es irreductible a la lógica de otros campos, lo que le permite hablar así del campo artístico, campo jurídico, cada uno de ellos obedece a una suerte de lógica específica. Por ser algo a lo que me enfrento inicialmente, quiero dejar a la noción de “campo de la ecología humana” el principio de la incertidumbre, es decir que no espero encontrar una lógica definida y me conformo por el momento por resaltar algunos aspectos de su autonomía, partiendo de mis observaciones iniciales.

La noción de cultura

Tan valiosa para el desarrollo de la antropología, también debe ser precisada porque se suele asociar la cultura a asuntos como el folclor, la religión y las creencias (a veces los científicos la asumen así), lo que le resta peso político a las diversas formas en que la gente manifiesta su modo de vivir y las serias implicaciones que esto tiene para las formas de conocer e intervenir en el mundo. Esto afecta igualmente nuestra forma de comprender la existencia de la diversidad humana y sus formas de resistencia frente a los desafíos políticos que sobre el territorio plantean el Desarrollo y el extractivismo como motores de conflictos ecológicos y ambientales.

Por esta razón, se propone abordar la noción de cultura teniendo en cuenta la diferenciación que hace Arturo Escobar (2012) entre Cultura como Estructura Simbólica (CES) y Cultura como Diferencia Radical (CDR). La primera es la noción dominante de cultura, y la segunda es la noción con la que se quiere dar cuenta de procesos histórico-sociales actuales de los movimientos sociales, quienes reivindican derechos de la naturaleza y derechos territoriales, entre los que se encuentran indígenas y afrodescendientes en Las Américas.

La CES es la forma tradicional de asumir la cultura y se mueve dentro del paradigma multiculturalista, poniendo el énfasis en la existencia de un único mundo en torno al que giran y se contraponen a veces múltiples perspectivas culturales o epistemologías, esto es: un único mundo (naturaleza o realidad) y varias perspectivas (culturas, epistemologías) que lo construyen, algo que está básicamente en las cabezas de la gente. La CDR de la que habla Escobar asume, en cambio, la potencia política de lo que supone su materialización y desenvolvimiento en el territorio, en los modos de manifestarse la vida de la gente invitándonos a los científicos a asumir no como creencia sino como real, la existencia de múltiples mundos en los cuales actúan [*en-actúan*] los diversos grupos humanos (Martínez-Dueñas, 2016; Blaser, 2009; Escobar, 2013). Ello nos permite entender por qué las

reivindicaciones de los movimientos indígenas tienen lugar y expresan una potencia política que ahora muestran, por qué cohesionan a las comunidades y determinan en muchos casos el éxito político de estos grupos en la defensa de su territorio, además de ponernos en frente formas otras de conocer el mundo y de intervenir en él.

Una de las aproximaciones para comprender el éxito de tales movilizaciones, pero también para comprender los conflictos entre científicos y comunidades locales (generalmente indígenas) es conocido en antropología como *ontología política*. Para entender este tipo de aproximación se hace necesario hablar del campo de estudios desde el cual surge. En primer lugar, la ontología política es un enfoque de investigación que viene a trabajarse en la antropología por Mario Blaser (2009), es él quien propone este enfoque como una manera alternativa de analizar el contexto dentro del cual diferentes sistemas de conocimientos y prácticas se ponen en contacto, así como los conflictos que surgen al establecer dicha interacción.

Predominantemente, estos conflictos se han analizado desde la ecología política, la cual plantea el análisis en términos de conflictos que surgen entre diferentes epistemologías que valoran la existencia de un único mundo o realidad. En cambio, lo que la ontología política hace es dar cuenta etnográficamente de mundos específicos (lo llamaría aquí “mundos de actividad”) y del encuentro entre esos mundos, al mismo tiempo que centra su atención en las disputas de poder que tienen lugar cuando se dan esos encuentros (Blaser, 2009). Una forma de ilustrar esta distinción para la ontología política es que esos mundos son construidos mediante las prácticas, mediante el hacer de aquellos sujetos-actores que habitan esos mundos (la ontología o mundo de los científicos modernos, la ontología o mundo de los pescadores, la ontología o mundo de los campesinos, de los indígenas, etc.). Cada una de estas situaciones configuran un lenguaje, pero no es nada más que un lenguaje, hay todo un mundo socio-material que ejerce influencia en la construcción de esos mundos, como se espera mostrar en algunos ejemplos más adelante.

Así, podemos decir entonces que la ecología política (la dominante), se encuentra asociada al multiculturalismo (múltiples culturas, un mundo), mientras que la ontología política se encuentra asociada al multinaturalismo / ontologías múltiples (múltiples mundos que se ponen en contacto) y que ambos enfoques han tenido un desarrollo importante de la mano de investigaciones antropológicas que trabajan la etnografía de las relaciones de poder entre sistemas de conocimiento. Lo que hace la ontología política es describir los procesos y relacionamientos entre humanos y no-humanos mediante los cuales los mundos son *hechos*, y

analizar los conflictos que surgen cuando mundos específicos se ponen en contacto mientras que cada uno de ellos lucha por imponerse el uno al otro.

Para ponerlo en términos operativos, lo que el antropólogo hace en su etnografía es describir las prácticas y las relaciones que se configuran en el proceso de materializar mundos de actividad. En mi caso, se trata de una etnografía que ha trasegado desde los estudios en pregrado, pasando por maestría y llegando a nuestros días a las formas en que los mundos de actividad en la Escuela de Derecho y Ciencias Sociales de la Corporación Universitaria del Meta construimos con nuestras prácticas de conocimiento. Estas prácticas de conocimiento incluyen la relación con comunidades del territorio con las cuales se hace intervención desde disciplinas como el Trabajo Social, el Derecho y la Comunicación Social.

Así, desde el mismo momento en que me introduzco en la investigación como sujeto que conoce, pero que también reflexiona desde su posición como miembro del grupo con el que adelanta su investigación, esa etnografía deja de ser una etnografía sobre los otros, para convertirse en una *etnografía reflexiva y crítica del nosotros* (Feilú, 2007). Ese “*nosotros*” asume la consecuencia de estrechar la distancia de los Otros tradicionales de la antropología (indios, pescadores, campesinos, comunidades locales en general, etc), con los cuales inevitablemente estamos en relación como científicos en el campo de la ecología humana.

El campo de la ecología humana desde la maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas: caminando hacia la transdisciplina

En la Universidad de Caldas se abrió en 2012 la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales. En este momento se encuentran en marcha varias cohortes desde que egresé en 2017. Institucionalmente, la maestría se encuentra adscrita al Departamento de Salud Pública, que a su vez está adscrito a la Facultad de Ciencias para la Salud. Su propia existencia, ha sido producto de una serie de esfuerzos por superar al interior de la misma institución las contingencias que engendra la separación de conocimientos, a este respecto, son ilustrativas algunas preguntas: siendo una de las ramas del saber que aborda ¿por qué no ubicar ese programa de posgrado en ecología en una facultad como las de Artes y Humanidades o en la de Ciencias Jurídicas y Sociales? ¿Por qué no ubicarla acaso en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales? Esto sugiere, aún si no fue planificado, el hecho y constatación de que el mundo es más complejo de la forma como los conocimientos modernos y parcelados nos lo han dibujado y en consecuencia se han organizado en las universidades.

Vale decir que uno de los descriptores de la maestría, es que abre las posibilidades a procesos de investigación con una necesaria interacción de distintos saberes entre los que se encuentran las ciencias sociales, las ciencias naturales, la filosofía y aquello que denomina “religiones”³⁸.

Desde su propio planteamiento y contexto de surgimiento, la maestría se derivaría en principio como una apuesta interdisciplinaria, esto es: la interacción entre diferentes disciplinas para abordar problemas comunes de investigación en el campo ambiental y ecológico. No obstante, pareciera que puede irse aún más allá y esto denota la potencia política de un programa de posgrado como éste. En la práctica, las tensiones; discusiones y compromisos que se generan al interior la maestría entre sus practicantes (estudiantes, investigadores y profesores) sugiere -aunque sea mínima- la posibilidad de avanzar hacia prácticas transdisciplinarias en la medida en que se trasciendan tanto las lógicas disciplinarias que porta cada uno de los profesionales que accede a ella, como las perspectivas que han invisibilizado históricamente a otros conocimientos y sus formas de producirlos, que son encarnados por poblaciones que no pertenecen a las ontologías o mundos académicos.

En este sentido, transdisciplina es un proceso de construcción de conocimientos que cuestiona las lógicas disciplinarias en tanto que éstas fragmentan el mundo, lo simplifican (Morín, 1998; Guyot, 2011). Además, aquí la transdisciplina se hace ver en la sugestiva propuesta de transformar las dinámicas del proceso de producción del conocimiento sobre algún tema específico. Un ejemplo fundamental es el curso de pensamientos ecológicos que se observa en primer semestre. Un aparte de mi diario de campo permite entender las proyecciones de la transdisciplina:

“... El haber tomado esta maestría como proyecto, se ve marcado por un ejercicio de descentramiento que resulta gradual y diferencialmente exitoso para cada uno de los estudiantes. Cambiando subjetividades y confrontando perspectivas con las que ingresan a la maestría, este proceso funciona bien, en tanto que prepara el camino para disponer a los estudiantes a iniciar procesos de aprehensión del mundo en diálogo con discursos ajenos a las disciplinas que hasta el momento profesan. “Salir de la zona de confort” se plantea como un imperativo, incomodarse, cuestionarse, confrontarse y apropiarse de conocimientos disciplinares con los que si bien se sospechaba entrar en contacto por la lectura que se hace inicialmente del plan de estudios, no se tenía la impresión de que sería un ejercicio agradable y enriquecedor. En este sentido, los cursos dejan huellas que pueden revisitarse más tarde para ser repintadas, al menos queda la esperanza y si no, la espinita” (Sánchez-Maldonado. 2015. *Notas de campo*).

³⁸<http://www.ualdas.edu.co/portal/maestria-en-ecologia-humana-y-saberes-ambientales/>

Por otra parte, la participación en las clases y la oportunidad de discusión con personas adscritas a diversos niveles y tipos de formación como educación superior (pregrado y postgrado), asistentes no académicos como líderes sociales, personas externas a la universidad – aunque pocas veces-, constituyen un escenario que genera esperanzas para un diálogo crítico de saberes, solidario y constructivo que fortalece no sólo a la maestría sino a los otros sujetos que asisten espontáneamente a la clase, en el sentido en que es posible, si se incentivara de alguna forma más este tipo de interacción, que no se desperdicie la diversidad de experiencias humanas (Sousa Santos, 2006), en las discusiones sobre los problemas ecológicos que se llevan a cabo en ella.

Ello aporta también a ese proceso de descentramiento como sujetos productores de conocimiento al menos en dos espacios de actividad: uno es el seno de la maestría como tal y el otro es en nuestros contextos de ejercicio profesional. En la maestría, aunque es una lucha permanente que hay que dar y aunque implica siempre la belleza de los sobresaltos de nuestros debates, si bien se le da un peso importante a eso que se denominan “conocimientos expertos”, se abre el espacio de discusión con otras formas de conocimiento, generando una ecología que no reprime diversos debates y cuestionamiento, sino que se abren los oídos al otro, se buscan argumentos y se construyen criterios colectivamente.

Lo que viene haciendo la maestría, lo que ha hecho y las aristas a futuro que ella abre sólo pueden captarse en la medida en que al practicarla, al mismo tiempo se cuenta con la oportunidad de ubicarse en el margen, en la línea de frontera que nos permite observarla casi desde afuera, transformarla desde adentro y hacia afuera en relación con los sujetos que también están comprometidos con la vida, pero a partir de mediaciones y experiencias distintas que engendran otras formas de conocer.

En nuestro caso, el de una etnografía crítica y reflexiva del nosotros, la maestría ofrece todas las posibilidades de expandir ese nosotros desde de lo que Sousa Santos (2006) llama diálogo con otros conocimientos, otras historias locales y otras ecologías específicas en y por las que luchan aquellos Otros tradicionales de la antropología (indios, negros, pescadores, campesinos, etc.) que hoy miramos de forma distinta y con quienes buscamos aprehender el mundo en su complejidad porque cada vez queda más clara la incompletud de los conocimientos occidentales modernos del mundo.

¿Y el conflicto? La pluralidad de las relaciones con la naturaleza y la cultura como diferencia radical

Sin embargo, en el campo de la ecología humana existen numerosos conflictos. Relacionando la maestría como primer espacio social e inmediato de observación en el campo de la ecología humana, vale la pena resaltar algunos ejemplos clave que desafían la singularidad de un conocimiento que da centralidad al científicísimo. Haré referencia a algunos de ellos a través de los cuales podemos evidenciar un llamado a la articulación ciencia-poblaciones locales. Hablo desde mi corpo-política del conocimiento, desde un lugar de enunciación que está determinado en las relaciones de poder como sujeto “costeño”³⁹, antropólogo, intelectual y solidario con algunos procesos sociales de mi territorio. Hablo de diversidad de sujetos que habitan y luchan a diario en diversos mundos asumiendo estrategias de resistencia frente a las formas dominantes de apropiación y degradación de la naturaleza.

Por un lado, tenemos a los pescadores de la Ciénaga Grande de Santa Marta (CGSM), que históricamente se han enfrentado al *pescador del otro mundo* y a la reiterada política de cierre de caños que impiden el intercambio de aguas marinas y lacustres que es fundamental para la vida en este sistema socio-ecológico. Los pescadores de la CGSM pelean también contra multinacionales carboneras que impiden el acceso a zonas de pesca delimitadas, ubicadas y utilizadas ancestralmente.

Por otro lado, en La Guajira colombiana, Wounmainkat y sus mujeres que descienden del Cerro de La Teta (Sutsuin Jiyeyu Wayuu / Fuerza de Mujeres Wayuu) como las mujeres de los únicos gigantes que existen en La Guajira, se enfrentan a la minería a cielo abierto del Cerrejón. Ellas interpelan, cuestionan y confrontan al Cerrejón, exponiendo sus vidas mientras adelantan procesos de fortalecimiento en derechos humanos con las comunidades de su territorio y luchan contra la violencia de género contra la mujer indígena.

En el Pacífico caucano, mujeres guapireñas⁴⁰ se las ingeniaron durante años para construir una red que asumieron la lucha por la soberanía alimentaria y lo que comenzó con una *declaración de guerra contra La Maggi*⁴¹, se convirtió en una organización que trascendió las

39 Así se nos llama a las personas nacidas en la zona norte de Colombia, Caribe colombiano. Mi origen es Pueblo Viejo, un pueblo de pescadores que se ubica entre el Mar Caribe y la Ciénaga Grande de Santa Marta.

40 Guapi es un municipio del Cauca colombiano. Su población está estimada en cerca de 30 mil personas. La colectividad con la que se ha establecido un contacto inicial a través de actividades del Grupo de Investigación en Diversidad Humana - IDHUM de la Universidad del Magdalena es la Fundación Chiyangua. <http://www.serconatural.com/quien-somos/fundacion-chiyangua/index.php>

41 Maggi es un producto de la multinacional de productos alimenticios Nestlé. Es conocido como “caldo de gallinas”. Artificialmente ofrece el sabor de pollo o gallina como aditivo en la preparación de comidas. En

fronteras del Estado y se mantienen en pie de lucha por las semillas, formas ancestrales de producción agroecológica y la defensa del territorio.

En estos contextos socio-ecológicos concretos, localizados en distintas partes del territorio colombiano, con gentes distintas a nosotros, muy posiblemente podremos encontrar cosas que se salen de nuestras lógicas. Aquellas lógicas y prácticas con las que desde nuestros laboratorios, cursos, escritorios y textos, buscamos darle explicación a ese único mundo que asumimos como realidad externa que hay que conocer (¿hay realidades?) y que obviamos es también una construcción, que en-él-actuamos, en el que actuamos.

La ecología humana y la sugerencia de que existen otros saberes ambientales reclaman más bien, un diálogo crítico de saberes, el reconocimiento de lo que Boaventura Sousa Santos denomina una “ecología de saberes”, territorios que nos hablan de los niveles en los que podemos ser, parafraseando a Olver Quijano “posibles y plurales” (Quijano, 2008).

Respecto de los niveles de conflicto, vale pensar en que existen conflictos entre el Estado y las comunidades locales: (los grupos indígenas, afrodescendientes, campesinos, pescadores, entre otros). Estos conflictos han estado desde siempre pero se prevé su profundización debido a que los acuerdos de paz entre la guerrilla y el Estado colombiano: a pesar de acabar una guerra de más de medio siglo, busca también otras cosas: entre ellas el acceso de diferentes actores –entre ellos las mineras transnacionales- a explotar territorios que antes estaban vetados por “razones de orden público”.

Otro nivel del conflicto tiene lugar entre grupos diferenciados que convergen en el campo de las problemáticas ecológicas, de derechos humanos, de salud y de temas asociados a la defensa de la biodiversidad y los territorios, de defensa de la vida. Ahí estamos nosotros. Tales conflictos han estado siempre allí también, pero ellos comportan la esperanza de ser resueltos en la medida en que los actores involucrados cedan un espacio de reflexión crítica sobre sus situaciones y prácticas del conocimiento concretas.

El conflicto se plantea entre actores vinculados al campo de la ciencia (médicos, biólogos de la conservación, activistas ambientales, ecologistas, sociólogos, antropólogos comprometidos, entre otros) y comunidades locales (indígenas, afrodescendientes, campesinos, pescadores, entre otros). En este conflicto se resalta que los actores involucrados se oponen a las agendas de destrucción del mundo y de la vida encarnadas por las agendas de

términos generales, es un condimento cuyo uso es generalizado para la elaboración de comidas en sectores diversos de la población nacional. El trabajo de la Fundación recupera las formas ancestrales de cocinar y el uso de plantas del territorio en la elaboración de alimentos y medicamentos.

desarrollo, la guerra, el abandono estatal, etc. pero adolecen de una falta de articulación política efectiva para construir alternativas a las realidades contra las cuales están luchando. La razón parece hallarse en los procesos de comunicación entre actores que, evidentemente construyen y *enactuan* en mundos diferentes que la etnografía comprometida aún puede ayudar a reconocer y transformar.

Referencias Bibliográficas

BLASER, M. (enero, 2009). La ontología política de un programa de caza sustentable. WAN E-Journal Red de Antropologías del Mundo/World Anthropologies Network, 4, 81-107.

BOURDIEU, Pierre. 2013. *La lógica de los campos*. Entrevista a Pierre Bourdieu. En: <http://sociologos.com/2013/06/23/entrevista-a-pierre-bourdieu-la-logica-de-los-campos-habitus-y-capital/> Recuperado el 21 de Agosto de 2016.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2007. *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. En: *Revista Tabula Rasa*. Número 6. pp. 153 – 172. Enero – Junio. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia.

DE LA CADENA, Marisol y Starn, Orin. 2009. *Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio*. En: *Revista Tabula Rasa*. Número 10. pp. 191 – 223. Enero – Junio. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia.

DESCOLA, Philippe. 2002. La antropología y la cuestión de la Naturaleza. En G. Palacio & A. Ulloa (Eds.), *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (pp. 155-171). Bogotá: UN-Imani-ICAHN-Colciencias

_____ 2001. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”. En: Descola Philippe y Gisli Pálson (eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. pp. 101- 123. México: Siglo XXI Editores.

ESCOBAR, Arturo. 2015. *Territorios de diferencia. La ontología política de los derechos al territorio*. En: *Desenvolvimento e meio ambiente*. Vol. 35, dezembro 2015, DOI: 10.5380/dma.v35i0.43541 Universidad Federal do Paraná – UFPR.

_____ 2012. *Cultura y diferencia. La ontología política del campo de Cultura y Desarrollo*. En: *Wale'keru. Revista de investigación en Cultura y Desarrollo*.

_____ 2010. Ecologías políticas post-constructivistas. En:<https://forajidosdelanetwar.wordpress.com/2011/08/04/arturo-escobar-ecologias-politicas-postconstructivistas/> revisado el 15 de febrero de 2016.

_____ 2007. La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Serie Modernidad/colonialidad/decolonialidad. Fundación Editorial El Perro y La Rana. Caracas, Venezuela.

FOUCAULT, Michel. 1997. *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975 – 1976)*. Fondo de Cultura Económica de México – Ministerio de Cultura de Francia.

GUDYNAS, Eduardo. 2015. Extractivismos en América del Sur y sus efectos derrame.

GUYOT, Violeta. 2011. *Las prácticas del conocimiento. Un abordaje metodológico. Educación, investigación, subjetividad*. Lugar Editorial. Buenos Aires, Argentina.

BOLETÍN N° 76, 2015. Societe Suisse des Americanistes / Schweizerische Amerikanisten – Gesellschaft. Pp. 13 – 23.

Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras – Invemar. 2013. Valoración integral de los principales bienes y servicios provistos por los ecosistemas de manglar en la Ciénaga Grande de Santa Marta. 10.21239/V92C77. Santa Marta, Colombia.

MARTÍNEZ-DUEÑAS, William. 2016. Flujos y redes multinaturales. Un recorrido por mundos no [solo] modernos en Puracé, Colombia. Editorial Universidad del Cauca. Colombia.

Millenium Ecosystem Assessment – MEA. 2005.

MORIN, Edgar. 1998. Introducción al pensamiento complejo. Editorial Gedisa. España.

SÁNCHEZ-MALDONADO, Jorge. 2020. *Programa de investigación en Ecologías humanas, producción biopolítica y pluralismos jurídicos. Una mirada desde el Centro de Investigación Jorge Eliécer Gaitán a la subregión Macarena-Guaviare*. Resolución 129 de octubre de 2020. Corporación Universitaria del Meta. Villavicencio, Colombia.

SÁNCHEZ-MALDONADO, Jorge. 2017. Entramados humano-naturales como ruta posible hacia la transdisciplinariedad en el campo de la ecología humana de la Universidad de Caldas. Luna Azul, N° 44. 2017.

SOUSA SANTOS, Boaventura. 2006. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM - Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global. Lima, Perú.*

UNCETA, KOLDO. 2014. Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y bien vivir: elementos para el debate. Papeles de relaciones ecosociales y cambio global. Núm. 128. Pp. 29 – 38.

QUIJANO, OLIVER. 2008. *Posibles y plurales. Analíticas para no perder el acontecimiento. Territorios del Saber. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.*



8

Entre lo familiar y lo exótico: una reflexión sobre el saber-hacer de los emprendedores de Bahía (Brasil) o los trabajadores autónomos

Suely Aldir Messeder

Introducción

A mediados de 1990, empecé mi empresa en la *etnografía*: era una joven becaria de iniciación científica del CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) y nuestra investigación se desarrollaba en un barrio de los sectores populares, en la ciudad de Salvador, de forma que interactuaba en el espacio urbano. La literatura que componía nuestro acervo apuntaba al ejercicio reflexivo de transformar lo familiar en exótico (Roberto Da Matta, 1978; Gilberto Velho, 1987; Paula Monteiro, 1986; Mariza Peirano, 1995). En la maestría y doctoramiento me involucré, con mucho más esmero, con la literatura feminista antropológica (Marilyn Strathern, 1988; Maria Luiza Heilborn, 1996; Adriana Piscitelli, 2006; Emily Martin, 2006; Rita Segato, 2006). Mientras estudiaba la maestría fui seleccionada para formar parte del Programa Interinstitucional de Treinamento em Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade Reprodutiva, en su primera edición, en el cual leímos *El ritual del cuerpo entre los Sonacirema*, de Minner (1956), posiblemente el más creativo ejercicio de lo familiar a lo exótico y donde los incautos tardan en descifrar el uso de la cultura occidental de forma jocosa.

Para ayudarnos a afrontar nuestros prejuicios y valores preconcebidos en la relación entre *Sexo y temperamento*, Margaret Mead (1976) nos brinda diversos ejercicios de extrañamiento de lo exótico a lo familiar, en su introducción, como si jugara con nosotros, hasta que nos evidencia nuestra ceguera o nuestra segunda *piel*, en que la naturaleza se metamorfosea en cultura o al revés. Con esto, el ejercicio de hacer familiar lo exótico es difícil, pues de hecho imputamos, dicotómicamente, temperamentos del orden de la naturaleza femenina y de la masculina a las personas. El interesante texto *¿Es el sexo para el género lo que la raza*

para la etnicidad? escrito por Verena Stolcke (1991), nos enseña cómo el sistema capitalista se apropia de las desigualdades marcadamente sociales (género, raza y clase) y las transforma, ideológicamente, en desigualdades naturales, de forma que el sentido común las asume como una verdad definitiva y determinista en que prevalece la idea de la meritocracia, que hace al individuo responsable por su fracaso.

Estando aún en la maestría, realicé trabajo de campo en espacios de sociabilidad homosexual de jóvenes negros, donde la playa era el territorio privilegiado para concentrarme en la observación participante y en las narrativas de las historias de vidas de mis interlocutores, centradas en sus trayectorias amorosas y sexuales. En este ámbito, el modismo *pegar* (que se traduce al español como quedarse sexualmente con alguien o ligar) se insinuaba como un código que revelaba el mundo masculino de los relacionamientos, si bien en las Ciencias Sociales ya era de uso recurrente la palabra en portugués *ficar* para referirse a un código de relacionamiento cuyo contenido se mostraba en la conducta entre jóvenes que mejor se describe en el ámbito de la ética del deseo⁴²¹. Ambas palabras o modismos eran usados por los jóvenes en sus relacionamientos eróticos cotidianos, ligues etc. Para nosotros, investigadores, los modismos *ficar com* o *pegar* funcionaban dentro de su cultura local erótica como una forma de comprender al otro; sin embargo no eran lejanos a nuestra propia vivencia pues también los empleábamos o los escuchábamos de nuestros conocidos/as.

En esta breve introducción nos interesa aquel ejercicio reflexivo de lo familiar a lo exótico que nos permite cartografiar palabras, frases, o más bien, para quienes estamos en la antropología, aquellas expresiones que califican de modismos o giros del lenguaje. Ellos son incorporados en prácticas, hábitos o actos performativos y nos permiten poner de manifiesto un ethos, un saber-hacer, un *modus operandi* bastante cercano a la cotidianeidad del investigador. Aquí describiré mi experiencia de trabajo de campo con *empreendedores/as*, es decir trabajadores autónomos, con la intención de promover reflexiones sobre el modismo *cacete armado* (expresión que se refiere a un restaurante precario, montado sin estructura fija). Antes, sin embargo, voy a presentar algunas notas teóricas sobre el significado de emprendimiento y emprendedor en la informalidad⁴³², pues en esta reflexión está en juego también la fuerte inversión de las políticas públicas en Educación para el Emprendimiento

42 Ver: MESSEDER, Suely Aldir. Ser ou não ser: uma questão para pegar a masculinidade. Salvador: Eduneb, 2008.

43 Este trabajo se origina en dos proyectos de investigación: *A baianidade e o/a empreendedor/a em seu fazer cotidiano: um estudo sobre os/as microempreendedores/as e seus estabelecimentos na cidade de Camaçari* (FAPESP; CNPQ); y *A construção da tecnologia social com as microempresárias e os CETEPs: um estudo sobre as microempresárias baianas e o ethos do cacete armado em Alagoinhas* (PROET).

como una forma de incentivar al auto-empleo y para nosotros, investigadores preocupados/as con la formación académica, el convencimiento de que queremos involucrarnos con más compromiso y ética en esta inversión.

El emprendedurismo y el/la emprendedor/a en la informalidad

En el texto escrito a ocho manos *Desemprego e empreendedorismo: da ambiguidade da relação à eficácia das práticas de intervenção social* (ALMEIDA et al., 2013), verificamos que en el contexto de los países del sur de Europa el emprendimiento ha sido una inversión de grandes proporciones en el marco de las políticas públicas de incentivo al empleo. Los autores afirman que en una sociedad basada en el trabajo asalariado, pero con crisis estructural de desempleo, la vía del emprendimiento puede considerarse una solución para garantizar el autoempleo. Sin embargo, resaltan que el emprendimiento no podrá ser asumido por la ideología liberal del Self-Made del ideal de la sociedad meritocrática, sino por la aceptación del Paradigma de Responsabilidad Compartida.

Por otro lado, según los autores, para apoyarnos en el Paradigma de Responsabilidad Compartida es necesario un giro epistemológico, sea en el debate sobre el sentido del emprendedor en las teorías macro o micro, sea en la forma de intervención de las políticas públicas. En la literatura revisada por lxs autores podemos perfilar un cuadro dicotómico del sujeto emprendedor:

| | |
|---|-----------------------------------|
| Emprendedores schumpeterianos | Emprendedores <i>desempleados</i> |
| Motivados por las oportunidades | Movidos por la necesidad |
| Búsqueda de innovación | Búsqueda por la sobrevivencia |
| Mayor capital personal (capacidades emprendedoras y de gestión y conocimiento profundo de los mercados) | Poca información y desactualizada |
| Emprendedores desde la innovación | Emprendedores desde la necesidad |

Fuente: elaboración propia

Curiosamente, tales perfiles teóricos o tipos ideales desprendidos de la realidad europea no se encuadran en un territorio en el que la informalidad del mundo del trabajo ha sido y sigue siendo estructural: el lado de acá del Atlántico. Centrándonos en la realidad de América Latina, más precisamente sobre la realidad brasileña, en el libro titulado *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*, organizado por Ricardo Antunes, nos encontramos con el excelente texto *A dupla face da informalidade do trabalho: 'autonomia' ou precarização* donde, en efecto, las argumentaciones presentadas por las autoras nos permiten reflexionar sobre el emprendimiento brasileño no sólo por la vía del desempleo o por el carácter innovador, sino por la existencia del sector informal. Las autoras, Maria Aparecida Alves y Maria Augusta Tavares (2006), articulan comentarios acerca del concepto de sector informal y nos presentan los tipos de trabajadores que se encuentran en este sector: 1) trabajadores informales tradicionales; 2) trabajadores asalariados sin registro; y 3) trabajadores por cuenta propia.

En esta tipificación de los trabajadores del sector informal, nos interesan las/los trabajadores por cuenta propia, ya que ellos/ellas pueden ser entendidos como posibles emprendedores informales. Podemos caracterizar sus actividades como artesanales, en los pequeños oficios, en los pequeños comercios y en las actividades ocasionales diversas.

En mi trabajo de campo he frecuentado los pequeños comercios para entender cómo funcionan los trabajadores/as por cuenta propia, o sea su *modus operandi*, en el manejo de su establecimiento comercial/negocio, cuáles son sus motivaciones para abrir determinados comercios así como los tipos de saberes acumulados que los animan a abrir y seguir adelante con sus pequeños comercios. A continuación trataré sobre el modismo *cacete armado*, cuya envergadura e importancia me permite pensarla como parte estructurante del paradigma de la Responsabilidad Compartida si tomamos en serio el emprendimiento en tierras brasileñas y, sobre todo, si entendemos que les investigadores tendremos que comprometernos éticamente con el debate sobre el currículo y la educación formal para el emprendimiento que viene creciendo fuertemente a escala mundial.

Las primeras impresiones sobre el significado de *cacete armado*

É um cacete armado, mas a comida é bem gostosa.

Jeffinho também pensa assim e desde a juventude desenvolveu um gosto especial

por restaurantes, bares, botecos, cacetes armados e afins.

(OTTO FREITAS, SALVADOR, 19 AGO. 2013).

En primer lugar debe aclararse que la expresión *cacete armado* es un modismo o giro local del repertorio lingüístico de las personas que viven en el Estado de Bahía y, por lo tanto, tiene un significado circunscrito a la comunidad bahiana. En el contexto de la prestación de servicios, cuando el habitante local evoca la representación visual del *cacete armado* podemos imaginarlo como un establecimiento poco estructurado, bastante precario, sin lujo, simple. Son establecimientos que no pueden ser caracterizados como estrictamente capitalistas, que normalmente presentan construcciones pequeñas, precarias, situadas delante, en la lateral o en el patio de la vivienda del dueño del negocio, los llamados *puxadinhos*^{44*}.

Más allá de la representación visual del establecimiento, cuando el habitante local evoca el *cacete armado* designa un modo de hacer bahiano. En el sector de servicios puede ser una forma de hacer algo sin cuidar de los detalles, sin acabados, sin retoques, sin refinamientos, pero puede ser algo también bastante inventivo, puesto que no existe facilidad para la adquisición de productos o herramientas, de forma que *uno hace lo que puede*.

En el artículo titulado *A crítica da razão baiana e a economia informal: os/as barraqueiros/as como microempreendedores e o 'cacete armado'* (MESSEDER, 2015), al reconstituir la razón económica de los vendedores informales de playa, vimos que ellos/ellas no necesariamente siguen modelos de la racionalidad de la economía neoclásica (búsqueda de ganancias con inversiones, de acuerdo con la economía de mercado). Vimos también que no existe un proyecto o plan de negocios para la existencia del *cacete armado*, importa sólo su fin, y así los detalles y los cuidados con la buena atención son superfluos.

Más allá de las indicaciones señaladas, el *cacete armado* también puede interpretarse como un acto de voluntad. Es arriesgarse en la rama del negocio a pesar de la escasez de recursos y del improbable futuro.

Una charla sobre la expresión *cacete armado*

Si el modismo *cacete armado* me es bastante familiar, como bahiana, en mi oficio como antropóloga me fue necesario distanciarme de ella una vez que empecé a penetrar más profundamente en los espacios de los sectores de servicios de la informalidad. Esta profundidad me convencía cada vez más de que el modismo *cacete armado*, o mejor, el

44 Puxadinho, palabra del habla popular que podemos traducir como *adornado*, que *viste con esmero* pero con un sentido agregado de travesura, lúdico, asociado a una alegría en cierto modo infantil. De hecho, también puede traducirse en ciertos contextos como *niño pequeño* (N. del T.).

concepto, como observa Viveiros de Castro (2002), asume una dimensión interpretativa en la antropología como una forma de ser del bahiano/a. En la investigación de campo sobre los vendedores informales de la playa empecé a sistematizarla y analizarla en el ámbito de lo que entendemos como el *modelo de* y *el modelo para*, en el pensamiento geertziano.

Confieso que mi interpretación sobre el *cacete armado* ha promovido tensiones por parte de algunos colegas académicos que no consiguen acoger lo positivo de esta forma de saber-hacer basada en la improvisación, y más aun, toman en serio el significado preconizado por el diccionario informal: *Lugar mediocre, improvisado, mal hecho, que funciona mal, ordinario*. En mi opinión, el *cacete armado* tiene características positivas, sobre todo cuando nos ocupamos de las historias de los trabajadores/as por cuenta propia. Cuando dejamos de lado la idea de la materialidad del *puxadinho* y nos enfocamos en el *cacete armado* como saber hacer de los trabajadores informales, aprendemos a confiar más en la improvisación, en la creatividad, en lo precario, como el saber-hacer del jazz.

Un saber-hacer en el jazz: el arte de la improvisación en el *cacete armado*

En esta sección reconstruiré tres episodios que nos hacen reflexionar analíticamente sobre el concepto de *cacete armado* como una forma de saber-hacer o forma de vivir de estos/as trabajadores/as por cuenta propia. El primero tiene que ver con un aspecto que particularmente me molesta: la displicencia con los clientes, sobre todo cuando el restaurante es bastante frecuentado. El segundo se revela en el intento de deshacerse del imaginario de suciedad por ser lugar de pobre. El último tiene que ver con el arte de la improvisación, que nos revela la potencia de lo creativo, cuando esta potencia efectivamente nos promueve reflexiones más próximas de lo que entiendo como el paradigma de la Responsabilidad Compartida.

El/la trabajador/a por cuenta propia de *veneta*^{45*}

El barrio es de los sectores populares, el restaurante está situado al final de la calle y nosotros, que éramos tres, fuimos con el propósito de comer la *feijoada de marisco* tan alardeada como la mejor *feijoada* por parte de los/las frequentadores/as del pequeño espacio. Cuando llegamos el restaurante estaba vacío; no entendimos, pero nos sentamos y

⁴⁵ *Veneta* es una expresión del habla popular que puede entenderse como *impulso repentino*. En el texto hay una referencia al diccionario de jergas donde se explica mejor su sentido y usos (N. del T.).

preguntamos por el dueño; ya teníamos cierta interacción con él pues habíamos sido invitados a su famoso *caruru de preceito*, y fuimos. Curiosos, indagamos por qué el restaurante estaba vacío, a lo cual él retruca: *Hoy he despertado con mal humor y acabo de abrirlo (ya eran las dos de la tarde) y también necesito hablar con ustedes, no he preparado ningún plato y la cerveza no está muy helada. Lo máximo que puedo hacer es freír algo, el almuerzo no saldrá.*

Quizás esa sea la característica más desagradable del *cacete armado*, justamente la de relacionarse con la idiosincrasia del/de la trabajador/a por cuenta propia, sobre todo cuando él/ella sabe que la gente viene por la comida y el cliente se vuelve uno más. Este *uno más* significa que no tendrá ningún tipo de *privilegio* ni siquiera el de ser recibido con las deferencias de la casa. Por otro lado, puede entenderse también como una relación tan estrecha que el cliente que ya puede ser considerado como uno de la casa y, por lo tanto, sujeto a menos ventajas que un cliente especial. El cliente especial podría ser un político, un artista, alguien que tenga una importancia relativa para su entendimiento como dueño del espacio. Esta característica también puede ser comprendida como el trabajador por cuenta propia *de veneta*. Veamos lo que nos dice el diccionario de jergas:

Si fulano es *de veneta* significa que fulano hace las cosas de modo impulsivo, si fulano *deu na veneta* significa que una idea surgió de la nada en su mente y actuó bajo este impulso. *Ser de veneta* o *dar na veneta* se refiere al hecho de que la actitud no es pensada, las consecuencias no son medidas, que la persona actúa de modo impulsivo y sin pensarlo dos veces. Si fulano es *de veneta*, implica que él siempre actúa así, que es su **modus operandi**; si él *deu na veneta* significa que no siempre actúa así, pero que en aquella circunstancia él sí actuó impulsivamente (resaltado mío).

Este atributo es una variable compleja que deberá ser comprendida en el rol de las características que constituyen el ethos del emprendedor informal, o mejor dicho, del trabajador por cuenta propia *de veneta*. Si por un lado verificamos que la negligencia y la falta de cuidado con el cliente pueden ser reveladoras en esta interacción, por otro lado podemos incorporar esta característica como una resistencia a ser programado realmente reveladora de la asunción de una voluntad, del deseo del trabajador por cuenta propia cuyo trabajo es consecuencia de su búsqueda por la supervivencia y no con el objetivo de obtener lucro. No será aquí tratado con la dedicación que se merece ni con la dimensión debatida en el libro *Cultura e razão prática*, que analiza aquellas teorías que asumen, de forma acrítica, que somos seres racionales meramente orientados hacia la maximización de intereses materiales, donde Sahlins (2003) señala que esta manera de actuar podría ser comprendida

como la manifestación de la *razón práctica*; sin embargo, esta conducta forjada por la sociedad moderna no debe suponerse extendida etnocéntricamente a toda la humanidad.

Somos pobres, pero limpios

Era una tienda de playa ya frecuentada por nosotros, en la playa de Jauá, en la Ciudad de Camaçari, cuyos dueños forman una pareja, un hombre blanco y una mujer no blanca. Aquí la división sexual del trabajo es bastante visible: ella trabaja en la cocina y él sirve las mesas junto a los trabajadores/as informales. Hablé con ambos, por separado, y él me contó que comenzó con un pequeño negocio. Me explicó que el negocio era una caja de cerveza que le dieron en una ocasión en que estaba desempleado y que él efectivamente empezó a negociar en la playa con una lona para protegerse de la intemperie. Con el tiempo, la carpa improvisada se fue transformando en algo más estructurado, la mujer pasó a tener una cocina más ordenada que un simple tablero de bahiana de *acarajé* (bola de frijoles de camarón) y comenzó a comercializar otros tipos de comida. En otro momento, en una conversación entablada con ella como cliente, no como antropóloga, me dice: *¿Ha notado que mis ollas están bien brillantes? ¿Y mi paño blanco, bien blanco? Es para que el pueblo vea que somos pobres, pero limpios. Todas mis cosas son bien cuidadas.*

En una sociedad marcada por las clases sociales, la idea de pobreza coexistente con la suciedad entra en el sentido común. No es por casualidad que las bahianas de acarajés conservan sus ollas de acero inoxidable brillando y que los paños expuestos para cubrir los alimentos son blancos. Es el desmonte del imaginario, o mejor, de la ideología del pobre asociado a la suciedad.

De la improvisación del jazz al batuqueo bahiano: las mujeres negras al mando

Esta última narrativa se deriva de la organización y la ejecución del I Taller en Difusión del Conocimiento: emprendimiento social, tecnologías sociales y economía creativa, en asociación con la Universidad de Coimbra y el Doctorado en Difusión del Conocimiento, en el marco del proyecto *La construcción de la tecnología social con las microempresas y los CETEPs: un estudio sobre las microempresas bahianas y el ethos del cacete armado en Alagoinhas.*

Durante la ejecución de algunos de los objetivos de este proyecto he conocido a Anastasia, una eximia cocinera, dueña de un pequeño restaurante. Como todo espacio que vive en una semi-clandestinidad, no tiene ninguna señalización o placa que anuncie su condición de restaurante: la propaganda funciona de boca en boca, en la idea de la confiabilidad entre las personas y el dueño/a.

Fui sin mayores pretensiones a conocer el espacio y allí conversé con ella, le comenté sobre el Taller y mi deseo de llevar a los oradores (colegas míos) a almorzar en este espacio entendiendo que era algo simple, la comida era bastante sabrosa y con un precio que daría para financiar a veinte personas en los dos días del evento; sería también una oportunidad para que los extranjeros entraran en contacto con lo que yo describía como *cacete armado* positivamente recomendado. Ella se entusiasmó, sugirió el menú y la forma en que servía y me aconsejó que no fuera un único plato, sino un pequeño menú con tres platos a la carta para que los/las invitados/as quedaran más cómodos para hacer sus elecciones.

Esta fue nuestra negociación. Dos días después de entablar la conversación, le pagué. Debo llamar la atención de que el *cacete armado* no tiene un sólido capital de giro: es una relación del aquí-ahora, por tanto, cualquier pedido más allá de la demanda diaria puede causar un perjuicio al dueño/a si algo no sale como fue acordado.

Dos días antes del evento, ella se pone en contacto conmigo y todo queda confirmado conforme nuestra planificación. En el día del evento, entro en contacto con ella, dos horas antes de lo planeado, para preguntarle sobre la posibilidad de añadir otras trece personas para el almuerzo. Después de veinte minutos, confirma que podrá satisfacer nuestra demanda. Ante esta confirmación, comuniqué a la audiencia y apenas salimos del auditorio nos dirigimos hacia su establecimiento. Tuve que conducirlos al restaurante, que no tenía señalización pues, como ya se ha dicho, algunos de estos espacios informales optan por no ser nombrados.

Cuando llegamos, una mesa enorme, desde la entrada hasta el otro extremo del restaurante, nos aguardaba; sin embargo, había otras tres mesas con otros clientes habituales de la casa. Para mi sorpresa, ella me llama y me dice que cambió la lógica: que servirá las ollas con las tres comidas para todos, sin dar la oportunidad de los platos a la carta, que todos se servirían como quisieran a partir de las ollas distribuidas a lo largo de la mesa. Esta distribución no me desestabilizó: noté que algunos reclamaban y retrucaban que un determinado lado estaba siendo más privilegiado que otro. Fátima Hanaque y yo percibimos que era necesaria nuestra

colaboración con la logística, ya que sólo había un *garçon* para cuidar de todo. Salimos entonces, cobrando de aquellos que fueron al restaurante de Anastasia. Todos elogiaron la comida y el jumo y prometieron que volverían al día siguiente.

Al día siguiente tendríamos la presencia de un representante del gobierno. Anastasia estaba sorprendida por la coincidencia, pues este representante ya la conocía y comentó que iba a la ciudad de Alagoinhas justamente a participar en un Taller con la gente de Coimbra. Por eso quizá la comida fue más abundante, o tal vez porque tuvo mayor tiempo para prepararse para los nuevos adherentes a la propuesta de almorzar en su establecimiento. Para mi molestia, las personas que se comprometieron no fueron al día siguiente; percibí en el rostro de Anastasia la decepción y un poco de desesperación por el posible perjuicio que tendría por haber programado para recibir diecisiete personas más de las que vinieron. Conversé inmediatamente con todos los que estaban presentes, que eran más cercanos al DMMDC, y los convencí que deberíamos pagar el valor de aquellos que no fueron; en fin, la cuestión quedaba resuelta y el perjuicio no fue transferido a la trabajadora por cuenta propia.

De este episodio retuvimos dos aspectos que nos ayudan a comprender que el arte de la improvisación y la creatividad fueron las características que condujeron la conducta de Anastasia en su cocina y en su forma de servir aquel batallón de gente que se agregó al almuerzo de forma inesperada. Sin embargo, en el día de la comida, de no haber estado atentos al contexto del significado de un establecimiento guiado por la lógica del *cacete armado*, que requiere de la confianza y el compromiso de las partes, por cierto Anastasia habría estado en serios problemas: habría sufrido el perjuicio individualmente por haber invertido en una cantidad bastante grande de comida extra.

Consideraciones finales

Cuando se hace el esfuerzo de mirar, oír, escribir (OLIVEIRA, 2000) como ejercicio cognitivo del hacer científico etnográfico, se debe estar consciente del compromiso ético que establecemos con las identidades forjadas por las naciones, por lo regional, por las etnicidades, por los marcadores sociales de clase, raza, género y prácticas sexuales. El cuidado deberá coincidir con el compromiso ético y ancestral, de forma más relevante cuando el/la antropólogo/a tiene algo que ver por una de estas vías mencionadas.

Sin embargo, esto no significa que se promueva una etnografía de espejo, donde necesariamente sólo el nativo-antropólogo o antropólogo-nativo podrá hacer la investigación

sobre/en su territorio de identidad. El movimiento reflexivo de lo familiar o lo exótico presupone una pertenencia del etnógrafo/a, pero con una propuesta de un alejamiento para obtener un mínimo de objetividad en los tres actos cognitivos citados y más allá de ellos. No hace falta decir que no estamos haciendo proselitismo de la neutralidad científica, sino la idea que nos alerta Donna Haraway (1988) en su debate sobre conocimiento situado. El entendimiento sobre conocimiento situado no presupone una producción de conocimiento identitario bajo *una mirada que todo lo ve*, sino una producción del conocimiento ético propuesto por una política de alianza con investigadores/as comprometidos con valores vinculados a la idea de justicia social, racial, científica, de género y erótica. Posiblemente esta política de alianza nos llevará al paradigma de la Responsabilidad Compartida.

La idea del nativo relativo, cuando operamos con la etnografía del espejo, es bastante cómoda, ya que presuponemos que los problemas que planteamos son, de hecho, del orden de nuestra *tribu*; después de todo estamos nosotros estudiándonos a nosotros mismos. En esta senda, la idea del otro y no la formulación del Otro es la consecuencia de quien ingresa a hacer antropología en casa, teniendo como centro el dispositivo del extrañamiento. Este extrañamiento deberá imbuirse de un compromiso ético y ancestral con nuestra gente, tomando en serio el modo como nuestra educación se vincula al proceso de colonialismo, como nos explica Aníbal Quijano (2002).

El capitalismo estructurado por el trabajo asalariado, con todos los derechos como condición para su existencia, no se ha hecho realidad en los países de América Latina e incluso en aquellas regiones con un gran sector industrial, los cinturones de pobreza siempre nos dejan como alternativa el trabajo informal como forma de supervivencia. Con esto, la idea de *arreglárselas con lo que se tiene* precedía a nuestra propia existencia y, en efecto, nos estructuramos por el principio de la improvisación, de la escasez, y no es casualidad que en nuestro repertorio lingüístico nombremos esta situación como *cacete armado*.

Como todo repertorio lingüístico empleado para referirse a algo propio de la subalternidad, no viene cargado del insulto, de lo negativo. En verdad, todo el *modus operandi* del subalternizado viene cargado de lo negativo ideológico, del insulto de la llamada *pendiente de la pereza*. El modismo *cacete armado* no escaparía de esta regla, por lo tanto, cuando actuamos en pro de una política de alianza para *intervenir* en una realidad concreta no podemos prescindir de la idea de que todo bien movilizado para el Otro tiene su aspecto colonizador. De esta forma, además de reflexionar sobre el tipo ideal de emprendedor que creemos podrá ser *formado-transformado* en la Educación, tendremos que acoger el

paradigma de la Responsabilidad Compartida cuyo dispositivo de extrañamiento tiene en cuenta la idea del saber situado.

Referencias Bibliográficas

ALMEIDA, Joana G. et al. Desemprego e empreendedorismo: da ambiguidade da relação conceitual à eficácia das práticas de intervenção social. *Plural*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 31-56, 2013.

ALVES, Maria Aparecida; Tavares, Maria Augusta. A dupla face da informalidade do trabalho: “autonomia” ou precarização. In: Antunes, Ricardo (Org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ANTUNES, Ricardo (Org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2007.

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological Blues. In: Nunes, Edson de Oliveira. (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. In: Haraway, Donna (Ed.). *Symians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991 [1988].

HEILBORN, Maria Luiza. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção da identidade social. In: Parker, Richard; Barbosa, Regina. *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 136-145.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008. p. 18-35.

MARTIN, Emily. *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. 378p.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

MESSEDER, Suely A. A crítica da razão baiana e a economia informal: os/as barraqueiros/as como microempreendedores e o cacete armado In: Gonçalves, Clézio Roberto; Gomes, Janaína Damasceno; Muniz, Kassandra Da Silva. (Org.). *Pensando Áfricas e suas diásporas*:

aportes teóricos para a discussão negro-brasileira. Belo Horizonte: Nandyala, 2015. v. 1, p. 304-3.

MESSEDER, Suely A. A construção da perspectiva multidisciplinar nas ciências sociais: um estudo sobre microempreendedores na cidade de Camaçari. In: Matta, Alfredo Eurico RODRIGUES; Rocha, José Claudio. (Org.). *Cognição: aspectos contemporâneos da construção e difusão do conhecimento*. Salvador: Eduneb, 2016. v. 1, p. 225-242.25.

MINNER, Horace. O ritual do corpo entre os sonacirema. *American Anthropologist*, v. 58, p. 503-507, 1956.

MONTEIRO, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986.

OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000. p. 17-35.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PISCITELLI, Adriana. *Jóias de família: gênero e parentesco em histórias sobre grupos empresariais brasileiros*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, v. 17, n. 37, p. 4-25, 2002

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SEGATO, Rita. L. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12 n. 1, abr. 2006.

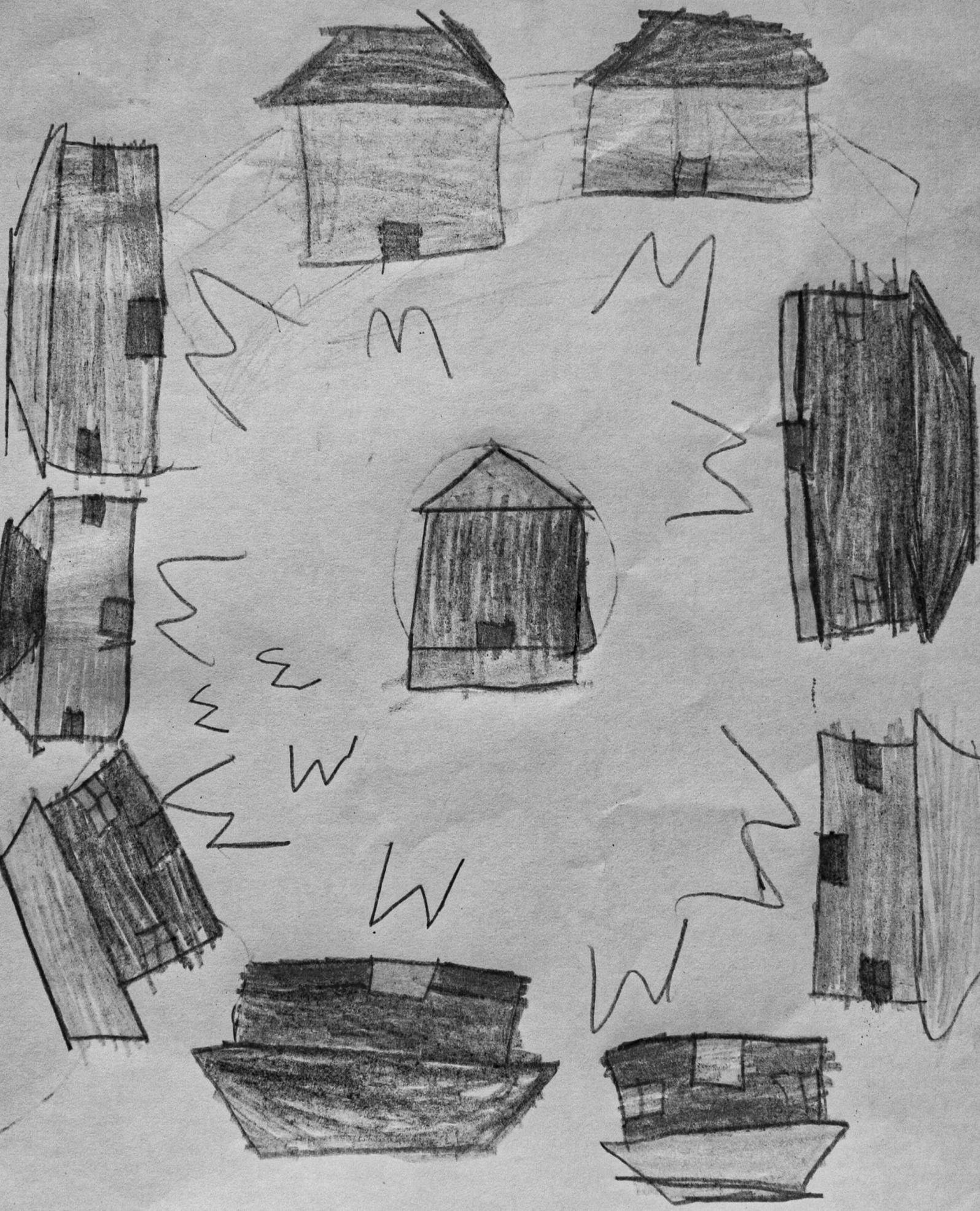
STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero, assim como raça para etnicidade? *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, p. 101-119, 1991.

STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

VELHO, Gilberto. 'Observando o familiar'. In: _____. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. Cap. 9, p. 121-132.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana* [online], v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

JREKABO¹XIKBIN



La creación de una metodología innovadora basada en la experiencia en el trabajo de campo

Carmen Rosillo

Introducción

Se presenta en este capítulo la metodología asumida (diseñada y seleccionada) para su aplicación en una investigación extensa vinculada con mi Tesis Doctoral y utilizada en un estudio que tuvo como resultado la Tesis Doctoral intitulada “Las Cooperativas, un tema espinoso: desarrollo, género y cooperativas en el municipio Santos Marquina del Estado Mérida-Venezuela”⁴⁶. EL objetivo general de esta indagación, fue el de interpretar el alcance de las cooperativas como espacios organizativos de empoderamiento emancipatorio en las mujeres del municipio Santos Marquina.

Para la realización del trabajo he utilizado una metodología que hace énfasis en la propia experiencia que he vivido en el campo y en la textualización de esa trayectoria de vida. En este sentido, la orientación metodológica considera lo emergente y, en consecuencia, no es regida por normas estrictas. Es sumamente flexible. En esta metodología, lo emergente aparece como un saber que tiene como centro al sujeto. Se prioriza la experiencia en el campo, lo dicho y lo vivido con las personas con quienes compartí mis vivencias. He intentado romper una de las dualidades -muy frecuente en las ciencias sociales y particular en la antropología- como es la relación objeto-sujeto buscando una relación sujeto-sujeto en la construcción del conocimiento.

Igualmente, la cuestión metodológica se ubica dentro de los planteamientos de la fenomenología (descripción) y hermenéutica (interpretación). Esta propuesta tiene la impronta de mi condición feminista y mi sensibilidad política frente a las injusticias que

⁴⁶Ver Rosillo, Carmen (2015). Las Cooperativas, un tema espinoso: desarrollo, género y cooperativas en el Municipio Santos Marquina del Estado Mérida. Tesis para optar al título de doctora en Antropología. Universidad de los Andes, Mérida, Marzo, 2015

sufren las personas y especialmente las mujeres. Se fundamenta en una relación dialógica para darle voz a la otra u otro con autonomía y libertad para expresar todo aquello vivido y experimentado como un ser humano que siente, tiene sus propias percepciones, creencias, actitudes y emociones.

En este capítulo se abordan cinco apartados. El primer apartado hace referencia, grosso modo, al recorrido etnográfico en un primer acercamiento al municipio Santo Marquina, donde me planteé la posibilidad de investigar las cooperativas existentes en dicho municipio. El segundo apartado, describe la metodología que hace énfasis en la propia experiencia vivida en el campo. De allí es que puedo afirmar que fue el propio recorrido etnográfico el que fue diciendo y mostrando el camino, el que fue marcando la pauta y señalando dónde detenerme, en qué concentrarme, qué preguntas hacer, qué diálogos establecer. El estudio estuvo sujeto a cambios que acontecieron durante la investigación; por tanto, es interactivo con los sujetos participantes.

En el tercer apartado se aborda la vulnerabilidad que se genera cuando me he acercado a la otra u otro. Me he estremecido frente a las confesiones de las mujeres. Y esto, definitivamente, definió el camino de la investigación. Mi asombro y aflicciones cuando he escuchado a mujeres hablando de la violencia sufrida se explica porque soy vulnerable y están marcadas por experiencias y circunstancias relacionadas con nuestra propia historia individual.

El cuarto apartado, hace referencia a la experiencia hermenéutica fundamentada en una relación para darle voz a las personas con quienes interactué. Apunta a conocer sus prácticas, percepciones propias, emociones, frustraciones y esperanzas en relación a su pertenencia a las cooperativas. Cada una de las personas involucradas en estas conversaciones dice algo desde su propia experiencia y vivencia. Los diálogos se establecieron en contextos diferentes. Mis diálogos con las mujeres, se desarrollaron desde lo que nosotras somos como personas, todas condicionadas por los afectos que se construyeron durante el tiempo compartido. Es desde allí, que se intenta crear el conocimiento y la solidaridad desde donde nos movemos, tanto política como académicamente. Se reconoce que, a pesar de usar un diálogo más horizontal para darle la palabra a la otra, debe quedar claro que quien decide el modo de exponer la experiencia comunicativa es la propia investigadora. Infeliz o inevitablemente, la exposición del diálogo siempre estará sometida a la autoridad de la autora. Esta propuesta intenta estar más abierta a lo dicho por la otra y se le otorga a la lectora o lector la oportunidad de crear su propia interpretación y versión de lo que se expone. Se presenta, por ejemplo un fragmento

de un diálogo mayor con una de las cooperativistas. Finalmente, en el quinto apartado, recorremos la postura metodológica, reconociendo la propia intención como investigadora. Si bien existe una responsabilidad de construir un conocimiento de la realidad abordada, también, es importante el compromiso político que se establece con las personas con quienes interactuamos y creamos lazos afectivos.

Las cooperativas: etnografía de su búsqueda

El trabajo etnográfico fue un proceso de largo aliento. En un primer acercamiento al municipio de Santos Marquina⁴⁷, me dediqué a observar la dinámica de la población de Tabay, un pueblo cercano a la ciudad de Mérida, donde vivo. La plaza Bolívar de esta población se convirtió en mi espacio de observación por un tiempo, lo que me permitió ir descubriendo los lugares donde podía desayunar y almorzar, todo dentro del ámbito del centro de Tabay. Muchas veces compartí la mesa de un pequeñito restaurante que se encuentra frente a la plaza Bolívar. Durante ese accionar fui familiarizándome con otras personas de diferentes sectores del municipio y otras mujeres y hombres que procedían de municipios aledaños. Luego emprendí un recorrido por los diferentes sectores que conforman el municipio.

Así fui conociendo a algunas/os campesinas/os, mujeres amas de casas, estudiantes, profesoras, funcionarias/os de la Alcaldía y algún turista, venezolana/o o extrajera/o, que utilizaban los medios de transportes del lugar (microbuses, jeep, entre otros). Se destaca su uso, bien sea para trasladarse a sus espacios de trabajo o para retornar a sus casas después de largas jornadas laborales, paseos, o para hacer compras en las bodegas de Tabay; muchas veces iban o regresaban de la ciudad de Mérida. Esto permitió, en cierta forma, acercarme a algunas personas que viven en esos sectores y, a la vez, aprovechaba los escasos minutos para preguntar y conversar sobre diferentes aspectos.

⁴⁷El municipio Santos Marquina del estado Mérida-Venezuela, según el más reciente censo de la población (2011) del Instituto Nacional de Estadística del país, cuenta con 18.037 habitantes, de los cuales 9.103 mujeres y 8.935 varones distribuidos en pequeñas comunidades. Su Capital es Tabay, el mayor centro poblado del municipio. Su nombre deriva de una de las comunidades indígenas que habitaron las zonas antes de la llegada de los primeros conquistadores españoles. Este poblado está situado a 15 kilómetros de la ciudad de Mérida y con una altitud de 1.710 metros sobre el nivel del mar. La agricultura y el turismo son las principales actividades económicas en las comunidades de este municipio de la cordillera de Mérida. Siendo un pequeño pueblo, Tabay es el punto central de un lugar complejo, rodeado por de poblados satélites que se esconden tras los ríos y los desvíos de los pequeños caminos que van a las montañas cercanas. Estos poblados y caseríos, aun siendo más pequeños y, en apariencia secundarios, son sin embargo depositarios de la historia, la arquitectura, la cotidianidad, la cultura y la geografía humana compartida con la comunidad de Tabay.

Una de mis preocupaciones iniciales fue el ubicar las cooperativas, y seleccionar entre ellas las que serían objeto de estudio en base a dos criterios establecidos: primeramente, que existieran mujeres participando en calidad de asociadas y/o contratadas y, luego, que las cooperativas estuvieran activas. Recorrí sector por sector, comenzando por Tabay, hasta completar las visitas a todas las comunidades que conforman el municipio. En la avenida Bolívar me encontré con la primera cooperativa, que presentaba afuera un aviso “Cooperativa Perseverancia II”. Entré, me presenté y le expliqué al señor que atendía la bodega cuál era el objetivo de mi visita. Le pregunté por su nombre, “Juan”, me respondió y quiso saber para qué era mi trabajo. Le expliqué que se trataba de una investigación sobre las cooperativas y, le aclaré, que era un trabajo doctoral de la Universidad de los Andes.

Pude observar que la cooperativa como bodega expende productos, aunque sus anaqueles se encontraban casi vacíos. Me comentó Juan que aún no tenía el cuaderno de contabilidad: *“Hemos ido varias veces a SUNACOOOP⁴⁸ y no nos han resuelto el problema... pase para que vea en las condiciones que vivimos”*. Frente a la insistencia, pasé al otro cuarto y observé de manera rápida, unas literas y una cama matrimonial, una cocina, ropa en un espacio muy pequeño. Evidentemente, vivían en hacinamiento. Percibí que el señor Juan me había confundido con una funcionaria del algún organismo. Siguió hablando de sus necesidades. Entonces le pregunté por otras cooperativas en Tabay, que estuvieran activas. Respondió: *“Más abajo hay una cooperativa, el letrero aún está allí. Se llama “El Despertar”, pero esa cooperativa duró abierta un mes. Las asociadas se repartieron los 800 mil bolívares fuertes que les dieron como crédito”* Mi interés no era en ese momento estudiar casos fracasados o no realizados como ese. Me despedí prometiéndole que lo visitaría, para hablar de la historia de su cooperativa.

En otro momento me acerqué a la Alcaldía del municipio para solicitar información sobre cooperativas que estuvieran en funcionamiento. Me mandaron hablar con el señor Lara. Subí a la oficina de éste, me presenté y le expliqué el objetivo de mi visita. Me respondió: *“No puedo darte información por cuanto voy a defender mi tesis de maestría y en ella abordo*

⁴⁸La Superintendencia Nacional de Cooperativas (SUNACOOOP) se crea con la promulgación de la Ley General de Asociaciones Cooperativas (LGAC) en 1966, como órgano regulador del movimiento cooperativo nacional. Posteriormente, en el 2001 se promulgó la Ley especial de Asociaciones Cooperativas, donde se estableció en su capítulo XII, artículos 77 al 85 el objeto, funciones y la adscripción de la SUNACOOOP al Ministerio de la Producción y el Comercio, relacionadas con la legalización, registro, supervisión, promoción y formación de las cooperativas en Venezuela. Su estructura se ha ido ajustando a las competencias asignadas a los ministerios de los cuales ha formado parte, sin embargo, en la actualidad funciona como una Dirección General, adscrita al Viceministerio de participación Comunal del Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social. (Cfr. Sistema de Control Interno y Cumplimiento de la Gestión. (2010).

precisamente las cooperativas". Quise conocer las conclusiones a que había llegado y me respondió: *"Bueno, las cooperativas no funcionan por cuanto la gente no sabía ni siquiera qué es una cooperativa. Y el municipio Cardenal Quintero tiene más problemas que el municipio Santos Marquina"*. Me despedí, diciéndole que después que presentara su tesis, pasaría a pedirle una copia y me retiré.

Saliendo de la Alcaldía me ocurrió una cosa curiosa. Se me acercó una mujer preguntándome si yo andaba buscando cooperativas. Como le respondiera afirmativamente, me comentó que era asociada de una de ellas. Entusiasmada le pregunté por el nombre de su cooperativa, respondiéndome que se llamaba *"El Despertar"*. Por un instante quedé confundida, sorprendida y algo decepcionada, puesto que el señor Juan había indicado que esa cooperativa ya no funcionaba. Le pregunté por su ubicación y me invitó a conocerla. Caminamos hacia la cooperativa. Entramos, había un señor pintando las paredes de la cocina. Me acerqué y le pregunté si era socio de esta cooperativa. Me respondió, *"No, sólo estoy pintando y haciendo algunos arreglos, para que Petra se motive y reabran la cooperativa"*.

Petra, que era el nombre de la mujer, me hizo una señal para que la siguiera a un cuarto y cerró la puerta. Empezó hablar:

La cooperativa "El Despertar" fue la primera cooperativa constituida en Tabay, hice un curso de panadería por un año, muy bueno, aprendí mucho. Se nos propuso crear una cooperativa de panadería y restaurante con las mujeres de San Jacinto. Yo trabajaba en una posada de la Mucuy Baja y vivía con mi esposo y mis cuatro hijas. El facilitador del curso me animó para que renunciara a mi trabajo y formara parte de esta cooperativa ya que no tendría jefes y no me seguirían explotando. Pero no pasó mucho tiempo cuando una vez concedido el crédito, se cambió el proyecto que era comprar un carro y montar una panadería y un restaurante. Éramos como cuarenta mujeres, pero nos encontramos con el hecho de dónde funcionar. No teníamos espacio para llevar a cabo el proyecto de la panadería. Decidimos, sobre todo orientadas por el facilitador que nos dio el curso, comprar una casa. Recibimos 250 mil bolívares fuertes, se compró la casa y, además, una serie de mobiliarios y equipos, todos usados, para el funcionamiento de la cooperativa. Pero de pronto el grupo empezó a dividirse y comenzaron los conflictos, algunas asociadas empezaron a retirarse y los conflictos se agudizaban. Yo estaba muy estresada y me fui a un congresillo con un grupo evangélico. Cuando regresé, la cooperativa estaba cerrada. Perdí casa, marido e hijas. He tenido que rodar estos últimos años entre un cuarto y otro en malas condiciones. He buscado un nuevo marido... este señor... [Al que no nombra] pero él no trabaja, no aporta económicamente, es mentiroso y bebe mucho.

Realicé pocas preguntas para no violentar a Petra, pensando en que ella necesitaba hablar y no era ético abrumarla con insistencias, ya habría otros encuentros. Se hacía tarde para tomar el microbús y regresar a Mérida. La invité a almorzar para el día siguiente, a lo cual accedió.

Debo confesar que durante mi regreso a Mérida mis pensamientos giraban en torno a la historia de Petra, lo que afligía enormemente. Esa noche, ya en mi casa y después de escribir

unas notas en mi diario de campo, me cuestioné mi rol como antropóloga: ¿mi actuación debía ser tal o como educadora? ¿O tal vez como amiga? ¿Cómo mujer? Llegué a la conclusión que todos estos roles son parte del proceso del quehacer antropológico.

Escuchar se convierte en un momento de nuestra experiencia etnográfica, una estrategia de habilidad social importante para la investigación. Según plantea Barragán Medero “*Parece que escuchar es fácil, para quienes no son sordos. Pero, escuchar no es lo mismo que oír, sino algo más. Escuchar bien supone respetar a quien habla, esforzarse por comprender lo que dice*” (2005, p. 115). En este mismo sentido, Teresa del Valle plantea, “*la escucha nos posiciona... el conocimiento de la escucha lleva a una mayor interiorización que puede llevar a producir cuestionamiento. A veces los resultados es simplemente de sentido, otras de placer, incomodidad y de novedad*” (2012, p. 3).

Por otra parte, para alcanzar una relación recíproca entre la investigadora y la interlocutora con quien se piensa trabajar, hay que comprender este proceso como “aprendizaje interactivo”, como lo señala Janise Hurting:

... las investigaciones feministas antropológicas deben estar animadas por una metodología que Renate DUELLÍ KLEIN (1995) llama “intersubjetividad”. Una metodología dialéctica en que la investigadora está siempre comparando su trabajo con sus propias experiencias como mujer y científica, compartiéndolas con las investigadas, quienes, entonces, agregan sus opiniones a la investigación, que simultáneamente podría ser transformada” (1992, p. 133).

Pero el encuentro con Petra me hizo también cuestionarme la suposición de que el abordaje etnográfico, al acercarse a una realidad determinada, puede llevarnos por derroteros inesperados. Muchas veces actuamos desde una planificación basada en nuestro saber, tal vez por nuestra familiaridad con distintas teorías. Sin embargo, lo que parecía obvio resulta no serlo tanto y descubrimos aspectos de la realidad que habíamos excluido de nuestro proyecto de investigación. En mi caso, estos aspectos nuevos estaban en las cooperativas inactivas y fracasadas en su funcionamiento. Conocer a Petra me abrió un abanico de posibilidades para acceder a otras experiencias y a otras cooperativas donde participaran mujeres.

Petra, buscando su camino

Petra es una mujer que ha vivido largo tiempo en el campo, mujer sencilla y que se expresa sin miedos, ni tapujos; tiene cuarenta y ocho años y cuatro hijas. Fue la primera mujer cooperativista que conocí, como describí más arriba. Fueron muchas las conversaciones que mantuvimos, en diferentes espacios. En la primera de ellas, me habló de los problemas por

los que había atravesado su cooperativa que, justamente por esos días, estaban restaurando por cuanto le habían dado una oportunidad de reabrirla. Más adelante me comentó que cuando comenzó la cooperativa se habían registrado treinta asociadas. Un grupo era de San Jacinto (sector del municipio Libertador de la capital Mérida) y el otro de la Mucuy Baja (sector del municipio Santos Marquina), de donde provenía ella. Expresó que la cooperativa se volvió puro chisme, pura pelea.

Posteriormente sacaron a la Coordinadora y la reemplazaron por otra. Según sus narraciones se cometieron muchos errores a la hora de tomar decisiones. Las mujeres se fueron retirando hasta quedar sólo tres de todas las que estuvieron inicialmente. La que atendía al público y dos que hacían los panes. Ya vivía Petra por El Cucharito (sector del municipio Santos Marquina). Meses después de iniciar el trabajo llegaron tres citaciones por parte de FONCREI (Fondo de Crédito Industrial). Les quitaron las llaves, los documentos, las carpetas donde estaba toda la información sobre las asociadas como sus deudas de los préstamos internos, cédula y otros papeles. Se llevaron en un jeep todas las cosas nuevas que se habían comprado, microondas, cuchillos, batidoras. En marzo del 2006 cerraron la cooperativa y no podían entrar. Tuvo mucho tiempo cerrado el espacio físico.

Con el transcurrir del tiempo, un grupo de jóvenes estudiantes de la Orquesta Sinfónica tomaron los espacios de la cooperativa. Los mismos violentaron la puerta y se instalaron, afirmando que ellos iban a pagar el crédito e iban a continuar allí porque eso estaba solo, que estaba abandonado. Luego, un grupo de asociadas se reunió y dijeron que ese espacio no se lo quitarían. Fueron a INAPYMI⁴⁹, les pidieron al coordinador que les dieran otra oportunidad, que ellas iban a pagar la deuda. Entonces llegó el abogado de INAPYMI y les dijo a los estudiantes *“ustedes tienen que entregar la cooperativa porque ellas son las dueñas, aunque*

⁴⁹Instituto Nacional de desarrollo de la pequeña y Mediana Empresa (INAPYMI), fue creado el 12 de Noviembre de 2001, por el Presidente Hugo Rafael Chávez Frías, a través del Decreto N° 1.547. De acuerdo a la Ley para la Promoción y Desarrollo de la Pequeña y Mediana Industria, en su artículo 31, el INAPYMI tiene como objetivo ejecutar las políticas de fomento, recuperación, promoción y desarrollo en materia de la pequeña y mediana industria que dicte el Ejecutivo Nacional, a través del Ministerio de adscripción. Desde su creación hasta Septiembre de 2004 estuvo adscrito al Ministerio de la Producción y el Comercio, luego a partir del 15 de septiembre de 2004, pasó a formar parte del Ministerio de Estado de Financiamiento para el Desarrollo, según el Decreto N° 3.128, publicado en Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 38.024 de fecha 16 de Septiembre de 2004, denominación esta, modificada a Ministerio de Estado de Financiamiento para el Desarrollo Endógeno (MEFDE), rectificación publicada en gaceta N° 38.046 de fecha 19 de octubre de 2004. El 14 de Diciembre de 2004 y de acuerdo a la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 38.086, queda adscrito al Ministerio del poder Popular para la Economía Comunal (MINEC). El 3 de Marzo de 2009, según Gaceta Oficial N° 39.130 el INAPYMI queda adscrito al Ministerio del Poder Popular para las Comunas, para luego en fecha 22 de Abril del mismo año pasa a formar parte del Ministerio del Poder Popular para la Ciencia, Tecnología e Industrias Intermedias. Desde el 26 de Noviembre del 2011 según Decreto N° 8609 publicado en la Gaceta Oficial Extraordinaria N° 6058, finalmente el INAPYMI queda adscrito al Ministerio del Poder Popular para Industrias.

ellas no hayan pagado el crédito, existe un documento". Los muchachos le respondieron "no, no, eso es falso, ellas no tienen nada, son unas falsarias". Entonces, buscaron el documento y les costó mucho para que los jóvenes salieran, no sin antes dañar mobiliarios y puertas.

Esta cooperativa, "El Despertar", reabrió sus puertas después de un tiempo y se incorporaron a la cooperativa en calidad de asociado/a un hombre y una mujer. Eran evangélicos, de una congregación distinta a la de Petra. Una de las asociadas se mudó en calidad de alquilada y con ese dinero empezaron a prestar servicios de desayunos y almuerzos ejecutivos. Les preocupaba que el período de gracia se les había vencido y que desde enero del 2009 comenzara a generar intereses de mora con la cooperativa cerrada. Los ingresos generados por las ventas de desayuno y almuerzo no eran suficientes para asumir la deuda.

Tiempo después pasé por la cooperativa y vi un letrero que decía *Templo Evangélico*. Me quedé sorprendida, siempre estaba cerrada. Pregunté a los vecinos a qué hora se reunían las personas en este sitio. Me respondieron a veces abren de noche. Fui a esa hora y encontré a Rita, la asociada del primer grupo, y le pregunté qué había pasado con la cooperativa. Me respondió "*nuestros hermanos evangélicos pagaron la deuda. Al gobierno le interesa el pago del crédito, por tanto esta casa le pertenece a ellos*".

Por lo anterior, en mi cuerpo corrió un escalofrío y evoqué la situación anterior de aquella mujer que había vivido tanto tiempo en el campo, que atendía su hogar y sus hijas y que debía cocinar para varios obreros de su esposo, que trabajaba en la agricultura. Esta ocupación le demandaba todo el día debiendo, además, trabajar los fines de semana para vender en la ciudad de Mérida o en Tabay los productos que su esposo cosechaba. Cuando la temporada turística estaba en alta, dejaba esos trabajos y se iba a la posada a trabajar. Durante largo tiempo Petra soportó el duro maltrato por parte de su pareja. Contaba que el esposo la sacaba, junto a sus hijas pequeñas, a dormir afuera y que la más pequeña, de unos cuatro años, le decía, "*mamá, ahí viene el hombre, ahí viene mi papá borracho, vámonos volando*". Debían salir de la casa, sin importar que estuviera lloviendo incluso, luego el marido destruía las cosas y les golpeaba. Seguía trabajando en la posada, sus hijas crecieron y las mayores se fueron a trabajar y a estudiar fuera del municipio. Cuando comenzó a trabajar en la cooperativa salía de su casa a las siete de la mañana y regresaba cerca de las ocho de la noche después de una jornada larga de trabajo. Su esposo le reclamaba y la insultaba, hasta que un día decidió no soportar más maltratos, y finalmente tuvo la valentía de separarse de su marido después de aguantar la violencia por muchos años en silencio, quedándose además sin

trabajo. Había sembrado toda su esperanza y sueños en la cooperativa “El Despertar”. No la volví a ver y hoy por hoy, la recuerdo con mucho cariño.

Retomando el hilo de la investigación, debo indicar, que poco a poco fui ubicando las cooperativas, encontrando quince distribuidas de la siguiente manera:

Tabla N° 1

Ubicación de las cooperativas municipio “Santos Marquina”

| | |
|------------------------------|-----------|
| Tabay | 5 |
| San Rafael de Tabay | 6 |
| Mucuy Alta | 1 |
| Mucuy Baja | 2 |
| Mucunután | - |
| Llantos de Tabay | 1 |
| El Pedregal | - |
| Total de cooperativas | 15 |

Fuente: Elaboración propia.

Mi interés, luego de ubicar las cooperativas, consistió en visitar a cada una de ellas para comprender en qué situación se encontraban e identificar si habían mujeres participando en calidad de asociadas o contratadas y otros aspectos pertinentes. Estas organizaciones pasaron a ser mi área de estudio, donde se observó un número significativo de mujeres en las cooperativas con las que trabajé. Explicué que mi presencia allí era estudiar las cooperativas del municipio Santos Marquina y que agradecería su colaboración. Mis primeros contactos fueron con algunas coordinadoras y coordinadores de las cooperativas.

Debo agregar que en la medida que se fueron tejiendo lazos de mayor cercanía y empatía, lo cual ocurrió después de mucho tiempo de trabajo de campo, pude comprender que muchas de

las actitudes de las mujeres con respecto a mí y a la investigación (a veces de rechazo, de sospecha) se debía en gran parte a la polarización política que tiene presencia dentro de las cooperativas.

Por otra parte sus actitudes eran producto de su participación activa en diferentes espacios colectivos, como por ejemplo los Consejo Comunales⁵⁰, que iban más allá de sus tendencias políticas. Ninguna de ellas estaba dispuesta a perder estos espacios de participación, donde hacen valer sus propias necesidades y la de sus comunidades. He considerado importante lo expuesto anteriormente por cuanto las mujeres se han involucrado en sus comunidades para resolver sus problemas con diferentes estrategias en búsqueda de una mejor calidad de vida.

La participación y organización de las mujeres en sintonía con la población de la comunidad las han llevado a elevar su conciencia política (entendida como mucho más que un compromiso partidista). Les ha enseñado que la participación y la organización son pilares fundamentales para el empoderamiento personal y colectivo. Esto les ha permitido concretar prácticas solidarias en sus comunidades, donde se fomenta la amistad por sobre las diferencias políticas e impidiendo que el individualismo se interponga en la resolución de los problemas.

Posteriormente a esta fase regresé al trabajo de escritorio, retirada de las comunidades, para realizar la transcripción e interpretación. Al retornar a las comunidades después de haber procesado la información inicial, la metodología y las entrevistas todo adquirió otra dimensión. Surgió la necesidad de darle voz propia a las mujeres, autonomía y libertad para expresar todo aquello vivido y experimentado como un ser humano que siente, tiene sus propias percepciones, creencias, actitudes y emociones. Esto permitió mayor comprensión y reflexión sobre sus problemas personales, sus historias y los problemas actuales en sus comunidades.

Habría que decir, también, que durante mi permanencia en el campo, vi desaparecer cinco cooperativas, por diferentes razones. En esta investigación, abordada etnográficamente, decidí seleccionar aquellas cooperativas que fuesen exitosas, definiendo por exitosas aquellas que cumplieran con las siguientes características: tener sostenibilidad en el tiempo y

⁵⁰Los Consejo Comunales son instancias de participación, articulación e integración entre los ciudadanos, ciudadanas y las diversas organizaciones comunitarias, movimientos sociales y populares que permiten al pueblo organizado ejercer el gobierno comunitario, y la gestión directa de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades, en la construcción del nuevo modelo de la sociedad socialista de igualdad, equidad y justicia social. Ley Orgánica de los Consejos Comunales (2010).

capacidad de influir en la fijación del precio en el mercado por parte de la empresa. Además de esa dimensión económica, que hubiera entre las asociadas sentido de pertenencia y aprecio por la gestión democrática, que las asociadas se auto-percibieran como empresarias y estimularan la solidaridad entre ellas. Consideré que el cumplimiento de los principios y valores cooperativos por parte de las asociadas son fundamentales, facilitando el alcance del éxito empresarial.

En base a esos criterios, de las diez cooperativas, nueve eran activas y exitosas en su funcionamiento, generando suficiente excedentes económicos. Sólo la cooperativa “Villa Amanecer” se encuentra en un estado de sobrevivencia puesto que sus excedentes apenas logran cubrir los gastos incurridos.

Ahora bien, si observamos la Tabla N° 2 se puede apreciar que la tendencia de las mujeres a propiciar formas organizativas de base femenina no constituye un número significativo en el municipio Santos Marquina, más bien se han conformado en organizaciones mixtas. La participación de las mujeres como asociadas a las cooperativas es menor que las de los hombres.

Tabla N° 2

Ubicación de las cooperativas y composición de género del municipio “Santos Marquina”

| COOPERATIVAS | UBICACIÓN | HOMBRES | MUJERES | TOTAL |
|--|---------------------|---------|---------|-------|
| | | N° | N° | |
| Mil Sabores | Tabay | - | 8 | 8 |
| Asociación Cooperativa Organización de Creadores Artesanos | Tabay | 4 | 76 | 80 |
| Eventos de Altura | Mucuy Alta | 3 | 3 | 6 |
| Her – Lob | San Rafael de Tabay | 3 | 2 | 5 |

| | | | | |
|--------------------------------|---------------------|-----|-----|-----|
| Los Santos | San Rafael de Tabay | 3 | 2 | 5 |
| Taller Artesanal Cristal - Rub | San Rafael de Tabay | 2 | 3 | 5 |
| Taxi “Santos Marquina” | San Rafael de Tabay | 26 | - | 26 |
| Paraguaipoa | San Rafael de Tabay | 6 | 1 | 7 |
| Villa Amanecer | San Rafael de Tabay | 1 | 4 | 5 |
| Servicios Múltiples Tabay | Llanitos de Tabay | 320 | 112 | 432 |

Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, son las mujeres quienes asumen las coordinaciones de los procesos administrativos (dirección y administración de las cooperativas), instancias o consejos de vigilancia y las tareas de educación cooperativa, hecho que considero relevante por cuanto en otros países la lucha de las mujeres cooperativistas es lograr una mayor equidad en los puestos de dirección, que por lo general están en manos de los hombres⁵¹.

Metodología

La metodología seleccionada, como se afirma anteriormente, considera que “lo emergente” tiene un alto valor, por lo que no es reductible a una serie de normas rígidas, ni tampoco es predecible, sino más bien altamente flexible. En este sentido, ha sido el propio recorrido etnográfico el que ha ido indicando el camino, señalando a la vez, cuáles eran las pausas y los hechos en los cuales poner nuestra atención y establece la interacción y los diálogos.

Esta metodología estuvo sujeta internamente a cambios que acontecieron durante la investigación; por tanto, es interactiva con ésta y con los sujetos participantes. En esta propuesta metodológica emergente aparece un saber que tiene como centro al sujeto, a la vida

⁵¹Caracciolo y Foti (2010), estas autoras señalan. “La participación de las mujeres en cargos directivos de organizaciones mixtas, es una de las transformaciones que llevan más tiempo, aun teniendo una estrategia de respeto. En este sentido, hasta hace unos tres años las mujeres casi no participaban por ejemplo en la Asociación Interferías de Misiones, creada en 1998 y con representantes de las 44 ferias de la Provincia, ni tampoco lo hacían en la Puna Una que ya tienen más de quince años, por citar dos experiencias en las que funcionan organizaciones mixtas, y esto a pesar de que las mujeres son la mayoría de sus integrantes. Recién desde fines del 2008, una mujer es la Presidenta de la Red Puna.” Sin embargo, esta desigualdad en estas experiencias visibilizada por las autoras, han ido cambiando con el tiempo.

del sujeto. Así mismo, es un saber construido desde una perspectiva emancipatoria, liberadora y humana. En esta indagación se prioriza la experiencia en el campo, se valoriza lo dicho y vivido por la gente con quienes compartimos en nuestra experiencia. Con ello he intentado romper una de las dualidades muy frecuentes en las ciencias sociales y en particular en la antropología. La implicación personal al realizar una investigación desde una mirada feminista es diferente. Esto es así, porque rompe con el tradicional esquema de conocimiento unidireccional, es decir, la relación sujeto (el cognoscente que conoce) y el objeto (lo que es conocido, estudiado). Desde la metodología de la investigación feminista se pretende eliminar esta lógica y construir una relación sujeto-sujeto.

La interacción permiten profundizar en los conocimientos basándose en tres niveles: 1) de las otras personas, 2) acerca del proceso de conocimiento y 3) de sí misma. En consecuencia el resultado es una construcción compartida de personas con quienes interactuamos en la investigación, donde se da una convivencia, un aprendizaje-enseñanza y se transforma cada personaje a su ritmo particular. Algunos autores, como Elboj y Gómez aseveran con respecto a la construcción de este tipo de conocimiento que:

“Constituye una manera de incorporar las opiniones y los intereses de los participantes, normalmente excluidos de los procesos de legitimación científicas. Tanto la investigadora como las interlocutoras, se convierten en sujetos en el proceso de construcción de conocimiento. Por ello, que en esta metodología basada en la acción comunicativa implica un diálogo”. (2001, p. 81)

Con esta metodología no se pretende obtener verdades absolutas, alejándonos con ello de paradigmas de carácter universal, unificador y homogeneizador. Las circunstancias se imponen y debemos acudir a ellas con diálogos abiertos, de observación participante y que surge con la práctica etnográfica y desde la interacción con las personas. Se trata fundamentalmente de que en el acto de comunicación surjan sentimientos, impresiones, así como se establezcan afinidades, conexiones, simpatías y proximidades. Se trató de vivir la experiencia en todas sus dimensiones y fuerza afectiva, pero a la vez exigiéndonos la distancia necesaria para interpretar y comprender esa realidad.

Esta investigación tiene la impronta de mi condición de feminista que marca mi percepción de la realidad que ha sido abordada y una sensibilidad política que expresa un deseo de colaborar con las personas, especialmente con las mujeres que padecen algún tipo de injusticia. Esto se traduce, además, en dar un paso adelante para comprometerme con la vida y con la lucha de las mujeres en mi país para la transformación social, política y económica y seguir caminando hacia la construcción de una sociedad que tenga como horizonte el sueño de lo justo y equitativo. Se trata de sentir y saber que estoy coadyuvando en el proceso de

fortalecimiento de las mujeres para intentar mitigar esas condiciones injustas a través de acompañamientos en sus realidades. Todo esto influyó profundamente en la manera en que se abordó la investigación y se construyó el conocimiento.

En esta propuesta metodológica se trata de que las nociones, comprensiones e interpretaciones se elaboren partiendo de las conversaciones que surgen con las personas con quienes interactuamos y no de las teorías previas. Igualmente, se centra en las peculiaridades de los sujetos más que en la búsqueda de leyes generales⁵² (Arnal, Del Rincón y Latorre, 1992). Podríamos decir que nos sumamos a lo que se ha llamado investigación interpretativa o comprensiva y a la vez a una investigación crítica o liberadora. En esta mirada se entiende la teorización como un acto de comprensión. El interés se centra en lo particular, cuyo ámbito de referencia es lo cotidiano. Se trata, también de un proceso en espiral, en el que existe una pre-comprensión que anticipa a la propia experiencia cognitiva y se valida y confronta con los actores sociales y sus interpretaciones.

De la misma manera, esta metodología nos exige reconocer nuestros prejuicios. Todos esos que llevamos auestas cuando intentamos conocer una realidad. Se exige, fenomenológicamente hablando, reconocer eso que somos, necesitamos reconocernos como un ser en un tiempo y espacio determinados para que no contaminen, o afecten lo menos posible, nuestras interpretaciones. Lo que se pretende investigar depende de la circunstancia, del espacio y del momento en el que nos disponemos a conocer. Es un intento de acceder a la condición histórica de la vida humana⁵³. Segovia, con una extrema atención a la etnografía, afirma que la Fenomenología se encarga de “*mostrar las cosas en sí*” a través de la descripción, en tanto que la Hermenéutica se basa en “*pensar las cosas en sí, a través de la interpretación*”⁵⁴ (2007, p.361). Es por eso que colocamos una atención especial a la

⁵²Arnal y Latorre sostienen al respecto que: Coherentemente, la metodología utilizada pretende seguir un enfoque holístico-inductivo-idiográfico, en la medida en que se intenta por una parte, estudiar la realidad de manera global y contextualizada; elaborar interpretaciones y explicaciones partiendo de los datos e información recogida y, finalmente, centrarse en las particularidades de los sujetos, "más que en el logro de leyes generales" (1992, 211).

⁵³Ramón Rodríguez plantea “los motivos esenciales de la hermenéutica como teoría surgen de una extrema atención a las cosas mismas, de un intento de acceder a la facticidad de la vida humana, dejándose dar por ésta sus propios caracteres. Sólo en una actitud fenomenológica ha podido salir a la luz el hecho hermenéutico fundamental, el ser-en-el-mundo, la pertenencia o inserción de un ámbito dado de sentido”

⁵⁴Yanett Segovia afirma en su trabajo: Haciendo Fenomenología cumplo con mi existencia hermenéutica: “Toda comprensión es aplicación. Lo aplico a mí, y a través de mí, lo expongo, lo muestro. Puede obviamente ser aceptado o rechazado. Se evoca necesariamente a las personas con quienes se comparte e interactuamos en nuestra experiencia en el campo. Personas con acciones, propósitos y decisiones. Así, se considera que siempre se revela algo y se oculta algo. En esta intención hermenéutica se le da, entonces, la voz al otro en una propuesta dialógica, reconociendo las limitaciones y ventajas que esto ofrece. Es así como se reconoce la responsabilidad de la autoría”. En: <https://bit.ly/2T4miRr>

textualización, a la escritura de la experiencia vivida en el campo. Y en este contexto se rechazan las estructuras y abordajes preestablecidos, poniendo el acento en las cotidianidades y el fluir de los diálogos que van apareciendo en esa convivencia. El conocer responde siempre a una corriente de experiencias vividas que tiene su esencia en la percepción, en el recuerdo, en la simbología, en la emoción, antes negados. *“Acaso sea esto uno de los aspectos más destacados de la Fenomenología que repercute directamente en las Ciencias Sociales cuando comienza a reflexionar sobre la manera en que se aborda aquello que se desea conocer”* (Segovia, 2007, p. 360).

Soy vulnerable

Me he estremecido frente a las confesiones de esas mujeres. Y esto definitivamente definió el camino de la investigación. Mi pesar cuando fui a visitar a Martha y me informaron que había perdido la voz o mi aflicción cuando escucho a una mujer hablando de las violencias sufridas, se explican porque mi condición de investigadora no excluye de manera alguna ser vulnerable, un ser perturbable e inacabada en mis experiencias vividas. No me excluye, asimismo, de estar construida por experiencias, así como de circunstancias relacionadas con mi propia historia individual y esta condición me define, sin duda, como ser permeable en mi acercamiento a la otra o al otro. He escrito sobre las mujeres de las cooperativas, sobre sus experiencias, sus rabias, sus risas, sobre sus sueños, frustraciones, esperanzas, violencias, todo marcado desde lo que soy como individuo, desde mi historia personal, desde mi tradición social y cultural.

Lo expuesto anteriormente, me permite subrayar que todos esos sentimientos que se generan cuando escuchamos a una mujer hablando de sus problemas, sus pesares, y lo expresamos en nuestro texto, no es un asunto de vanidad o de autorreferencia. Por lo contrario, *“desmitifica la creencia de que la investigadora debe permanecer ajena a su mundo, todo lo contrario, se resitúa en su investigación y revaloriza el interés de su subjetividad y las de las personas con las que dialoga”* (Pérez, 2016, p. 5).

De esta manera se hace énfasis en la producción del texto a partir de la experiencia de campo. Lo que interesa aquí es el estudio de los significados, intenciones, motivaciones y expectativas de vida, desde la perspectiva de las propias personas que los experimentan. Surge la necesidad de describir los contextos y las circunstancias, de darle la voz a las otras u otros, y a partir de ellos interpretar y comprender tales fenómenos.

Desde la Hermenéutica, en el procedimiento interpretativo de la experiencia, una puede decir que el antropólogo/a en el acto de conocer se reubica y se rehace permanentemente en tanto va compartiendo experiencias de vida con las personas con quienes interactuamos. Esta práctica obliga a sus practicantes a experimentar, en el nivel cognoscitivo y también desde el cuerpo mismo, las circunstancias de la evocación. Es posible que sea como lo se señala Rabinow: “*que el conocimiento más importante que se logra en el campo es el conocimiento de uno mismo*” (1992, p. 259).

El trabajo etnográfico exige el reconocimiento y la presencia decisiva de aquellas/os con quienes dialogamos y nos comunicamos. No se siente sólo la presencia de la autora o autor (desde su autoridad etnográfica), sino aparece también la voz de la otra en una intención negadora del monólogo, evocando las circunstancias y los personajes del diálogo original. Segovia afirma que se niega de esta manera una de las condiciones del pensamiento científico porque viola una de las pretensiones fundamentales que es la del “control del mundo” (Segovia, 2007, 364). Estos planteamientos nos exigen detenernos frente a la persona con quienes interactuamos en esa intención de comunicarnos y de decirnos cosas. Cuando evoco mi conversación con las personas con quienes trabajé, me exige también hablar, pensar en cada una de ellas que traducen su vida a partir de la suma de fragmentos de todo lo que son como personas. Debemos atender también a su voz, a las circunstancias y el momento que determina aquello que está diciendo. También nos permite detenernos frente a nosotras mismas, fue todo un proceso que tuvo que ver con una necesaria desconstrucción de lo que soy como persona y la realidad que debía conocer con mayor profundidad como investigadora feminista⁵⁵.

Las experiencias en el campo definitivamente han modificado mis objetivos iniciales, la manera de acercarme a ellas y me ha exigido revisar las teorías existentes, las experiencias en otros espacios y momentos. Se ha realizado una revisión minuciosa de las teorías y temas relacionados con la investigación y objetivos propuestos. Nos alejamos del propósito de utilizar casos como representaciones que generalizan realidades siempre muy complejas y ricas, para tener conocimiento de una circunstancia particular.

⁵⁵Lo retórico en la experiencia etnográfica, “*no es científico, tampoco político, pero sí es, si se prefiere etnoético*” (Tyler, 1986, p. 183).

La experiencia hermenéutica

La hermenéutica se fundamenta en una relación dialógica para darle voz a la otra (a la persona con quien interactuamos). Apunta a conocer sus prácticas, percepciones propias, emociones, esperanzas, y frustraciones en relación a sus pertenencias a las cooperativas. Cada una de las personas involucradas en estas conversaciones dice algo sobre las cooperativas desde su propia experiencia, desde su propia vivencia. Estos diálogos se dan en contextos diferentes. Cada una de estas personas expone lo dicho desde su propia óptica y su concepción del mundo. Cada una de los personajes se presentan desde su propio discurso, desde su propia manera de expresar aquello sobre lo que habla, siente, percibe y se refiere. Algunas mirando hacia las convicciones y forma de vida desde su entorno más próximos, algunas más entregadas a una economía más solidaria, apostando a la dinámica y vida de las cooperativas, otras tratando de resolver su día a día. Delgado plantea:

“...que las voces de las mujeres sean escuchadas y atendidas es que las articulaciones de las experiencias son los puntos cruciales en la determinación de la condición de las personas en la comunidad. Esto no es sólo una razón epistemológica, sino moral y política, que demanda que las voces de las mujeres sean escuchadas, después de milenios de androcentrismo” (2012, p. 202).

Cada una de las personas que estuvieron allí, en las conversaciones, ofrecieron lo dicho, exponiendo parte de lo que cada una es, de lo que piensa, como parte de sus saberes. Cada miembro se hace conductora de sus propias percepciones de las cosas, de su propia verdad. Tal como señala Dennis Tedlock, cuando hace referencia a la etnografía dialógica: “*lo que dicen los miembros de la audiencia puede determinar qué historia se cuenta, en primer lugar, y sus comentarios siguientes pueden tener un efecto en el desarrollo de los detalles aun (aunque esto es raro) en la dirección del trama*” (1991, p. 283).

Mis diálogos con estas personas se produjeron desde lo que cada una de nosotras éramos, marcados por los afectos que se construyeron durante el tiempo compartido. Existe en la comunicación, en el acto de expresar y sentir elementos que reafirman la diferencia entre las interlocutoras y la investigadora. Existe un espacio donde no podemos acceder. Es la vida de ellas, con todas sus vivencias las que las hace ser únicas. Como investigadora una puede acercarse, escuchar, comprender, pero siempre en una posición que nos hace ajenas. Sin embargo, a pesar de esa diferencia, se logra crear nexos de afectividad y complicidad. Y podemos crear un diálogo, donde cada una dice cosas desde lo que es. Es desde allí, desde donde podemos crear el conocimiento y la solidaridad precisa, desde donde nos movemos tanto política como académicamente.

Entre las personas con quienes compartí durante mi trabajo de campo se dio el diálogo, vivimos en el acto de comunicación, nos permitimos la posibilidad de decirnos algo desde lo que somos, desde cada una de nuestras historias personales y culturales. Nos permitimos la posibilidad de comunicarnos tal como lo plantea Bajtín, quien argumenta que el acontecimiento en vida del texto, su esencia verdadera, “*siempre se desarrolla sobre la frontera entre dos consciencias, dos sujetos*” (1982, p. 297).

Yanett Segovia plantea:

que el acto dialógico se encuentra en lo que cual podríamos llamar “conciencia metódica”, exponemos una parte del sujeto con el que se ha interactuado. Se muestra un pedazo de la experiencia, parte de lo dicho, un fragmento, de un texto más amplio y de una experiencia más enriquecedora (2007, p. 239).

Esta forma de manifestar la experiencia etnográfica evoca la “polifonía de voces” propuesta por Bajtín⁵⁶. El texto se pone de manifiesto al ser expuesto. Y desde el diálogo se quebranta la propia intencionalidad de la fenomenología (como descripción) y se coloca entonces más cerca de la interpretación, reconociendo así el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión. Pero, “se reconoce el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión que confiere al problema hermenéutico toda su dimensión” (Segovia, 2007, p. 241).

Estos diálogos intentan proporcionar a los lectores o lectoras los datos necesarios (seguro que no serán suficientes) para que, de alguna forma, tengan su propia visión y realice su propia apreciación (a partir de lo narrado) de los diversos eventos vividos en la experiencia etnográfica evocados y expuestos por la autora. Permite la posibilidad de abordar diferentes miradas que se manifiestan en lenguajes plurales que abren senderos diversos y con mayor libertad, tal como lo indica Ramón Rodríguez: “*Se trata también de investigar lo que aparece en cuanto aparece, dentro de los límites de tal parecer*” (1993, p. 73).

Esta intención y esfuerzo por exponer la experiencia por y desde la investigadora, no garantiza, de ninguna forma, la exactitud de la realidad abordada, ni siquiera de la realidad percibida en la experiencia. El mostrar y otorgar información (desde la descripción como desde el propio diálogo), es finalmente una versión autorial de lo vivido y sentido. Tal como lo afirma Bajtín cuando habla en relación al texto y de los sujetos que construyen el texto: “*El encuentro de dos textos, del que ya está dado y el que se está creando como una reacción al primero, es por consiguiente, un encuentro de dos sujetos, dos autores*” (1985, p. 298). Cada uno de los diálogos que emergieron, durante la investigación, formó parte de un diálogo aún

⁵⁶Construye esta propuesta desde la perspectiva de la crítica literaria, conocida como “estética bajtiana”.

mayor. Se trata de un trozo que forma parte de una comunicación más amplia. Como lo sostiene Tayler Stephen cuando define a la etnografía como:

La misma vida en el campo es fragmentaria; no se organiza totalmente en categorías etnológicas familiares, como si de un reino se tratase; como si fuera un concierto económico, o un credo religioso. En definitiva no tenemos al fin, más que un conjunto de anécdotas, y eso en el mejor de los casos, que no podrían ir más allá de la pura textualización. O sea, que los árboles jamás dejarán ver el bosque; aunque podamos sentir que más allá se encuentra la floresta; o unos trocitos de bosque a lo que podemos acceder siempre y cuando los árboles nos permitan, entre uno y otro, la existencia de un pequeño espacio de tierra que hollar con nuestros pies. (1986, p. 195).

Mary Douglas señala que a partir de su propia experiencia de hacer antropología existe la imposibilidad de la aprehensión total de la lectura etnográfica aseverando: *“hay dos razones principales por las cuales la lectura somera de la etnografía provoca una impresión errónea. La primera el prejuicio del informante y el segundo el prejuicio del autor”* (1991, p. 137). Me someto entonces a la experiencia de reconstruir parte de lo visto, de lo escuchado, de lo sentido, con el propósito de realizar una versión de la realidad de las mujeres cooperativistas, de sus experiencias, problemas, necesidades, vivencias. Reconozco que a pesar de usar un diálogo más horizontal dándole la palabra a la otra o al otro, debe quedar claro que quien decide el modo de exponer la experiencia comunicativa es la propia investigadora⁵⁷. En este sentido, se trata de una evocación de lo que han dicho las mujeres con quienes compartí la experiencia etnográfica. Permítanme, exponer un fragmento de un diálogo realizado con Nelly, una de las cooperativistas: *“La Cooperativa cambió mi vida, como la metamorfosis del gusano al capullo y de éste a la mariposa”*.

Produciendo, compartiendo, pude, de una u otra forma drenar mi dolor

La Asociación Cooperativa “Organización de Creadores Artesanales” es una cooperativa que empezó a funcionar en el año 2008. Es una organización asociativa que se diferencia del resto de las cooperativas existentes en el municipio por la frecuencia en realizar asambleas extraordinarias para exponer, debatir y tomar decisiones en relación a los diferentes problemas que se van presentando, a veces con éxito y otras no. Tuve la oportunidad de asistir en calidad de observadora en varias de esas reuniones; en algunas se hacían evidentes los conflictos propios del trabajo colectivo y afloraban sus sentimientos, dudas, intereses encontrados, descalificaciones e incluso agresiones verbales. Allí conocí a Nelly, quien en ese

⁵⁷“La etnografía no termina con el trabajo de campo, sino con la producción de uno o más textos. Quienes hicieron el trabajo de campo deben ser los mismos que redacten el texto” Rockwell, E (2005).

momento tenía cincuenta y tres años y dos hijos, lamentablemente, el menor falleció recientemente. Desde el primer momento que nos acercamos comentamos sobre la discusión violenta generada entre las asociadas. En una de las asambleas extraordinarias de la cooperativa, sentí una fuerte conexión con ella. Nuestros encuentros al principio fueron muy cortos y abordamos diferentes temáticas. Siempre atenta, solidaria, relajada y muy positiva que me contagiaba, aún con todos los problemas que pudiera tener. Vive en la Loma del Pueblo, cerca del pueblo de Tabay, donde comencé a frecuentarla, y donde conversábamos por horas, compartiendo vivencias, experiencias tristes y/o alegres, cada una desde su historia personal y su tradición social y cultural.

La sinceridad, la transparencia, la creatividad, sus ocurrencias que muchas veces me hacían reír hasta dejarme sin aliento, son características que la definen como una mujer de ese mundo popular que habita. Con el tiempo que compartimos fue surgiendo una hermosa amistad al punto que hoy por hoy la considero como una buena amiga. En uno de nuestros diálogos:

Carmen: *Háblame un poco sobre el surgimiento de esta cooperativa...*

Nelly: *Antes de constituirse esta cooperativa la estructura había alcanzado un avance en construcción de un veinticinco por ciento. Fue abandonada por un tiempo, empezó a decaer, tenía problemas de filtración y se estaba deteriorando por el sol. Pero después se retomó, se rellenaron los tubos de la estructura con cemento para que la casa tuviera más fortaleza. Pero, al momento de continuar el proyecto, no teníamos información de la cantidad de artesanos existentes en el municipio. Se hizo un censo, trabajé en el mismo. Registramos cuatrocientos setenta y siete artesanos que producen una variedad de piezas artesanales. También el censo nos permitió descubrir la cantidad de talentos que hacen vida en este lugar. Conocí músicos, pintores, poetas, mujeres cronistas que investigan sobre el municipio y sobre la historia de personas del pasado casi desconocidas, gente que toca diferentes tipos de instrumentos. Mucho, mucho talento. El censo permitió saber que en el municipio hay más mujeres artesanas que hombres, seguramente porque nosotras tenemos más necesidades y somos echadas pa'lante; o será por la misma rosca que hemos llevado, que nos obliga a caminar hacia adelante con toda la fuerza. Porque los hombres cuando, por ejemplo se quedan desempleados, se quedan allí esperando que le salga alguna oportunidad para trabajar. En cambio, las mujeres frente a las necesidades, no se pueden parar, tienen que*

salir en búsqueda de solución y trabajar en cualquier cosa, aún sabiendo que la están explotando y que recibe una miseria de salario. Nosotras somos las que movemos el sancocho y si somos madres solteras más aún.

Carmen: *¿Cómo llegaste a ser artesana?*

Nelly: *Mi abuela era artesana, ella nos enseñó a mis hermanas y a mí a tejer, bordar, coser; una cosa que era muy importante para mi abuela era reciclar. Ella, las cosas no las botaba, se las llevaba para la casa y allí ella creaba una obra de arte. Con el tiempo, fui interesándome en cursos que dictaban en la Alcaldía como cerámica artística y otros. A Tabay vinieron unos médicos a dictar unos talleres de medicina china. Ellos estaban buscando alguien que les hiciera los certificados una vez que las personas terminaran un taller. Para aquel entonces yo les hacía comida en mi casa. Había hecho un pirograbado, una carta de amor pirograbada, así en cuero quemado y quedó muy hermoso. Uno de ellos entró a mi cocina, le gustó y me pidieron que hiciera todos los certificados. Esos se los llevaron para Francia y España. Pero no le coloqué mi nombre como autora ¿Qué ingenuidad? ¿Verdad?*

Carmen: *¿Tienes experiencia laboral?*

Nelly: *Sí, por más de diez años trabajé en una fábrica de zapatos que funcionaba en los Llanitos de Tabay. Desde allí aprendí a trabajar con el cuero. Los hijos del señor Pedro, cuando crecieron, montaron sus propias sucursales de la fábrica de zapatos en San Rafael de Tabay y en la ciudad de Mérida. Los hijos dejaron solo al viejito y no continuaron trabajando con él. Con el tiempo, cerraron todas las fábricas, una lástima pues hacían buenos zapatos. Entonces montaron unos locales de venta de repuestos para moto y carros.*

Carmen: *¿Qué significado tiene para ti la cooperativa?*

Nelly: *Esto es un gran logro, es un viejo sueño de todas las artesanas y artesanos del municipio hecho realidad. Cada artesano tiene su propio taller en su casa y la cooperativa funciona como un espacio de comercialización de los productos que cada quien hace. La mayor producción es de las mujeres artesanas, somos setenta y seis, hay pocos hombres, cuatro o cinco. Para algunos de ellos, su principal ingreso es la agricultura, siembran verduras y luego las traen al mercado de Tabay para venderlas. Las piezas artesanales que ellos elaboran lo hacen porque les gusta, no para su manutención. Traen algunas piezas para la cooperativa y algunos elaboran piezas artesanales por encargo. Mientras que un grupo de mujeres, la mayoría madres solteras, producen piezas artesanales para la manutención de*

sus hijas e hijos, para sus madres o padres y para ellas. También hay mujeres profesionales en la cooperativa que trabajan en otra parte, sus obras de arte no es su principal ingreso económico, sino complementario del ingreso principal como profesionales.

Carmen: *¿Qué significó para ti tu llegada a la cooperativa?*

Nelly: *Mi llegada a la cooperativa fue muy importante en mi vida. Estaba en un proceso de separación con mi esposo, lo que fue muy difícil para mí. Siento que este espacio me cobijó frente a tanto dolor, rabia y tristeza que me producía la separación. Si no hubiera entrado en este lugar, no sé qué habría pasado conmigo. Produciendo, compartiendo, pude, de una u otra forma drenar mi dolor y todos esos cursos en las cuales participé para mi proceso de formación, me ayudaron muchísimo, aprendí tantas cosas. Todo ello sirvió para que fuera cambiando mi vida, así como la metamorfosis del gusano al capullo y de éste a la mariposa.*

Carmen: *¿Cómo se da la solidaridad entre ustedes?*

Nelly: *La cooperativa es un espacio donde todas nos ayudamos, nos apoyamos, compartimos nuestros saberes. Como una gran familia, respetando nuestras diferencias. Sin embargo, hay un grupito que siempre anda con problemas, creando conflictos, aunque se están solucionando. La mayoría son muy solidarias. Cuando murió mi hijo Billy, todas fueron hermanas conmigo, se estuvieron todo el tiempo acompañándome, me apoyaron mucho. Sabes lo que viví, fue una cosa horrible, nada menos que perder un hijo. Cuando me separé de mi pareja, creía que era la situación más horrenda que le podía pasar a una persona. Pero comparada, la pérdida de mi hijo ha sido el golpe más desgarrador que he sufrido.*

Reconocer la propia intención como investigadora

En mi postura metodológica es fundamental reconocer la propia intención de la investigadora. En mi caso particular tuve dos elementos que me involucraron fuertemente con el grupo de personas con quienes trabajé. Por un lado, está la proximidad geográfica. Es una comunidad muy cercana a mí, a mi cotidianidad, a lo que yo soy como persona. Existe una necesidad imperiosa de trabajar con la gente más cercana, con las personas que nos narran individual y colectivamente. También, me acerqué a estas comunidades por mi interés como mujer y feminista, intentando realizar el trabajo político con las mujeres que en su mayoría son madres solteras o víctimas de diferentes tipos de violencia.

Es importante el compromiso que una establece con el grupo con el cual realiza la investigación. Existe la responsabilidad de construir un conocimiento de la realidad abordada pero también es importante el compromiso que se establece con la gente con quienes interactuamos y con quien creamos los vínculos afectivos. Las feministas tenemos un compromiso político que consiste en la transformación de las condiciones de vida que son injustas para las personas, en particular para las mujeres, de ahí que esta investigación apunta a mitigar esas condiciones injustas mediante acciones concretas (praxis) que se producen en el día a día con las mujeres.

En algunas cooperativas, se realizaron talleres sobre conflictos y resolución de problemas, violencia contra las mujeres, rompiendo con los mandatos de género que tuvieran un efecto reflexivo, donde ellas buscaban sus propias estrategias para la solución de sus problemas y no con bombardeos de teorías en una posición de experta. Nuestras largas conversaciones motivaron también temáticas como política, aborto, sexualidad, alcoholismo, micro-tráfico de drogas, actividades domésticas, cuidado de las personas mayores, salud, entre otros. En este sentido, la propuesta metodológica proporcionó una nueva mirada, que permitió detectar inequidades y violencias que desde otras perspectivas pasarían inadvertidas. Por ello llegamos a la conclusión de que no es posible llevar a cabo, en esta área de investigación, un estudio que no se interese en mejorar las condiciones injustas de las mujeres (Piedra: 2003; Ríos: 2012).

Cabe señalar que esta investigación está adscrita al Grupo de Trabajo Etnografías Irreverentes y Comprometidas, donde uno de los objetivos es fortalecer una nueva manera de crear conocimiento, donde la actividad investigadora sea a su vez una práctica política, académica y de compromiso social⁵⁸. Se destaca que muchas antropólogas o antropólogos que hacen trabajo etnográfico en sus propios espacios pueden tener una visión globalizadora y de control y dominio sobre la sociedad que abordan, una mirada masculinizada, siendo indiferentes a la otra. La investigación feminista lleva casi cinco décadas desarrollando sus interpretaciones para develar la ausencia de las mujeres en el conocimiento y evidenciar todos los sesgos de la ciencia patriarcal.

Se puede argumentar que la epistemología feminista no ha estado ajena a los debates sobre la teoría del conocimiento que se pregunta qué se puede conocer y cómo, o mediante cuáles pruebas las ciencias son legitimadas como conocimientos verdaderos. Blázquez expresa:

⁵⁸Véase texto fundacional: getnografiasirreverentes.com.ve

Como el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar. Identifica las concepciones dominantes y las prácticas de atribución, adquisición y justificación del conocimiento, que sistemáticamente ponen en desventaja a las mujeres porque se le excluye de la investigación, se les niega que tengan autoridad epistémica, se denigran los estilos y modos cognitivos femenino de conocimiento, se producen teorías de las mujeres que las representan como inferiores o desviadas con respecto al modelo masculino, se producen teorías de fenómenos sociales que invisibilizan las actividades y los intereses de las mujeres o a las relaciones desiguales de poder genéricas, y se produce conocimiento científico y tecnológico que refuerza y reproduce jerarquías de género. (2012, p.21).

Finalmente puedo decir, en mi caso, que se tejieron fuertes lazos de afectividad y afinidades humanas y políticas con las mujeres con quienes interactué, lo que condujo a un compromiso político básico. Considero fundamental el rompimiento de epistemes dominantes y necesario el compromiso político que se potencia y refuerza con las personas con quienes interactuamos en nuestro trabajo de campo.

Referencias Bibliográficas

ARNAL, J., Del Rincón, D. y Latorre, A. 1992. *Investigación educativa. Metodologías de investigación educativa*. Barcelona- España.

BARRAGÁN, F. (Coord.). De la Cruz, J.; Doblas, J.; Padrón, M., y Navarro, A. 2005, *Violencia, Género y Cambios Sociales. Un Programa educativo que (si) promueve nuevas relaciones de género*. Ediciones Aljibe. Málaga-España.

BAJTÍN, M. 1982. *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI. México.

BLÁZQUEZ, N. 2012. *Epistemología feminista: Temas Centrales*. En: Blázquez, Flores y Ríos (coord.). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. (pp. 22).UNAM. México.

CARACCILO, M. y Foti, M. 2010. *Las mujeres en la economía social y solidaria: experiencias rurales y urbanas en Argentina*. UNIFEM: Buenos Aires-Argentina.

DELGADO, G. 2012. *Conocerte en la acción y el intercambio. La investigación: acción participativa*. En: Blázquez, Flores y Ríos (coord.). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (p. 202).UNAM. México.

DEL VALLE, T. 2012. *Un ensayo metodológico sobre la mirada en la Antropología social*. Disponible en: www.gazeta-antropología.es/?p=3987.

ELBOJ, C. y Gómez, A. 2001. *El giro dialógico de las Ciencias Sociales: hacia una comprensión de una metodología dialógica*. En: Revista Acciones e Investigaciones sociales N°12 (febrero de 2001) Universidad Zaragoza. Escuela de Ciencias Sociales y del Trabajo Universitario de Estudios Sociales, p. 77-94. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es//servlet/artículo?código=206415>.

HURTING, J. 1992. “*Hacia una metodología para investigaciones antropológicas feministas: estudios transculturales*”. En FERMENTUM, Revista venezolana de sociología y antropología. Universidad de los Andes 2 (4), p. 127- 133.

Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela 2010. N°6. *Ley Orgánica de las Comunas*.

PÉREZ, P. 2016. *Aportaciones desde el feminismo y la Etnografía feminista a los Análisis Urbanos*. Congreso Internacional. Conested. Cities. Artículo N°1-517. pp1-10. Universidad de Granada. Disponible en: conteested-cities.net/workingpapers/que-es-wp/.

PIEDRA, N. 2003. *Feminismo y posmodernidad: entre el ser para sí o el ser para los otros*. Revista de Sociales, vol. IV, núm. 102, trimestral, pp. 43-55. Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica. Disponible en: <https://www.redalys.org/articulo.oa?id=15310204>.

Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social. Superintendencia Nacional de Cooperativas 2010. *Sistema de Control Interno y Cumplimiento de la Gestión*. Caracas- Venezuela: Disponible en: www.cgr.gob.ve/pdf/informes/actuaciones/2010/economia/ecosuperintendencianacionaldecooperativassistema001.pdf.

RABINOW, P. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Júcar. Barcelona- España.

RÍOS, M. 2012. *Metodología de las Ciencias Sociales y Perspectiva de Género*. En: Blázquez, Flores y Ríos (coordinadoras). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. 2012. (pp. 187-188). UNAM. México

RODRÍGUEZ, R. 1993. *Hermenéutica y subjetividad*. Editorial Trotta. Madrid- España.

ROCKWELL, E. 2005. *Del campo al texto. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico*. Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPM. Conferencia en Sesión Plenaria. Primer Congreso de Etnología y Educación. Universidad Castilla. La Mancha. Talavera La Reina.

Disponible en: <https://cursoensenada2011.files.wordpress.com/2011/05/rosckwell-del-campo-al-texto-2005.pdf>.

ROSILLO, C. 2015. *Las Cooperativas, un tema espinoso: desarrollo, género y cooperativas en el municipio Santos Marquina del Estado Mérida*. Tesis para optar al título de Doctora en Antropología. Universidad de los Andes, Mérida.

SEGOVIA, Yanett, 2007. *Hay que estar ahí. No hay que tenerle miedo a la muerte*, En: *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, España.

SEGOVIA, Yanett, 2015. *Haciendo fenomenología cumplo con mi existencia hermenéutica (El diálogo y la evocación en la experiencia vivida con el “otro”)*. En: <https://bit.ly/2T4miRr>

TEDLOCK, D. 1991. *Preguntas concerniente a la antropología dialógica*. En: Geertz, C. y otros (comp). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa Editorial. México.

TYLER, S. 1986. *Etnografía postmoderna. Desde el documento de lo oculto al oculto documento*. En: Clifford, J, J, J. y Marcus (comp). 1986. *Retóricas de la antropología*. Júcar. Madrid- España



La etnografía del ser colectivo: un acercamiento teórico al trabajo de campo en el sur

Annel del Mar Mejías Guiza

A modo de introducción

La etnografía es al alma de la antropología sociocultural, la antropolingüística y, dependiendo del contexto a estudiar, se vuelve indispensable para la bioantropología y la arqueología. En el último caso, la arqueología, es vital cuando se consiguen restos materiales en comunidades y se hace necesario que ellas se apropien de su patrimonio y lo defiendan, además de que siempre es interesante estudiar las representaciones que la gente se hace sobre su patrimonio arqueológico; también es importante en la bioantropología cuando se trabaja genéticamente con comunidades vivas. Sin embargo, como aclara la antropóloga venezolana Jacqueline Clarac de Briceño (2017), el antropólogo latinoamericano, quien es también arqueólogo –situación poco común en Europa donde se estudian separadamente la antropología, la arqueología y la bioantropología–, debe conocer la etnohistoria de las zonas investigadas para facilitar la interpretación, que no podría ser sólo arqueológica o bioantropológica, sino también etnohistórica.

Sin embargo, la etnografía ha traspasado las fronteras de la antropología para también practicarse en investigaciones sobre educación, medicina, psiquiatría, botánica, trabajo social, entre otras disciplinas. En el campo de la antropología, la etnografía varía según la escuela o un conjunto de escuelas, porque debemos aclarar en este momento que no se cree en una sola antropología, “verdadera” y “única”⁵⁹, sino en diversas antropologías que han surgido en nuestros países, incluso en las regiones de nuestros países, como prácticas situadas dibujándose como parte de una política del posicionamiento, según lo plantean –desde distintas perspectivas– Esteban Krotz (2017a) y Eduardo Restrepo (2017).

⁵⁹Pensar en una antropología “verdadera” y “única” coincide con la noción de cultura “como isla” que plantea Eduardo Restrepo (ver más en Restrepo, 2015: 23-27).

Con la fundación de la disciplina desde el punto de vista académico en América Latina y el Caribe, incluso con el trabajo de sus pioneros, que poco conocemos, que es justamente un problema de nuestras antropologías del sur (no conocer los trabajos que hacen o han hecho nuestros/as colegas más cercanos/as, debido a muchas causas)⁶⁰, se redimensionarían las formas de hacer antropología por una situación particular: si bien hay un principio metodológico de extrañamiento, esto es de alejarnos estratégicamente con el fin de identificar y analizar la cultura estudiada, los antropólogos y antropólogas pertenecemos a esas comunidades que investigamos. No nos alejamos y estudiamos sociedades en otros países y, aunque estudiemos a grupos indígenas, aún hay vestigios en nosotros/as de tradiciones, de estructuras de parentesco, de calendarios religiosos, de modelos de movilidad, de técnicas corporales, hasta de formas de comer y alimentarnos, todo muy vinculado con las poblaciones originarias por el mestizaje socio-cultural-bio-genético que ha generado a estos grupos humanos complejos y únicos a los cuales pertenecemos y donde nos hemos criado, estudiado y convivimos.

Es decir, no estamos estudiando a “otros/as” totalmente “extraños/as” cuando vamos a hacer trabajo de campo en poblaciones originarias o de descendientes de campesinos/as. Mi estudio de parentesco, por ejemplo, arrojó que hace apenas dos generaciones de ascendientes (abuelos y abuelas) vivían en aldeas (comunidades rurales) con estructuras de parentesco fuertemente endogámicas y con un sistema económico de usufructo de la tierra muy tradicional, lo que se traduce que mi generación cuenta con raíces campesinas también.

Como afirma Clarac de Briceño: “La integración de los indígenas a la población criolla ha sido permanente, hasta hoy, de modo que sus culturas han alimentado sin cesar la cultura criolla, con variantes según las regiones” (Clarac de Briceño 2013: 9). Así, al pertenecer a las comunidades que estudiamos en nuestros países, ¿cómo investigamos?, ¿cómo hacemos etnografías? Esta postura *en, desde y del* sur, a mi juicio, redimensionaría la ética en el trabajo de campo, pero ¿hemos reflexionado en América Latina y el Caribe sobre esta ventaja (o quizás desventaja) metodológica y conocemos estas reflexiones?

El indigenista y antropolingüista venezolano Esteban Mosonyi (2017) compara cómo hace trabajo de campo un antropólogo francés contemporáneo, que es multilíneal y progresista,

⁶⁰Para más información ver las conferencias del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016 (en Clarac 2017; Mosonyi 2017; García Gavidia 2017; Krotz 2017a; Restrepo 2017).

con aportes muy valiosos, pero con el enfoque de las escuelas del noratlántico⁶¹, como Maurice Godelier, cuando describe a los bosquimanos como “primitivos”, “bandas”, “tribus”. Por el contrario, nosotros, antropólogos/as del sur, dice Mosonyi, “no hablamos ni de primitivos ni de bandas, porque estos pueblos son hermanos nuestros”, rechazando así posturas discriminatorias a la hora de describir nuestras sociedades (Mosonyi 2017: 61). Sin embargo, sabemos que no todas las antropologías producidas en nuestra región son anti eurocéntricas y descolonializadas, y así lo plantea Krotz cuando afirma que sí hay antropólogos y antropólogas en el sur practicando y usando las mismas referencias teóricas, metodológicas y empíricas enfocadas en el abordaje de los/as “otros/as externos/as” de los países del norte para estudiar al “otro/a interno/a” de nuestro sur; esta corriente la llama antropologías *en el sur* y resulta paradójica (Krotz, 2017b).

Considero que estudiar a nuestras propias comunidades implica un abordaje distinto y creativo, un *rapport* casi único para cada grupo humano, aprehendiendo lo complejo de la realidad social, sin tratar de totalizarla o simplificarla. Coincido con Clarac de Briceño cuando afirma que, al ser sociedades únicas y complejas, cada comunidad iría marcando el ritmo de la etnografía, y sobre esto concluye:

Trabajando en Venezuela, por ejemplo, nos hemos podido dar cuenta, los investigadores que hacen etnografía, de la gran diferencia del establecimiento del “rapport” y de la aplicación de técnicas etnográficas según trabajamos en una comunidad del Páramo de Gavidia, en una comunidad indígena del Amazonas, en una de Apure [Llanos venezolanos], en una comunidad indígena merideña, en una comunidad campesina de los llamados “Pueblos del Sur” de la Cordillera [Andina], o en un barrio de Caracas [capital de Venezuela], en un barrio de Mérida, o en el seno de una de nuestras universidades “autónomas”, etc. (CLARAC DE BRICEÑO, 2007: 3).

Con este trabajo me planteo hacer una comparación (no en un ánimo separatista ni de *apartheid*) sobre cómo las escuelas noratlánticas de Europa y Estados Unidos practican y siguen practicando y concibiendo la etnografía, y cómo hemos practicado y reflexionado sobre el trabajo de campo en el sur. Es posible que tenga limitaciones y no aborde todos los autores y autoras latinoamericanas que trabajan el tema y quizás no sistematice con profundidad esta preocupación teórica, pero propongo que podamos abrir una línea de investigación interesante y trascendente sobre cómo hacemos etnografías en el sur con el fin, como expone Krotz (2017a), de revitalizar nuestros antecedentes propios e intensificar la reflexión metodológica de nuestras antropologías.

⁶¹Tomamos la noción “noratlántico” interpretada y trabajada por Esteban Krotz en su propuesta de reflexión teórica sobre las antropologías del sur (Krotz 1993, 2006).

Quiero cerrar con un aporte de lo que intento llamar “etnografía del ser colectivo”, a partir de mi trabajo de campo con mi familia en Barinas y Trujillo, en Venezuela.

La etnografía enseñada y practicada en las escuelas noratlánticas de antropología

Los manuales europeos y la lógica inductiva de Boas

En las corrientes noratlánticas, la reflexión y práctica de la etnografía la puedo sistematizar en dos escuelas centrales: la europea (de Francia, Inglaterra, Viena y Alemania), que trabaja la etnografía como una fase descriptiva de la investigación antes del proceso de análisis (sobre todo en Francia e Inglaterra) y, por lo tanto, la teorización devendría de esa relación indisociable entre etnografía-etnología; y la escuela norteamericana, que abarca el relativismo cultural o particularismo histórico, el interpretativismo o antropología simbólica, y el postmodernismo.

Considero que *Introducción a la Etnografía*, de Marcel Mauss (1967 [1947])⁶², fundador de la etnología en Francia, es el vivo ejemplo de la etnografía practicada en esta corriente europea y, por lo tanto, de ese binomio indisociable etnografía-etnología. Se trata, como sabemos, de un manual para instruir a los antropólogos y a las antropólogas que viajaban fuera de sus países (generalmente hacían trabajo de campo en las colonias de las naciones europeas donde habían estudiado académicamente) a que practicasen lo que este autor considera el “método intensivo” de la etnografía para aplicarlo durante mínimo tres o cuatro años en las “tribus” que investigaban. Sus vértices eran: las entrevistas y la observación participante, una de las técnicas más destacadas de Malinowski (1986 [1922]). Así, primero, el antropólogo necesitaba aprender la lengua de los nativos (primera etapa del método filológico, según Mauss) y luego este hacía una retahíla de preguntas basada en un “plan de estudio de una sociedad”, que incluía largos y agotadores cuestionarios sobre: morfología social, fisiología y fenómenos generales, con una serie de ítems interminables relacionados con la lengua, técnica, estética, geografía humana, tecnomorfología, economía, derecho, etcétera. La primera tarea se centraba en realizar una cartografía social con censos.

Al final, se construía un “inventario” con los diarios de campo, respaldado por el método fotográfico “sin poses” y fonográfico para grabar las voces humanas, música y hasta golpes de pies y manos (hoy día serían las grabaciones). Mauss reflejaba dicho “inventario” de la

⁶²Este libro forma parte de las enseñanzas impartidas por Mauss en un curso sobre etnografía descriptiva, desde 1926 hasta 1939 (Costilla 2011).

siguiente manera: “A todo objeto recogido corresponde una ficha descriptiva, confeccionada por duplicado y bien detallada” (Mauss 1967: 22), incluyendo dibujos de todo. También consideraba un deber hacer un “inventario de las personas en cada lugar” y el antropólogo o antropóloga necesitaba igualmente levantar las estadísticas geográficas y demográficas: “Tal inventario debe ser completo, con su localización exacta, según edades, sexo y clase (...) también una cartografía precisa de cada lugar” (Mauss 1967: 25).

Aplicar los métodos sociológico, genealógico y autobiográfico⁶³, hacer interrogatorios y levantar mapas de fronteras, de terrenos agrícolas, de trashumancia, mapas estadísticos... dicha rigurosidad en el trabajo de campo obedecía a la necesidad de la antropología de legitimarse como ciencia occidental (presentando la etnografía como un método confiable, objetivo y constatable) y Mauss lo reflejaba cuando afirmaba: “Se trata de reproducir la vida indígena, no de proceder según nuestras imprecisiones” (Mauss 1967: 29). Radcliffe-Brown, con su influencia sociologista heredada de la escuela francesa, sería el más vivo ejemplo de la legitimación de la antropología en el imperio de la ciencia al fundamentar la metodología antropológica con una lógica inductiva (propia de las ciencias naturales) para estudiar los fenómenos culturales y sobre esto aseveraba: “La antropología, como ciencia inductiva, debe atenerse exclusivamente a los hechos y a las observaciones autenticadas de los hechos” (Radcliffe-Brown 1975 [1958]: 46).

La antropóloga venezolana Yara Altez (2011) enfatiza que esta noción de la etnografía de la antropología decimonónica se movía más hacia seguir los senderos de la objetividad científica (Altez 2011: 51). Claro está, las emociones y la subjetividad del investigador o investigadora estaban totalmente exorcizadas en ese sistema, además que se guiaba hacia “obtener fieles descripciones de las formas de la vida aborígen que corrían el riesgo de perderse para siempre”, señala Altez (2011: 68).

Si bien Franz Boas, el fundador y maestro de la escuela del relativismo cultural o particularismo histórico, instó a sus discípulos en Estados Unidos a la recolección intensa de

⁶³Nos referimos acá al método autobiográfico descrito por Mauss (lo llama así): “consiste en preguntar su biografía a ciertos indígenas” (Mauss 1967: 28), es decir, lo trabaja como una técnica de recolección de información. Aclaramos que no se trata del “enfoque biográfico” o “historias de vida” de la metodología cualitativa que surgió con la Escuela de Chicago en 1890, en la Universidad de Chicago, Estados Unidos. También aclaramos que las historias de vida las desarrollaron por vez primera los investigadores Thomas y Lewis, de esta misma escuela, al estudiar la delincuencia en comunidades inmigrantes y los sectores pobres en México y Puerto Rico, respectivamente, utilizando la autobiografía (considerada como documento primario) y las informaciones de prensa, cartas, diarios, entre otros (documentos secundarios) (Moreno, Campos, Rodríguez y Pérez 2009). Ambas se generaron para crear otras formas narrativas, pero más tarde fueron negadas por esta misma Escuela de Chicago, que se volvió más cerrada y positivista.

datos en el campo, no practicó ni enseñó lo que la etnología en Europa impulsaba: la comparación entre sociedades, sino que enfatizó que cada sociedad era única y que representaba un recorrido histórico particular y, por lo tanto, no se podían comparar entre sí para generar leyes universales y generalizaciones, porque sus procesos sociales e históricos y las formas de organización eran distintas, incluso compartieran un mismo territorio, una misma carga genética y una misma lengua (rompiendo con el determinismo geográfico de la escuela difusionista alemana). Sin embargo, sus discípulos/as, como Margaret Mead (quienes se inclinaron más a trabajos psicologistas, con la caracterización de cada cultura como configuración única de sentido), hicieron trabajos de campo en Oceanía, aprendieron las lenguas de los nativos, duraron años allí y hasta compararon estas comunidades con la sociedad norteamericana, por ejemplo, con la noción de sexo y adolescencia en Mead (1973 [1935], 1990 [1928]).

A principios del siglo XX, con el relativismo cultural o particularismo histórico, Boas (1896, 1920, 1964) desmarcó la noción de cultura con el estereotipo de raza y fue uno de los antropólogos que dio una estocada (aunque no mortal) al modelo evolucionista sociocultural uní y multilineal al resaltar la diversidad de la humanidad y afirmando que cada cultura representa un espacio particular y único, siendo todas las culturas igualmente válidas (no habla de “la” cultura, sino de culturas en plural o diversidad cultural). Boas sería así el primero en hacernos reflexionar sobre el relativismo cultural como un principio ético que promulgaría el respeto y la tolerancia hacia la diferencia, además de proclamar que no se podía comprender una costumbre fuera de su contexto de origen y práctica (Altez, 2011: 89-90). Esta noción es importantísima para hablar de conocimiento situado en nuestras antropologías.

Sin embargo, para Altez (2011) es comprensible que en esa época Boas sufriera lo que esta autora llama una “tensión metodológica” o “paradoja epistemológica”, relacionada con su vocación científicista, reflejada con la recolección exhaustiva y sistemática de datos en el trabajo de campo debido a su preocupación “por la pureza de la información etnográfica”, basada en una lógica inductiva y observación directa de los hechos, y a la vez tuviera esa inclinación fenomenológica, aunque tratada con “cautela” para evitar generalizaciones y comparaciones interculturales (Altez 2011: 90-91). Por lo tanto, el conocimiento que se construye con la etnografía es totalmente sincrónico en esta corriente norteamericana.

Debemos aclarar que el modelo de Boas de estudiar e investigar en antropología bajo los métodos de las cuatro disciplinas –antropología cultural, antropolingüística, arqueología y

antropología física—, obedecía más a que en Norteamérica (donde él fundó su escuela) todavía había grupos originarios indígenas, a diferencia de lo que ocurría en Europa. Este modelo de estudiar e investigar en antropología fue el que nos llegó a América Latina (porque la mayoría de quienes fundaron nuestras escuelas en la región se formaron en Norteamérica, especialmente en postgrados), como un intento de trabajar de forma pluridisciplinaria en nuestras sociedades (recordemos que había y aún existen grupos indígenas en la mayoría de nuestros países y de ahí la importancia de los estudios sobre indigenismo en América Latina). En Venezuela ha habido una situación singular: si bien el fundador de la Escuela de Antropología en la Universidad Central de Venezuela (UCV), el profesor Miguel Acosta Saignes, se formó en la Universidad Nacional Autónoma de México, con una fuerte ascendencia de la escuela norteamericana, en el occidente del país ha habido una destacada influencia de la escuela francesa (etnología) con la fundación de los postgrados Maestría en Etnología y el Doctorado en Antropología, en la Universidad de Los Andes, y el pre y postgrado en Antropología en la Universidad del Zulia, por parte de las profesoras Jacqueline Clarac de Briceño y Nelly García Gavidia, egresadas del Doctorado en Antropología en la Escuela de Altos Estudios Superiores en Ciencias Sociales (en francés, École des Hautes Études en Sciences Sociales-EHESS), en París, Francia, quienes han dejado un legado a lo largo de casi tres décadas, sembrando la semilla de la antropología social. Es de aclarar que la profesora Clarac de Briceño se formó en las primeras cohortes de la UCV, que practicaba y creía en el ejercicio de la antropología en campo; luego esta escuela viró por influencia de los sociólogos argentinos que migraron hacia Venezuela y dieron clases ahí, y se volvió más teórica (Clarac 2017).

El interpretativismo como ruptura epistemológica del trabajo de campo y las políticas de la representación

A partir de la década de 1970 se comienza a re-pensar la antropología desde un movimiento que surge en Estados Unidos: el interpretativismo o la antropología simbólica. Su ideólogo, teórico y practicante ha sido Clifford Geertz, quien plantea que la cultura se considera como una red, una trama de significaciones, y por lo tanto, el análisis de la cultura debería ser una ciencia interpretativa en búsqueda de esas significaciones y no en una ciencia en busca de leyes generales basada en una propuesta metodológica que garantice la objetividad (Geertz 2003 [1973]: 20). Esto implica que las culturas deben ser leídas por los/as antropólogos/as como textos particulares, textos que de por sí están a la vista de todos y todas, porque son

narrativas y prácticas concretas. Pero para ir más allá del modo como el investigador o investigadora lee esas culturas o tramas de significaciones, también se requiere situarse en la posición de los actores y actrices de esa cultura y eso se logra, según Geertz, con la “descripción densa”, que incluye no sólo centrarse en lo que la gente hace sino en lo que significa para la gente lo que hace, lo que se llama una “doble hermenéutica”, es decir, representar el “punto de vista del nativo”, como propone Malinowski (1986 [1922]), e interpretar las interpretaciones de la gente.

Luego de Geertz, y siguiendo sus aportes, en la década de 1980 surge el movimiento norteamericano de la antropología posmoderna cuyo legado principal se centra en deconstruir los textos etnográficos escritos por los antropólogos y antropólogas o, como dice el argentino Carlos Reynoso (2003), se ocupan más de los textos sobre la cultura que de la cultura como texto, develando las técnicas narrativas usadas por antropólogos y antropólogas con etnografías clásicas, que se centraban en el recurso “estuve allí/escribo aquí” (con distintos artilugios retóricos) para construir la autoridad del autor o la autora a través de *etnografías realistas*.

Complementando este punto, el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2015) afirma que las consecuencias de estas formas escriturales (deconstruidas por la corriente posmoderna) serían la *exotización* u *otrificación* de las comunidades estudiadas para acentuar la diferencia y concluir que las comunidades estudiadas vivían un tiempo distinto al del etnógrafo o la etnógrafa, la famosa alteridad con la enunciación del monolítico “Nosotros”/“Ellos”. Detrás de todo esto, complementa Restrepo, se camufla la intención de *comunalizar* a las sociedades estudiadas como una totalidad cultural, sin diferencias internas. Tanto las ideas de *primitivización* como de *comunalización*, dice, constituyen figuras retóricas del *presente etnográfico*, cuyo objetivo es describir lo que se estudia como si siempre hubiese sido así y se debería mantener así.

Lo descrito se relacionaría con las “políticas de la representación”, como las llama Restrepo tomando la noción del jamaicano Stuart Hall, lo que traduciría que los etnógrafos, con la autoridad tejida en sus textos a través de esos recursos retóricos, hablarían *en representación* de las comunidades que investigaban (Restrepo 2015: 53-55). Estas reflexiones de los postmodernos generaron todo un debate sobre el fin de la antropología en la década de 1990.

Parte de las críticas planteadas para la corriente posmoderna se refieren al énfasis que dan a las relaciones de poder del autor o autora en los textos etnográficos (considerado un

fenómeno derivado y secundario) sin ir más allá, lo que significaría develar que las relaciones de poder en los textos son el reflejo de las relaciones de poder que existen entre las sociedades de los/as etnógrafos/as (el “Nosotros” superior) y las sociedades estudiadas (los “Otros” inferiores), y sería en el campo donde los etnógrafos y las etnógrafas reproducen esas relaciones de poder históricamente constituidas. Según los críticos y críticas citadas por Restrepo, la alternativa en verdad no consiste en dar voz a los otros con una etnografía dialógica o descentrada (lo consideran un cambio de forma para que “todo siga igual”), sino modificar los términos en que se realiza el trabajo de campo y preguntarse al servicio de quién está la antropología, por qué y cómo se genera históricamente el “universal” naturalizado de la diferencia “Nosotros”/“Ellos” y descubrir cuáles serían las relaciones de poder detrás (Restrepo 2015: 56-57).

Por su parte, Krotz (2002) plantea que la “alteridad” es la categoría central y esencial de la antropología, entendiéndola en este instante como el estudio de la diversidad compleja⁶⁴, pero también necesitamos entender que la construcción de ese binomio “Otros”/“Nosotros” sería el devenir de esa articulación entre comunidades imaginadas por el “Nosotros” (metafísica occidental, la llama Restrepo) y el proyecto colonial europeo (Restrepo 2004). Citando a Hall, Restrepo afirma que “los europeos se han construido a sí mismos a través de producir/inventar una exterioridad definida por un radical Otro” y esos “Otros” serían vistos como “grupos étnicos”. Esto generaría “mecanismos cambiantes de ‘otredad’, alteridad y exclusión”, lo que conllevaría a que ese discurso localizado trate “de hablar por todo el mundo” y “se toma a sí mismo como lenguaje universal” (Hall en Restrepo 2004: 43).

Así, Hall (citado por Restrepo 2004), insta a saber reconocer y estudiar las “políticas de la representación” como “una problemática crucial en la conceptualización de las identidades, porque sugieren ataduras sutiles entre poder y discurso en los procesos específicos de producción de la diferencia y en la reproducción de exclusiones y jerarquías” (Hall en Restrepo 2004: 60-61). En este sentido, Clarac de Briceño argumenta que el problema de la lógica (uno de los temas centrales en la etnología francesa por influencia de Claude Lévi-Strauss), en los comienzos de la disciplina, pretendía confirmar la superioridad de la lógica característica de los países europeos, pero luego, a finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX, surgiría en la historia de la disciplina una “paradoja epistemológica” (tomando la

⁶⁴Esteban Krotz (2002) también trabaja la alteridad como la categoría con la cual se aborda la “pregunta antropológica” típica fundamental de la disciplina, o sea, la pregunta que nace de la experiencia vital de la otredad o la diversidad, que siempre, a su juicio, es una combinación de identidad y diferencia.

noción de Altez): la antropología ha “revalidado” otras lógicas u otras formas de pensamiento, distintas a la europea, no como formas “pasadas” sino como formas actuales, incluso dentro de la misma cultura occidental, lo que ha sido un avance para comprender el potencial de la diversidad del *Homo sapiens*, incluyendo esa diversidad lógica (Clarac de Briceño, Mejías&Albarrán, 2016: 152).

Antes de Hall y Geertz, en 1970, ya el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, con su propuesta de antropología de la civilización, había criticado ese proceso de diferenciación cultural, aplicando el modelo para el estudio del “cambio cultural” o “dinámica cultural” por medio del “factor común”, propio del modelo de Malinowski (1945), para resolver los conflictos de la colonización en África, el cual permitía el “proceso natural” de transición hacia “el progreso” desde las llamadas formaciones arcaicas de “sociedades tradicionales” (los “Otros”) hasta las formaciones modernas de sociedades con modalidad industrial (“Nosotros”). Para Ribeiro, este modelo “de desarrollo”, que luego heredamos en América Latina (según Clarac de Briceño, 2004), es “un esfuerzo de adoctrinamiento que las naciones avanzadas cumplen en relación con las atrasadas para inducir las a una actitud de resignación ante la pobreza o su equivalente” con el objetivo de lograr “una superación espontánea del atraso”, pero en el fondo subyace, según este antropólogo brasileño, la preservación del *status quo* de un sistema socio-político-económico, ya que las sociedades denominadas “subdesarrolladas” no son réplicas de etapas anteriores a las sociedades “desarrolladas” sino su contraparte para perpetuar ese sistema (Ribeiro 1992 [1970]: 12).

En este punto quiero enfatizar que no hablamos del binomio “Nosotros”/“Otros” sólo cómo los/as antropólogos/as nortatlánticos/as imaginan o ficcionan a las comunidades que estudian, sino también cómo nosotros y nosotras en el sur asumimos esa categoría de “Otridad” para representarnos en el trabajo de campo (como un “Nosotros” colonialista) frente a esos grupos humanos que estudiamos y cómo escribimos para representarlos. Quizás valga este inciso para remarcar lo que ya planteábamos de Krotz: esa paradoja de que como antropólogos y antropólogas del sur sigamos hablando del “Nosotros”/“Otros” cuando estamos trabajando con nuestras propias comunidades, usando así referencias metodológicas del estudio de los “otros externos” de los países europeos. Y con este paréntesis en la lectura agregaría que necesitamos también deconstruir esa categoría del “Nos-Otros” que se está popularizando, es decir, dentro de los “Otros” estaríamos incluidos “Nosotros” los/as investigadores/as. ¿Y qué ocurre si yo como antropóloga pertenezco a la comunidad que estudio, porque es mi familia,

por ejemplo, y no me identifico ni me represento como un “Nosotros” ni como los “Otros”? ¿Me serviría la categoría “Nos-Otros”?

Para Clarac de Briceño, antes de hacer trabajo de campo era vital formarse muy bien para hacer preguntas al o a la informante, quien era un sujeto totalmente desconocido para los antropólogos y antropólogas y que hablaba además otra lengua, para eso se debía convivir con esas comunidades por largos períodos de tiempo (Clarac de Briceño, Mejías&Albarrán 2016: 157). Por esta razón, la noción de alteridad y “otredad” era y es vital en Europa y Estados Unidos, mientras que en América Latina, de acuerdo con esta autora, “la “otredad” (como se denomina el estudio de la diferencia en Europa y Estados Unidos) no tiene tal importancia y no se aplica igual, sino que cobra mayor fuerza el principio del *compromiso social*, ya que compartimos como pueblos un mismo proceso histórico, donde estudiar a los/as demás es estudiarse a uno/a mismo/a. De esta manera, “no necesitamos en América Latina contestar esas preguntas, mientras que el *rapport* o empatía con los «Otros» tampoco sería un obstáculo, ya que vivimos en las comunidades que estudiamos y esa empatía se convertiría en lo que nuestras sociedades llaman «ser gente»” (Clarac de Briceño, Mejías&Albarrán 2016: 157).

Volviendo al tema sobre cómo ven la etnografía en estas dos escuelas norteamericanas (el interpretativismo y el posmodernismo), también surge otra crítica a ambas corrientes, centrada en no asumir totalmente la naturaleza hermenéutica del conocimiento antropológico, el cual, según se revela en la historia de la disciplina, ha estado anclado a la matriz epistémica de la modernidad. Altez, quien plantea esta discusión, sostiene que la antropología no ha logrado superar la objetividad de la ciencia moderna y ha estado constantemente en un proceso de legitimación de sus conocimientos siguiendo el modelo empírico-analítico (como explicamos), tratando la hermenéutica (considerada por la autora una condición universal) desde “una idea restringida, limitada y débil” en cuanto a la compleja “*estructura de la comprensión*”, noción epistémica que retoma de Gadamer (Altez 2013: 224-225).

Es importante aclarar que para Altez la hermenéutica no es un recurso técnico del trabajo de campo o una “metodología” para abordar el mundo social de los/as “otros/as” estudiados/as, sino que sería “la mejor fuente de inspiración” para dar una base epistémica al conocimiento antropológico (Altez 2013: 226-225, 233). No considera como un método científico el trabajo de campo o etnografía, ya que al asumir esta perspectiva se estaría obviando cuán importante es la propia subjetividad del investigador o investigadora para el proceso de comprensión en el trabajo de campo, que debería ser apreciado como un *círculo hermenéutico*.

Citando a Gadamer, Altez refiere que desde el *círculo hermenéutico* se genera la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición (o historia efectual), así como del movimiento del intérprete; en el primer caso, la historia efectual pondría límites a la comprensión haciéndola finita, lo que llama “horizonte de sentido”, pero cuando se comprenden tradiciones distintas a la propia estaríamos hablando de *desplazamiento*, noción muy acorde con la producción de conocimiento antropológico, según Altez: el antropólogo se *desplaza*, pero desde su tradición, para comprender la tradición o tradiciones de las comunidades estudiadas. Cuando hablamos que el antropólogo o antropóloga se *desplaza* desde su tradición significa que está consciente de sus prejuicios u opiniones previas (lo que llama Gadamer *pre-comprensión*) en el trabajo de campo y en las interpretaciones que generará posteriormente, es decir, la hermenéutica contemporánea estaría rehabilitando, como dice Altez, la validez cognitiva de los prejuicios (pero de aquellos que contemplan la apertura y la diversidad), lo cual sería “un reto epistemológico de envergadura” (Altez 2013: 240-241, 265, 278, 289).

Esta postura de Altez nos parece muy interesante, ya que la intuición, los prejuicios y las emociones han estado exorcizados de “la ciencia” por la objetividad. En América Latina sería imposible que, siendo partícipes de las comunidades que estudiamos (trabajamos con nuestros/as parientes, amigos/as, compadres, comadres, vecinos/as) y haciendo trabajo de campo en “el patio de mi casa”, como plantea Clarac de Briceño (1992), podamos desligarnos emocional, ética y políticamente como lo hace (tanto de forma retórica como en la práctica) la antropología noratlántica con el “estar allí/escribir aquí”. Esto redimensionaría la etnografía en y del sur y sería importante comenzar a teorizar sobre esto.

Sobre estas corrientes norteamericanas, Clarac de Briceño afirma que los problemas que confrontamos como antropólogos y antropólogas en América Latina (cognoscitivos e históricos-culturales)⁶⁵ no se podrían reducir solamente a los problemas de descripción e interpretación, ya que nuestra región está en un proceso de cambio intenso y todos somos actores y actrices de esta situación, de cualquier lado que nos coloquemos. Por lo tanto, llama a contemplar críticamente las ideas metodológicas de las y los colegas del norte:

...hemos de trabajar, y urgentemente, sobre nuestras realidades aquí, sobre nuestra actualidad y sobre la reconstrucción de nuestras raíces históricas, sin lo cual seguiremos siendo dependientes científicos de los del norte. Ocuparnos de nuestros problemas de identidad, que son diferentes de los del norte.

⁶⁵Krotz (2017) llama a estos problemas de desigualdad social las “emergencias” de nuestros países, que el antropólogo y antropóloga latinoamericana/o están obligados a estudiar.

Lo que realmente cuenta para un antropólogo latinoamericano es abrirse hacia “otra realidad” que es al mismo tiempo su propia realidad, la que él vuelve así a encontrar desde lo más profundo de su ser; le permite romper con esquemas hechos, con los viejos prejuicios históricos, los cuales nos habían alienado, creando una conciencia cultural que no era la nuestra. Es decir, debemos despertar a la conciencia individual al mismo tiempo que a la conciencia colectiva de nuestra sociedad, y a una conciencia de la especie humana. Franz Fanon mostró la importancia de despertar a la conciencia individual dentro de una conciencia social alienada, y mostró que podíamos ayudar a nuestra sociedad a desalienarse. Esta es una de las tareas típicas de la antropología “del Sur” (CLARAC DE BRICEÑO 2013: 8-9).

Reflexiones sobre la etnografía en el sur

En América Latina es inevitable para un antropólogo o antropóloga redescubrirse en la investigación, reinventar sus métodos de abordaje en las comunidades, dejar su corazón, su ser en el trabajo de campo. Es inevitable salir lesionados/as.

Cuando hacemos un estudio de parentesco, cuando estudiamos los problemas de identidad como secuela del colonialismo, cuando escuchamos y vivimos las historias de vida de nuestros/as interlocutores/as (que son nuestros vecinos/as, compadres, comadres, amigos/as, estudiantes, colegas), cuando descubrimos de dónde vienen nuestros nombres, nuestro color de piel, cuando nos re-descubrimos en la investigación, porque más allá de antropólogos/as somos seres humanos, hay un vuelco interno en nosotros y nosotras: no volvemos a mirar ni a sentir igual. Salimos heridos y heridas del trabajo de campo, del contacto con los pares y sus problemáticas. Y de encontrar dolor en quienes comparten con nosotros y nosotras en el campo, cargamos con ese dolor; de haber problemas, muchos y muchas de nosotros nos lanzamos a la militancia política para ayudar a organizar, para reivindicar derechos (verbigracia, la historia del indigenismo en nuestros países); así también nos contagiamos de alegrías, nos anclamos en las estructuras de parentesco al convertirnos en compadres y comadres de las familias que estudiamos. Nos volvemos co-partícipes, co-responsables, vivimos y sufrimos un proceso continuo de negociación en el campo como sujetos investigadores, pero ante todo como sujetos sociopolíticos, situación en la cual influye el género, la edad y hasta la personalidad. Porque en algunas comunidades no es igual ser una mujer, un transexual o un homosexual haciendo trabajo de campo que ser un hombre blanco o negro haciendo trabajo de campo: en momentos determinados los espacios culturales y los ritos que estudiamos, por ejemplo, tienen género en las sociedades, a veces suelen estar racializados, lo cual implica límites y por esa razón estamos constantemente sometidos/as a esos procesos de negociación.

Esta lógica o lógicas de la etnografía en el sur, que necesitan un estudio para construir una sustentación teórica, permite un acercamiento distinto a los sujetos de investigación (llamados co-autores/as por algunas corrientes de la sociología y antropología), con una ética reinventada, con un *rapport* especial o ya ganado según el espacio abordado, con formas creativas de investigar. Ya los cuestionarios aplicados a pueblos extraños y en lugares alejados dejan de tener tanta importancia y se impone un trabajo creativo, uno de los retos más importantes de las antropologías del sur. En este aparte intentaré describir algunas problematizaciones y propuestas sobre hacer etnografía en el sur, que van desde hacer trabajo de campo “en el patio de mi casa” y el compromiso social, la autoidentificación como “antropólogos/as nativos/a”, la necesidad de descentrar la antropología, así como las formas de co-participación para hacer etnografía, la propuesta de la “etnografía institucional”, la “etnografía doblemente reflexiva”, la “autoetnografía” y la “etnografía interdisciplinaria”, para culminar con el tema de: ¿Para quiénes escribimos?

Descentrar la antropología y la propuesta de la etnografía “en el patio de mi casa”

Esta ventaja (o desventaja) metodológica de pertenecer a las comunidades que estudiamos como antropólogos y antropólogas *del* sur ameritaría, como dije, abrir una línea de investigación regional para analizar: ¿Cómo hacemos trabajo de campo?, ¿qué nos uniría?, ¿qué nos diferenciaría?, ¿qué nos caracterizaría?, ¿realmente estaríamos practicando antropologías situadas o se trata de un recurso retórico más ideológico, como nos lo han criticado⁶⁶?

Con nuestros países, estamos frente a una bio-socio-diversidad o multidiversidad, causada por los mismos procesos históricos que hemos vivido en la región: primero, una colonización europea que arrastra uno de los mayores genocidios cometidos en la humanidad en contra de las poblaciones originarias americanas; segundo, la extracción inhumana de población africana de sus territorios para traerlos en calidad de esclavos/as a América; tercero, el complejo proceso independentista que generó posteriormente sistemas socio-políticos-económicos complejos; cuarto, las políticas de homogenización cultural implementadas en el siglo XIX y XX para hacernos creer que no existían indígenas y descendientes de africanos/as con el fin de impulsar la modernidad; quinto, las continuas migraciones que hemos recibido durante el siglo XX; sexto, la creación de los nuevos Estados-nación... es decir, poseemos

⁶⁶Ver la crítica de Nelly García Gavidia (2017).

unas características propias y únicas en América Latina y el Caribe que nos hacen repensar la etnografía de otra manera, sobre todo por los graves problemas de desigualdad social que tenemos y padecemos (Krotz, 2017).

Haciendo una revisión sobre el trabajo de campo en América Latina, nos encontramos reflexiones sobre cómo se ha hecho etnografía en nuestros países y una de ellas es la de Sergio Visacovsky, quien se autodenomina “nativo de la antropología argentina actual”. Este antropólogo afirma que este país del cono sur ha sido muy influenciado por la antropología social anglosajona en las décadas de los 60 y 70 del siglo pasado, y fue apenas a principios del siglo XXI cuando se legitimó la observación participante como el modo de producción de conocimiento antropológico⁶⁷. Esta situación se debió, primero, a la dictadura militar que obligó a salir al exilio a muchas y muchos colegas (1976-1983); segundo, por el estudio de la filosofía y la teoría social, que eran admiradas, estudiadas y seguidas por la comunidad antropológica; y, tercero, porque había problemas para acceder a la producción antropológica actualizada. Sin embargo, luego de 1990 –aclara– creció el interés hacia “lo etnográfico” debido al acercamiento e intercambio científico con la antropología brasileña, lo que propició la creación de una editorial dedicada a la disciplina (con una serie vinculada a la etnografía), así como el impulso para la creación de revistas (Visacovsky 2017).

El antropólogo Visacovsky afirma que, como “tarea urgente”, la antropología argentina necesita “la producción de teoría” bajo la perspectiva comparativa siguiendo agendas de problemas más amplios, más *universalistas*, e insta que “la etnografía no puede continuar siendo una tarea irreflexiva, acrítica, no problemática” (Visacovsky 2017: 83-85). Es decir, apuesta por una antropología situada vinculada a la historia de la humanidad y sus problemáticas actuales. En esto coincide con otro antropólogo argentino, Alejandro Grimson, quien llama a descentrar la antropología para ir más allá de “estudios localizados, que amplíen los horizontes de diversidad del mundo”, pero sin negar la perspectiva historizante (Grimson 2015: 5). Esto lo escribe Grimson a propósito de comprender la complejidad de la situación política que hemos vivido en América Latina a partir del siglo XXI con los gobiernos progresistas en la región y las secuelas en el sistema-mundo.

Ambas posturas nos plantean, a mi parecer, que en tanto antropologías situadas no podemos desvincular nuestras investigaciones de lo que ocurre en la región, en el continente, en el mundo; nos invitan a ir más allá para no tratarlos como fenómenos aislados, sino

⁶⁷Esta afirmación nos parece contradictoria, porque la antropología social anglosajona instauró la etnografía como el método de la antropología con la propuesta de Malinowski.

relacionados, buscar su genealogía, su recorrido e inscribirlos en representaciones, en imaginarios, en políticas concretas, en ideologías, en procesos hegemónicos más allá de las fronteras⁶⁸.

En el caso de Visacovsky, nos resulta curioso que afirme que dedicarse a investigar en zonas no lejanas, en lugares “muy próximos a nuestras residencias” (debido a la falta de presupuestos para los proyectos, sobre todo), se veía en Argentina como “perjudicial”, por no contar con una perspectiva comparativa o porque no se captaba “el punto de vista del nativo” (Visacovsky 2017: 77). Sin embargo, lo comprendemos desde la perspectiva de la antropología colonial, fuertemente influenciada por el necesario estudio de la alteridad, como ya expusimos.

Sobre este punto, enfatizo que no nos podemos seguir autoidentificando como “antropólogos/as nativo/as”, somos antropólogos y antropólogas que estudiamos sociedades humanas, sea donde sea. Y aprovecho este instante para tratar la perspectiva desde Venezuela de Jacqueline Clarac de Briceño, quien en la década de 1980 fue criticada por una colega debido a que hacía etnografía en su comunidad, lo que la llevó a generar conocimiento científico antropológico apprehendiendo la realidad social hasta en el “patio de su casa”. Cito:

Recuerdo las palabras que me lanzó una vez, irónicamente, cierta colega en un congreso: “Jacqueline hace los estudios en el patio de su casa”. Se refería a que investigo en *Los Andes, viviendo en Los Andes*, y que ella pensaba que, para que fuese válido mi trabajo, “lo lógico” era que yo fuese a realizarlo en la Guajira o en la región amazónica, o en Oriente... ¿Dónde está la lógica de un razonamiento de este tipo? ¿Es menos antropológico “el patio de mi casa” que el Amazonas? ¿Es la distancia geográfica de la residencia del antropólogo la que determina su objeto de estudio? ¿Es que el estudio antropológico no puede realizarse en la comunidad o ciudad donde vive? ¿Por qué éstas se encuentran fuera del alcance de la ciencia? ¿O es porque domina, en un razonamiento de esta clase, el criterio según el cual “la objetividad” se logra *gracias a la distancia entre sujeto y objeto*, lo que permite una mayor imparcialidad, una perspectiva mejor, y esta distancia, en este caso, se interpreta además como “geográfica”? ¿Qué criterios lógicos se podrían esgrimir para demostrarme que yo puedo tener mayor “objetividad científica” en una comunidad Warao que en una comunidad campesina andina? (...).

En el “patio de mi casa” son también hombres lo que hay, y si tengo *la pretensión* de querer llegar a algún tipo de conocimiento con respecto “al hombre” sería arbitrario querer apartar de la posibilidad de este conocimiento al grupo humano donde vivo (CLARAC DE BRICEÑO 2010: 29).

Para estudiar “el patio de mi casa”, como dice esta antropóloga, se necesita derrumbar el mito de la supuesta neutralidad del antropólogo y de la antropóloga, quien en nuestra región está

⁶⁸Considero relevante destacar cómo desde la metodología positivista, imperante en muchas de nuestras universidades, se habla de la delimitación del problema a investigar en tiempo y espacio como un asunto práctico para no desbordar la investigación, pero esas amarras metodológicas no permiten vincular el fenómeno estudiado a procesos más globales con una mirada pluridisciplinaria y etnohistórica (yendo más allá de la noción etnohistórica de la historiografía).

obligado a actuar y no permanecer “frío”, porque “él vive en esa sociedad que él analiza” y, por lo tanto, reacciona ante su realidad y esas *reacciones* tienen un carácter social (Clarac de Briceño 2010: 27).

Según la antropóloga venezolana Nelly García Gavidia (2017), una vez que nos desplazamos tanto los sujetos que investigamos como los sujetos investigados, “las situaciones epistemológicas también van a ser diferentes y los problemas, seguramente, también”. Si bien la relación con nuestros/as interlocutores/as sigue siendo de exterioridad, “ya que cuando vamos al campo vamos arropados por las teorías y por el bagaje de la disciplina”, García Gavidia concluye que la relación “es de cercanía, ya sea que trabajemos en la ciudad o las zonas rurales o en los pueblos amerindios” (García Gavidia 2017: 87-88). Para esta autora, y en esto coincide con Clarac de Briceño, uno de los retos más importantes, que ameritaría un “ejercicio de imaginación y creatividad” mayor, se centraría en “hacer la etnografía en casa, donde nuestros interlocutores son nuestros vecinos” (García Gavidia 2017: 88).

Continuando con el debate, apuntamos el aporte de la colombiana Myriam Jimeno, quien considera que esta condición de cociudadanía de los antropólogos y antropólogas de nuestros países con los grupos humanos con los cuales estamos trabajando relaciona la producción de conocimiento antropológico con la intervención política (citada por Restrepo 2012: 36-37), lo que llama Restrepo (2012) “suerte de destino político compartido”.

Para Clarac de Briceño, estamos construyendo una antropología diferente, “comprometida”, porque “se trata de nuestra propia población, de nuestra propia historia, de nuestra propia sociedad” (Clarac de Briceño 2017: 8), lo que conllevaría a “crear nuevas metodologías, a medida que aparecen nuevos enfoques, y estas metodologías no pueden ser las mismas que utilizaron los antropólogos y antropólogas del norte, comprometidos sólo con el conocimiento, un conocimiento que construían fuera de su sociedad, en sociedades muy diferentes a la suya y que no compartían con ellos la misma historia, sólo compartían el hecho de ser humanos todos” (Clarac de Briceño 2017: 8). Al haber diversidades de países, de grupos sociales con realidades e historias complejas, no podríamos definir una metodología, sino diversas metodologías, lo que devendría en un relativismo metodológico, pero habría que plantearnos una antología antropológica del sur para ver los puntos coincidentes entre los antropólogos y antropólogas del sur-sur y norte-sur.

La co-participación, la “etnografía institucional”, la etnografía “doblemente reflexiva” y la “(auto)etnografía”

Desde el cono sur también nos llegan las reflexiones de la antropóloga Graciela Batallán, quien hace un planteamiento interesante: “...el investigador necesita crear instancias o formas participantes de co-investigación donde se expliciten, contrasten y debatan sus hipótesis”, yendo más allá de la observación participante y la empatía o *rapport* (Batallán 1995: 104). Y pone de ejemplos la confrontación de hipótesis en talleres de investigación, debates sobre expresiones del habla en grupos de discusión, propuestas de co-investigación o negociación de interpretaciones, entre otras formas participantes en las cuales “el investigador ‘interviene’ abiertamente en procesos autorreflexivos de análisis de las prácticas cotidianas de los sujetos” (Batallán 1995: 104). Hablaríamos de una etnografía con una observación co-participante, que, a mi juicio, conllevaría a una representación más ética del trabajo de campo, más en este momento que en Venezuela, por ejemplo, para ser acreditado (y financiado) como investigador o investigadora por el Estado necesitamos el aval del Poder Popular organizado.

Esto generaría otras dinámicas de estudio en la antropología académica: ya no podemos ir a las comunidades y someter a las personas a extensos y aburridos cuestionarios para construir “conocimiento” y luego simplemente nos vamos a escribir lo que se publica después en revistas científicas (Clarac de Briceño 2017), sino que la lógica académica cambia en el sur⁶⁹. Claro, esto no implica que se siga practicando la lógica de la extracción del conocimiento de nuestras comunidades, como de hecho continúa ocurriendo (Clarac de Briceño 2017).

Del norte de Suramérica, desde Colombia nos llega la propuesta de Arturo Escobar, quien nos insta a hacer una antropología de la globalización, más allá de las epistemologías centro/periferia para estudiar las complejas relaciones del espacio local con el “abstracto global”, es decir, llama a identificar los discursos de la diferencia y las formas en cómo estos operan y en cómo se articulan con los que denomina discursos alternativos, todo esto frente a las tendencias homogeneizadoras de la economía de mercado. Escobar explica que esto conllevaría a plantear que los grupos locales, a pesar de que practican la euro-modernidad, por ejemplo, lo hacen desde la diferencia para descentrar y convertirse en un escenario potencial para impulsar procesos de descolonización en una suerte de antropología militante

⁶⁹Sobre esta lógica de producción y divulgación del conocimiento científico, el Grupo de Estudio en Antropología Crítica (GEAC) hace una propuesta interesante sobre el extractivismo académico y cómo funciona en la disciplina antropológica. Se puede ver más en Moraes&Messomo (2016).

(Escobar citado en Restrepo 2015). La etnografía, por lo tanto, contribuiría en analizar cómo las prácticas institucionales estructuran las condiciones bajo las cuales la gente piensa y vive, y para ello propone una “etnografía institucional” para analizar el entramado de hibridación que define los espacios del mundo contemporáneo, como, por ejemplo, lo que llama los “régimenes de presentación” y las “representaciones sociales”, es decir, la percepción, interpretación y simbolización de los actores sociales participando de la vida social y sus relaciones (de colaboración, conflicto y negociación) con otros actores.

Por su parte, desde México (aunque no es latinoamericano sino alemán de origen) Gunther Dietz (2011) nos habla de una etnografía activista y militante “doblemente reflexiva” entre el/la sujeto-investigador/a y el/la actor/actriz-sujeto investigado/a por medio de dinámicas que permitan la retroalimentación y el debate (muy parecidas a las propuestas de Batallán), esto con el fin de propiciar una “inter-teorización” en una investigación dialéctico-reflexiva para convertir la relación etnográfica “en praxis política” (Dietz 2011: 15).

Esta postura va de la mano (aunque desde una perspectiva distinta) con otra corriente vinculada a la filosofía de la liberación surgida en la década de los 60 del siglo XX: la antropología militante o antropología de la liberación, que procura fortalecer y liberar a los grupos que se estudian a través de la *participación militante*, en vez de la observación participante, con dos frentes de “actitud misionera” (como la llama Dietz): la intervención sociológica y la investigación-acción participativa, influenciada por la pedagogía de la liberación. Para explicar esta última tendencia de antropología militante, aclaro que a finales de la década de los 60 y primera mitad de los 70 del siglo pasado, nació la antropología crítica latinoamericana, justamente cuando se forman a la par movimientos y procesos políticos e intelectuales en la región, especialmente de izquierda. Según Eduardo Restrepo, el postulado de esta corriente se centraba y centra en cuestionar críticamente la reproducción en América Latina de las escuelas noratlánticas, por considerar la falta de compromiso de los antropólogos y antropólogas con las comunidades que estudiaban, sometidas a procesos de marginalización, y por ser incapaces de teorizar sobre el conflicto social para ofrecer soluciones a problemáticas que se consideraban urgentes. Así, un grupo desarrolló la práctica militante, alejado de los espacios académicos, y otro trabajó desde los espacios académicos, pero ambos colectivos compartían dos denominadores en común: 1) el compromiso con los sectores marginalizados para romper su condición de explotados, bien sea trabajando con las organizaciones de base o interviniendo en la esfera pública e institucional; y 2) la apropiación del materialismo histórico como postulado teórico para poner en tela de juicio la tradición de

cómo se venían estudiando las culturas y para desenmascarar el proceso de producción de conocimiento (Restrepo 2016: 64-67).

Para Dietz, en este momento no hemos reaccionado metodológicamente “a la creciente autoconciencia y reflexividad de los actores sociales y/o étnicos contemporáneos”, quienes ya pueden sospechar de los/as antropólogos/as que “husmean” en sus vidas. Nos encontramos en la actualidad, según este autor, con “sujetos” políticos que incluso exigen “compromiso” al investigador y a la investigadora, pero también se corre el riesgo de que sea el/la antropólogo/a quien imponga la dirección del cambio en una situación neocolonial. En su crítica, Dietz considera que los/as antropólogos/as “nativos/as” (nos llama también así) “acaba primordializando y esencializando nuevamente los “objetos” de estudio y con ello los conceptos básicos de la antropología: surge el “antropólogo-indio” especializado en estudiar a “los indios” y por esta razón considera que se puede “recaer en la trampa del etnocentrismo” (Dietz 2011: 7, 9-12). Nos parece que, si bien es una postura interesante, no explica el vuelco epistemológico de lo que significa hacer trabajo de campo en nuestras propias comunidades: ¿Solamente nos enfrentamos a la “trampa del etnocentrismo”, como llama esta nueva realidad etnográfica, o por ser antropólogos y antropólogas en nuestras propias sociedades (no somos “nativos/os”, porque es una clasificación eurocentrista) se redimensionaría la ética y se pondría en tela de juicio las nociones clásicas de las antropologías del norte, como la otredad? También existe otra propuesta, emulando la autobiografía anglosajona y la historia de vida de la Escuela Clásica de Chicago (de donde surgió la noción de co-autor/a y co-investigador/a): la (auto)etnografía, algunos la apellidan evocativa.

Tiene varias significaciones según el grupo: por un lado, en sus versiones iniciales se definía como la perspectiva epistemológica del estudio de un grupo social que el/la investigador/a consideraba como propio, ya fuera por su ubicación socioeconómica, ocupación laboral o desempeño de alguna actividad específica, es decir, la interacción entre el yo personal y lo social o lo cultural (Rusell 2011; Blanco 2012a 2012b; Denzím 2013; Guerrero Muñoz 2014); por otro lado, se retoma la perspectiva de Geertz de una “doble hermenéutica” y por esta razón se considera uno de los caminos por excelencia para entender el significado de lo que la gente piensa, siente y hace; también se habla de la perspectiva (más compartida y común) de usar la primera persona al escribir y del/de la investigador/a ubicarse dentro de lo que estudia, lo que devendría en un estilo narrativo, tal cual existe en la literatura.

Podríamos abrir una discusión en la región de cómo consideramos la (auto)etnografía: si como un método o un estilo de escritura, y si es un estilo de escritura que nos caracterizaría.

La etnografía interdisciplinaria y para quiénes escribimos

Desde Uruguay, Nicolás Olivos Santoyo reflexiona sobre replantearnos la etnografía en el marco de las relaciones interdisciplinarias. Como dice este autor, las fronteras disciplinarias se han vuelto cada vez más permeables y, cuando una disciplina asume la metodología de otra disciplina, por lo general se dan procesos de abandono, pérdidas y cambios paradigmáticos (Olivos Santoyo 2014). La etnografía, al ser retomada por otros campos de construcción del conocimiento, es redimensionada en sus usos, plantea, como en el caso de la socioantropología, cuando se “requiere sin lugar a dudas de una nueva orientación en el ejercicio de la narratividad etnográfica”, de esta forma, se debe seguir pensando en la grafía, pero repensando lo “etno”, porque con la etnografía en la antropología (diríamos “del norte”) se ha ponderado más la descripción de vecindarios, pueblos, aldeas y grupos, en vez de los procesos activos de la construcción local, es decir, las relaciones intrínsecas detrás de esas descripciones.

Ahora quiero tocar un punto, bien sea que tomemos cualesquiera de las perspectivas etnográficas antes descritas u otras: el tema de la visibilización. Una vez que vamos a campo, interactuamos con nuestras comunidades, investigamos, analizamos y presentamos nuestras propuestas, me pregunto: ¿cómo, dónde y quiénes publican?

Restrepo (2012) plantea una postura crítica sobre lo que llama las “políticas del conocimiento antropológico”, vinculadas a la “economía política de las citas”, que engloba a su vez las políticas de producción, distribución y consumo de la autoridad y autorización de un/a autor/a o una obra. Esto se debe, según este autor, a lo que llama la *elitización* del establecimiento antropológico, es decir, la consolidación de una meritocracia laboral, el acceso a recursos intelectuales y las posibilidades de intervención y visibilidad.

Todo este sistema revela, según Restrepo, una posición política con respecto a la producción y circulación del conocimiento y los derechos intelectuales. Es lo que Edward Said llama garantizar un “mercado de circulación editorial” para ese círculo de prestigio que conlleva competencia entre pares, “ser referencia” dentro de ese mundo experto. En el caso de Venezuela, ese asunto hace ganar puntos y estar mejor clasificado/a (rankeado/a) en el mundo académico... pero ¡¡cuidado!!, porque los ranking también pueden patrocinar modas

académicas que se instituyen como originales y novedosas, pero a veces son refritos de corrientes que han surgido en otros espacios no visibilizados por esas “políticas del conocimiento”. Un ejemplo claro es cuando se puso de moda la subalternidad con el grupo de Estudios Subalternos de la India, que fue publicado –casual e irónicamente– por Said en la década de 1980 y, por lo tanto, estos autores entraron y circularon en ese mundo, mientras que en América Latina ya se hablaba de ese tema desde principios del siglo XX con el peruano José Carlos Mariátegui (Méndez 2010). Ahora les pregunto: ¿En el sur estamos haciendo circular nuestras etnografías en ese sistema o apostamos por una visibilización a través, por ejemplo, de publicar en “acceso libre” (Open Access), o de dar cabida a otras formas no escriturales, o de presentar nuestras investigaciones en las comunidades donde trabajamos? ¿O nos movemos entre esas dos aguas?

La etnografía del “ser colectivo”

Quiero culminar este trabajo con la propuesta de lo que intento llamar “etnografía del ser colectivo”, a partir de mi trabajo de campo con mi familia o, mejor dicho, con el descubrimiento de modelos culturales en mi familia reflejados en los/as vecinos/as, en los barrios donde residen, en los pueblos donde conviven, hasta llegar a representaciones que abarcan un espacio social muchísimo más amplio y extenso.

Esta etnografía, que podríamos llamar de un grupo particular, de un ejemplo concreto, permite ir hilvanando, cual tejido, la dinámica de grupos entrelazados que comparten un territorio, relaciones de parentesco, sistemas de intercambio comercial y hasta nociones regionales para usar y moverse sobre un territorio o prefiero llamarlo espacio culturizado o social. Y es curioso que en la medida que voy investigando, buscando a todas mis generaciones ascendentes o los hilos perdidos de mis parientes rurales descendientes, voy sabiéndome reflejada y lesionada por los modelos de representaciones que voy construyendo (porque los vivo con mi familia nuclear y conmigo misma) y, además, reconociendo que lo que voy reconstruyendo forma parte del “ser colectivo” de esa región que estudio.

No se trata de un estilo narrativo o de escritura, sino del trabajo de campo en sí, del contacto con la gente, que puedo plantear de la siguiente manera:

Primero, el reconocimiento de mi *Yo* en la investigación que hago, no como una “antropóloga nativa” que practica una antropología centrada o con una postura etnocéntrica, sino como una antropóloga que va al campo a investigar a *su* grupo, a *su* gente, sin obviar que en ese proceso

se puede vivir un *extrañamiento* para poder captar y analizar los fenómenos estudiados. Esto ha generado:

(1).- Un descubrimiento de mí misma, es lo que llamo *abreacción cultural* (reflejado sobre todo en mi obra literaria), retomando la noción de Claude Lévi-Strauss (1995 [1958]), o el despertar de mi conciencia individual dentro de una conciencia social, como lo plantea Franz Fanon (1973), pero si bien he despertado y asumido mi conciencia alienada (como mujer, como venezolana) no creo que haya llegado al punto de ayudar a mi grupo a desalienarse, ya que es un trabajo sumamente difícil, complejo y que requiere de un equipo transdisciplinario y la formación de una escuela para este objetivo.

(2).- Ha surgido un compromiso ético: ¿Cómo cito a las personas que me brindan información, que me permiten grabarla y observar su cotidianidad? Luego de que alguien me abre las puertas de su casa, de su memoria: ¿Cómo me acerco después con un *paper* a mostrar lo que he hecho? ¿Cómo le demuestro respeto? Un *paper* me sirve a mí en esta carrera académica, porque así me lo exige la universidad donde trabajo, pero ¿le sirve a mi gente? Este ha sido un dilema tremendo, que no he logrado resolver, a pesar de que he intentado diversas alternativas, como trabajar con grupos culturales, a los que he propuesto los resultados de mis investigaciones para que las lleven a formas artísticas y, en el caso de antropología política, milito en grupos políticos y participo en sus actividades; también publico libros de literatura que reflejan muchísimo mis trabajos de campo en el caso de mi región natal.

Segundo, he asumido que hago etnografía “en el patio de mi casa”, pero ese “patio de mi casa” se ha dibujado en una espiral que va creciendo, como una onda expansiva, y lo que al principio fue solamente muy ubicado y parental, muy específico, se ha abierto hasta abarcar en este momento dos estados de mi país. Es decir, lo que comenzó en “el patio de mi casa” hace once años, se ha ido ampliando con el trabajo de campo, siguiendo las pistas de mi familia y de otras familias, hasta reflejar fenómenos sociales de un caserío, de un pueblo, de una región. Es lo que llamo la etnografía del “ser colectivo”: ser *mío* colectivo y ser de *mi* gente, de *mi* familia colectivo. Porque nos hace colectivo, en principio, el parentesco (entendiéndolo como un sistema de consanguinidad y alianzas que, en el caso de Venezuela, también aplica a los animales y plantas), más en estas zonas rurales de pueblos y aldeas donde todos nos conocemos; nos hace colectivo la tradición (ese continuum cultural que compartimos), los recuerdos (esas deudas de nuestra memoria) y los afectos.

Debo aclarar en este punto que mi tema de investigación central ha sido la movilidad en Barinas y siguiendo la movilidad espacial de las familias estoy intentando descubrir las causas de movilidad por épocas y he procurado reconstruir los modelos de territorialización, el parentesco, el complejo mítico, el calendario religioso-parental y la noción de los Andes venezolanos que tiene la gente, apoyándome en un enfoque etnohistórico. En eso estoy trabajando ahorita.

¿Qué me deja toda esta exposición? Retomo las palabras de Jacqueline Clarac de Briceño, mi maestra, cuando dice que “la llamada «*Alteridad*» fue un invento europeo y norteamericano, pero no puede sernos aplicada a nosotros los antropólogos latinos y caribeños, cuando estudiamos a las sociedades indígenas o afroamericanas, o campesinas andinas, o urbanas, las cuales están comprometidas en el mismo proceso histórico que nosotros, en la misma patria que nosotros, en el mismo tipo de problemas, buscando todas soluciones, aunque a veces diferentes, a causa de nuestra pluriculturalidad” (Clarac de Briceño 2013: 11-14). Para cerrar, queremos aclarar también que estamos conscientes que la construcción del “otro” es cultural, porque siempre hay una referencia, una línea para marcar la diferencia: hay wayuu y no-wayuu (alijunas), por poner un ejemplo de este grupo indígena arawak; eres de “nuestra” gente o no lo eres en algunas sociedades, pero desde el punto de vista teórico/práctico, no se usa con un sentido colonialista eurocéntrico para remarcar escalas de inferioridad o superioridad con el fin de discriminar y dominar, sino para sostener y dar continuidad a sistemas (de parentesco, económicos, políticos, religiosos), lo que no implica, por cierto, que esos sistemas se modifiquen con lo nuevo que llega, más bien toman lo nuevo y lo incorporan. Sin embargo, en América Latina hemos vivido procesos socio-histórico-político-biológicos muy complejos a partir de 1492, cuando llegaron los europeos a este continente, y toda esa historia se complejizó más aún con la traída de esclavos desde África; de allí que las sociedades indígenas y las africanas representen líneas históricas múltiples (de lo que conocemos de la literatura antropológica, es una característica de las mismas). Así, la antropología descolonizada necesitaría fomentar una perspectiva teórica/práctica desde nuestra particularidad diferenciada, situada, en oposición a la homogeneidad decretada por occidente.

Si bien es una propuesta incipiente, la etnografía del “ser colectivo” y la etnografía “en el patio de mi casa” son planteamientos que cambian no sólo la forma de decir sino el trasfondo de lo que estamos haciendo y como hacemos antropología *en, desde y del sur*.

Referencias Bibliográficas

ALTEZ, Yara. 2011. *La estructura hermenéutica del conocimiento antropológico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.

BATALLÁN, Graciela. 1995. "Autor y actores en antropología: tradición y ética en el trabajo de campo," *Revista de la Academia* (1).

BLANCO, Mercedes. 2012a. "¿Autobiografía o autoetnografía?," *Desacatos* 38, p. 169-178. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742012000100012.

_____. 2012b. "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos," *Andamios. Revista de Investigación Social* 9 (19), p. 49-74. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000200004.

BOAS, Franz. 1896. "Las limitaciones del método comparativo de la antropología," *Science* 4 (103). Illinois, EE UU.

_____. 1920. "Los métodos de la etnología," *American Anthropologist* 22 (4). Estados Unidos.

_____. 1964 [1911]. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 2004. *Historia, cultura y alienación en época de cambio y turbulencia social en Venezuela. Venezuela 2002-2003*. Mérida: Universidad de Los Andes.

_____. 2007. "La investigación etnohistórica en Mérida". Trabajo presentado en el simposio *Naturaleza y quehacer de la etnohistoria*, durante el III Congreso Sudamericano de Historia. Mérida: Universidad de Los Andes.

_____. 2010. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. 3era edición. Mérida: ULA.

_____. 2013. "¿Qué es la antropología del Sur?". Conferencia presentada para el *Doctorado de Ciencias Humanas*, en la *Cátedra Simón Bolívar*, ULA. Mérida, Venezuela.

_____. 2017. "Una mirada de las Antropologías del Sur desde los Andes venezolanos," En *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*, escrito por Jacqueline Clarac

de BRICEÑO, Esteban KROTZ, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia&Eduardo Restrepo. Mérida: Red de Antropologías del Sur, p. 21-38.

COSTILLA, Miguel Leopoldo. 2011. "Biografía de Marcel Mauss (1872-1950)," en *Teorías Antropológicas*. Recuperado de <http://teoriasantropologicas.com/2011/01/24/marcel-mauss-1872-1950/>

DENZIM, Norman. 2013. "Autoetnografía analítica o nuevo déjà vu," *Astrolabio, Nueva época*, 11, p. 207-220.

DIETZ, Gunther. 2011. "Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad," *Revista de Antropología Iberoamericana* 6 (1), p. 3-26.

FANON, Franz. 1973 [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Abraxas.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 2017. "Antropologías del Sur. ¿Un lugar para pensarnos/otros?," En *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*, escrito por Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban KROTZ, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia&Eduardo Restrepo. Mérida: Red de Antropologías del Sur, p. 79-97.

GEERTZ, Clifford. 1989 [1988]. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

_____. 2003 [1973]. *La interpretación de las culturas*. 12da edición. Barcelona: Gedisa S.A.

GUERRERO MUÑOZ, Joaquín. 2014. "El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa," *Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar* 3, p. 237-242.

GRIMSON, Alejandro. 2015. "Desafíos para las antropologías desde el sur". Trabajo presentado en la clausura de la *XI Reunión del MERCOSUR*. Montevideo, Uruguay.

KROTZ, Esteban. 1993. "La producción de la Antropología en el Sur," *Alteridades* 3 (6), p. 5-11.

_____. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2006. "La diversificación de la Antropología Universal a partir de las antropologías del sur," *Boletín Antropológico* 24 (66), p. 7-20.

_____. 2017a. “Algunos retos de las antropologías del sur hoy,” En *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*, escrito por Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia & Eduardo Restrepo. Mérida: Red de Antropologías del Sur, p. 40-57.

_____. 2017b. “No se debe hablar en América Latina de una situación postcolonial sino de la tarea pendiente de de(s)colonización,” *Revista Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe* (1), Bogotá, Colombia.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1995 [1958]. *Antropología estructural*. España: Ediciones Paidós.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1986 [1922]. *Los argonautas del Pacífico Occidental (Tom. I y II)*. Barcelona, España: Planeta-De Agostini S.A.

MAUSS, Marcel. 1967 [1947]. *Introducción a la Etnografía*. Madrid, España: Ediciones Istmo.

MEAD, Mead. 1973 [1935]. *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona, España: Laia S.A.

_____. 1990 [1928]. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. España: Paidós Ibérica.

MÉNDEZ, Carmen. 2010. “El inglés y los subalternos. Comentario a los artículos de Florencia Mallón y Jorge Klor de Alva,” En *Miradas críticas desde/sobre América Latina*, escrito por Pablo Sandoval. Popayán: Enviñón Editores / Instituto de Estudios Peruanos, p. 197-246.

MORAES, Alex & MESSOMO, Juliana. 2015. “Situación o saber, transgredir o disciplinamiento: desafíos e alternativas para la construcción del enunciado antropológico crítico”. Trabajo presentada en el *Simposio Hacer antropologías desde el sur: retos etnográficos y metodológicos*, Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, 10-15, Octubre. Mérida, Venezuela.

MORENO, Alejandro; CAMPOS, Alexander; RODRÍGUEZ, William & PÉREZ, Mirla. 2009. *Y salimos a matar gente. Investigación sobre el delincuente venezolano violento de origen popular*. Caracas: Centro de Investigaciones Populares.

MOSONYI, Esteban. 2017. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial, con atención especial a nuestra sociodiversidad y lingodiversidad,” En *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*, escrito por Jacqueline Clarac de

BRICEÑO, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia&Eduardo Restrepo. Mérida: Red de Antropologías del Sur, p. 59-77.

OLIVOS SANTOYO, Nicolás. 2014. “Repensar la etnografía a la luz de los presupuestos posibles de una socioantropología”, *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 12.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. 1975 [1958]. *El método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

RESTREPO, Eduardo. 2012. *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Argentina: Siglo XXI.

_____. 2015. *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

_____. 2016. *Escuelas Clásicas del Pensamiento Antropológico*. Cuzco: Vicente Torres Editor.

_____. 2016. “Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA): trayectoria y perspectivas”. Foro presentado en el *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016*. Mérida, Venezuela. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=-YNash1HMiQ&t=32s>.

_____. 2017. “Antropologías del mundo: perspectiva analítica y política,” En *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*, escrito por Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban KROTZ, Esteban Mosonyi, Nelly GARCÍA Gavidia&Eduardo RESTREPO. Mérida: Red de Antropologías del Sur, p. 99-126.

REYNOSO, Carlos. 2003. “Presentación,” En *El surgimiento de la antropología postmoderna*, compilado por Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, p. 11-60.

RIBEIRO, Darcy. 1992 [1970]. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas de del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho N° 180.

RUSELL, Catherine. 2011. “Autoetnografía: viajes del yo,” *La Fuga* 12, p. 1-12.

VISACOVSKY, Sergio. 2017. “Etnografía y antropología en Argentina: propuestas para la reconstrucción de un programa de investigación de lo universal,” *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 27, p. 65-91.



TERCERA PARTE
COMPROMISOS SITUADOS



Junta Directiva Regional del
III ENCUENTRO
de AUTORIDADES y LUCHAS INDIGENAS
ESTUDIANTILES en el MARCO de
45 AÑOS

CRIC

A luta pelo bode solto: engajamento e etnografia em comunidades de Fundos de Pasto, Bahia, Brasil

Franklin Plessmann de Carvalho

O Sentido de Luta

“A Luta pelo Bode Solto” é uma expressão utilizada nos municípios de Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas⁷⁰ por representantes de famílias que se autodenominam “Comunidades de Fundo de Pasto”⁷¹. Essa expressão, “Luta pelo Bode Solto”, se refere às ações de resistência que foram organizadas para garantir o direito da criação de animais nas terras “soltas”, isto é, em áreas abertas ao “uso comum”⁷², com destaque para a criação de caprinos e ovinos. Essa forma de criar os animais é um costume diretamente relacionado ao modo de vida das famílias que empreenderam atos de resistência que aqui serão descritos.

O “uso comum” de recursos é combinado com uma apropriação individualizada, tendo como referência o produto do trabalho familiar, em uma lógica orientada pelo modo de vida de cada unidade familiar. As famílias, através de um processo de territorialização, estabelecem

⁷⁰Municípios localizados no estado da Bahia, Brasil

⁷¹Todos os agentes sociais entrevistados se autoapresentam como integrantes das “comunidades de fundos de pasto”. Alguns deles participaram diretamente das ações iniciais relacionadas à “luta pelo bode solto”, como Francisco Nogueira (Panáscuo Pé do Morro), Elias Neri (Boa Sorte), José Fernandez (Panáscuo Pé do Morro), Joaquim Ferreira (Panáscuo Pé do Morro), João Ruanga (Várzea Grande). Outros, que também vivenciaram como crianças o início da “luta” eram lideranças da “Central de Associações”, como Nilza Vieira (Várzea Grande), Valdemar Oliveira (Várzea Grande) e Valter Oliveira (Várzea Grande) quando foram entrevistados. Já Vanda Sales (Várzea Grande), professora, é filha de uma das primeiras pessoas que foram indiciadas pela polícia na época da “luta do bode solto”. Por fim, Andréia Vieira (Panáscuo Pé do Morro), e Jurandir Nogueira (Panáscuo Pé do Morro), mais jovens, não acompanharam os momentos iniciais da “luta”.

⁷²As noções de “uso comum” utilizadas para descrever a situação empírica aqui relatada se referem às formas ocupação tradicional de terras que eram consideradas “soltas”. Uma terra ser denominada “solta” designa que alguns recursos, nela existentes, estavam “abertos” ao uso “público”. Particularmente em localidades de Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas, cidades do interior do estado da Bahia, esta denominação, “soltas”, se referia à possibilidade para o pastejo de animais. Esses animais pertenciam à diversas famílias de distintas localidades, e circulavam em uma área relativamente extensa e considerada de “uso comum” a todos. Embora os animais pudessem caminhar por uma grande extensão de terras, estas pertenciam a distintas famílias e sua posse era reconhecida por todos os circundantes. Para maior aprofundamento indico o texto - Fundos de Pasto: terra “coletiva” de “uso comum” (Carvalho 2014, pp. 87-94)

territorialidades específicas que podem ser consideradas paisagens de resistência ao se contraporem ao avanço da mercantilização das terras e dos recursos. (SCOTT, 1985, p. 48-85) As territorialidades observadas podem ser sinteticamente caracterizadas pela criação de animais em terras “abertas”, cultivos agrícolas cercados e descontínuos, utilização de aguadas (em terras fechadas ou abertas), e a realização do extrativismo de plantas, frutas e madeiras. Essa combinação entre criação solta, uma pequena agricultura e formas de extrativismo não esgotou os recursos naturais, possibilitando a preservação de várias áreas de caatinga⁷³. As formas territoriais observadas nesta pesquisa não correspondem ao formato da titulação de parcelas ou lotes individuais. Estas últimas são melhor enquadradas nas orientações prioritárias do ordenamento jurídico do Estado. (ALMEIDA, 2008a, p. 17-18).⁷⁴

Enfatizo que existem diversos dispositivos jurídicos vigentes no sistema legal brasileiro⁷⁵ que possibilitam reconhecer e promover as diferenças culturais existentes e assim melhorar o atendimento às demandas, múltiplas e complexas, oriundas dos grupos sociais. A dinâmica vivenciada pelos “fundos de pasto” na busca pelo direito de viver a diferença, permite ampliar as perspectivas do próprio “direito”, na medida em que o obriga ao reconhecimento de outras “práticas jurídicas”, as quais se encontram relacionadas a outras formas de saber, mais localizadas, situadas nas experiências de cada “unidade social”. Por isso, trata-se de refletir sobre os esquemas de pensamento jurídico dominantes, cuja implicação primeira é rever determinadas noções e princípios profundamente cristalizados e que se encontram “inculcados” nos “operadores do direito”. (SHIRAIISHI NETO, 2007, p. 36)

A compreensão de que o Brasil é uma sociedade plural é uma perspectiva jurídica que afirma a necessidade de preservar a pluralidade, percebida como valor fundamental para a democracia. (REALE, 1963 apud SHIRAIISHI NETO, 2007, p.28) O processo de reconhecimento do caráter plural e multiétnico das sociedades permite favorecer a constituição de um campo jurídico do “direito étnico” e, portanto, de uma forma própria de refletir o direito. Isto implica no afastamento de uma postura cristalizada, expressa através de

⁷³Caatinga é um bioma brasileiro característico de um clima semiárido.

⁷⁴Mais a frente mostrarei alguns obstáculos para o reconhecimento das territorialidades específicas destas comunidades.

⁷⁵A política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais foi elaborada tendo como referência a convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Por estes dois dispositivos o Estado deve garantir aos “fundos de pasto” os territórios ocupados tradicionalmente e que estes possam ser transmitidos segundo suas tradições. Devem ser fortalecidas as formas próprias de expressão de sua identidade, bem como as formas organizativas que os representem. Porém em 2013 foi elaborada uma lei estadual nº 12.910 embasada em um esquema de pensamento jurídico contraditório à estes dispositivos, e sua implantação significa a restrição de direitos aos “fundos de pasto”. Para melhor esclarecimento desta indico o texto Crítica das Interpretações (Carvalho 2014, pp. 178-205)

“práticas jurídicas”, e também, na abertura de outras possibilidades de interpretação jurídica que se encontram para além de esquemas jurídicos que até bem pouco tempo foram dominantes. (SHIRAIISHI NETO, 2007, p. 27-28) Porém o reconhecimento dos “fundos de pasto” colide com uma tradição política e jurídica autoritária ainda presente em nossas instituições, a despeito dos avanços democratizantes ocorrido após a constituição brasileira de 1988. Percebe-se a composição de um quadro de incompletude da “transição democrática”. (DIAMANTINO, 2007, p. 10)⁷⁶

A “luta pelo bode solto” é aqui interpretada como um confronto entre posições, isto é, um conflito que implica na destruição da posição do antagonista. Este conflito é representado, de um lado, pelo modo de vida das famílias que ocupam tradicionalmente terras soltas, utilizando o uso comum dos recursos e permitindo a livre circulação dos animais. De outro estão os interesses dos representantes do capital mercantil, que querem se apossar das terras e dos recursos naturais nelas existentes. O termo “luta” está associada a ação coletiva de enfrentamento na situação de conflito. (COMERFORD, 1999, p. 19-20)

Como exemplo desta questão posso indicar a reflexão sobre a utilização do termo “luta”. Descrever a ação da “luta pelo bode solto” como uma ação de ruptura implica numa crítica a outras interpretações, de teor conservador, que atribuem ao conceito de “luta” uma forma de relação social, uma aspecto de motivação moral ou ainda um tipo de concorrência. Para alguns autores, o conflito seria uma necessidade, um regulador social, com função de socialização. (WEBER, 1991, p. 23-25) (SIMMEL, 1983, p. 122) (COSER, 1966, p. 211-222). O termo “luta” é empregado, neste trabalho, como um conceito que enfatiza a dissociação e a ruptura decorrentes de uma situação de conflito. Assim a compreensão dos conflitos aqui descritos se aproxima do sentido empregado por Franz Fanon, quando indica a violência como forma de libertação (FANON, 1968, p. 44), ou ainda do sentido empregado por James Scott quando enfatiza as formas cotidianas da resistência camponesa (SCOTT, 2002, p. 10-31), ou mesmo Edward Said quando se refere à uma cultura de resistência (SAID, 2011, p. 328-344).

⁷⁶Destaco como o Brasil lidou com os crimes cometidos durante a ditadura civil-militar (1964 a 1985). A lei da anistia protegeu torturadores e assassinos. Muitos empresários e políticos, que apoiaram a ditadura, não foram levados a julgamento e nem sua participação em crimes foram apuradas. Direitos garantidos na constituição de 1988 não foram efetivados plenamente, como a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas e por outras comunidades tradicionais. O avanço das políticas neoliberais esteve presente nos governos eleitos desde 1989, tendo a mídia, dominada por poucas famílias, como principal agente de propaganda. O discurso público estabelecido neste contexto “nega a possibilidade de mobilização da inteligência coletiva para pensar sua própria condição, seu devir e os meios de construí-lo... Novas modalidades de restrição ao exercício da grande política foram se apresentando... O Poder financeiro assumindo as funções de polícia, regulamentação e administração.” (Acselrad 2015, p. 200)

Pode-se afirmar que a “luta pelo bode solto” é deflagrada após a realização de algumas intervenções do Estado na região Oeste da Bahia, como a construção de rodovias e o fomento de crédito agrícola. Essas ações visavam a incorporação de terras e dos recursos naturais nelas localizados, vinculados a interesses empresariais relacionados ao mercado de commodities. Em Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas, fazendeiros e pequenos empresários buscam então se apossar das terras tradicionalmente ocupadas, e assim se apropriar dos recursos naturais existentes.

É, se a gente não cuida... o pior é que grilavam⁷⁷ tudo. Mas se não fosse o nosso querer iam meter os pés... Eles estavam cercando para cá... Foi preciso cuidar, movimentar... Porque se não os grandes tomavam tudo e os pequenos para onde iam?... Eu já era casado, moço... Eu já era casado quando começou... Porque se não, os grandes tomavam conta e os pequenos ficavam sendo empregados deles, e a gente achou que não era conveniente ser empregado dos empresários... Não dava não... Eles eram com o governo e os documentos eram fracos. A gente tinha que fazer documentos e cercar a terra. Agora cercou a terra, fez fundo de pasto, documento, tudo reconhecido em Salvador, tudo se diferenciou mais. Mas a luta foi dura, foi dura... (FRANCISCO BORGES NOGUEIRA, 2012)⁷⁸

Impedir a criação de pequenos animais soltos era uma forma de desestabilizar o modo de vida das famílias, e foi acompanhada por ações para usurpar as que terras que tradicionalmente eram ocupadas. Essas ações foram basicamente impulsionadas por três interesses principais: aquisição de terras para o desenvolvimento de projetos agropecuários com aquisição de créditos bancários, extração de madeira para a fabricação de carvão e utilização de áreas nas proximidades da estrada federal⁷⁹ para a construção de empreendimentos, como postos de gasolina. As autoridades locais - prefeitos, vereadores, delegados e juizes - apoiavam ações vinculadas a esses interesses. Determinados a manter seu modo de vida, as famílias se articularam para garantir sua autonomia resistindo através de ações articuladas coletivamente.

A análise das condições de possibilidade na qual estas ações coletivas foram engendradas só me foi possível através de uma relação de engajamento. Estas relações foram sendo estabelecidas com os agentes sociais paulatinamente, e me possibilitaram adentrar a um mundo de percepções que constroem uma interpretação detida sobre os desafios presentes para salvaguardar um modo de vida. O engajamento me propiciando compreender como

⁷⁷“Grilagem de Terras” é um termo que foi popularmente difundido no Brasil que tem como significado a indicação de uma apropriação fraudulenta e indevida de terras.

⁷⁸Francisco Nogueira participou ativamente do início da “Luta pelo Bode Solto” e atualmente integra a “Associação Comunitária Fazenda Pé do Morro Panasco”. Este entrevista foi realizada na casa do seu filho Jurandir Oliveira Nogueira e sua nora Andréia Rosa Vieira, na presença de Andréia, em junho de 2012, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado.

⁷⁹Esta estrada foi nomeada como Rodovia BR242, apelidada por BR242, termo que irei utilizar em trechos do texto.

novas formas de organização social tiveram de ser criadas para fazer frente às ameaças identificadas. A relação de engajamento é que me propiciou ter acesso às questões vinculadas aos desafios enfrentados pelos agentes sociais na qual me aproximei. Ao adentrar nas questões fui criando uma interpretação das ações que foram realizadas. Fui construindo uma descrição entremeada da narrativa dos agentes sociais e por uma pesquisa bibliográfica sob a orientação de uma específica literatura antropológica.

Antecedentes

As terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades de fundo de pasto foram cortadas pela construção da rodovia federal, a BR242. Projetada ainda no governo do presidente Juscelino Kubitschek, foi iniciada apenas durante a ditadura militar.⁸⁰ Tinha como intuito a ligação do interior do Mato Grosso ao litoral da Bahia⁸¹. Essa ligação propiciaria um caminho alternativo e mais curto para o escoamento das produções agrícolas do Mato Grosso, Goiás e Oeste da Bahia que estavam sendo estimuladas pelo governo militar. Já uma outra rodovia, um trecho da BA156, também cortou as comunidades de fundo de pasto da região de Oliveira dos Brejinhos e tinha como objetivo a ligação das cidades de Ipupiara e Brotas de Macaúbas à BR242.

A implantação das rodovias trouxe mudanças significativas para as localidades de Oliveira dos Brejinhos. O tráfego de automóveis em pouco tempo se intensificou, aumentando a circulação de pessoas. Proporcionou uma maior agilidade nos deslocamentos e acarretou num fluxo de mercadorias mais intenso. De um lado passaram a chegar produtos industrializados e produtos agrícolas de lugares distantes, na maioria das vezes com preços mais baixos que a produção local. Ao mesmo tempo passaram a circular mais comerciantes interessados em comprar os produtos produzidos localmente, com destaque para os bodes e ovelhas. O acesso mais ágil também incentivou a chegada de novas pessoas interessadas em estabelecer

⁸⁰Para compreender as circunstâncias sociais que envolveram a luta pelo bode solto precisamos retroceder ao final dos anos 60 do século XX, quando o Brasil vivia sob um regime de exceção, com restrições aos direitos civis e políticos, governado por militares. Em Brotas de Macaúbas, a serra do Buriti Cristalino serviu como local de refúgio para líderes da oposição, como o capitão Carlos Lamarca e José Campos Barreto (Zequinha). Junto com outros companheiros, alguns inclusive da região, pretendiam implantar um centro de formação de guerrilheiros para combater o governo ditatorial. A violência da ação repressora do Estado brasileiro foi acompanhada de perto pelas famílias das localidades. Algumas famílias deram abrigo a Zequinha e a Lamarca, durante sua tentativa de fuga a perseguição militar.

⁸¹Até 2017 o projeto original da rodovia BR242 continuava em implantação. Estava sendo construído mais um porto no Sul da Bahia, nas proximidades de Ilhéus. Também se discute a ampliação da BR242 até São Félix do Araguaia, cortando terras indígenas e a Ilha do Bananal. (informações obtidas no site do DNIT e em vários jornais online do Mato Grosso).

negócios. A relação entre produção e consumo vai se alterar significativamente em poucos anos.

Até mesmo porque aqui em Boa Sorte, Várzea Grande, nestas beira de asfalto aí a gente começou a defender as áreas, por porque os animais passavam, porque antes eles passavam para lá e também nós considerávamos que mesmo do outro lado do asfalto, tanto desta BR como desta BA, a gente considerava que tudo era pasto para os animais nossos. Mas depois, com estas estradas, influência de fora, pessoas, sei lá, até do lugar mesmo mas com uma ambição por dinheiro, chega uma pessoa de fora e vê uma influência ali na beira de estrada e começa a interessar a comprar terras. Aí compra, faz as roças, e os animais passavam para lá. Aí houve extinção de muitos dos animais, maltratavam os animais, matavam os animais... (Elias Neri, 2012) ⁸²

Ao mesmo tempo em que governo militar perseguia os opositores ao regime, apoiava a implantação de obras para fortalecer a infraestrutura produtiva em várias locais do Brasil, que era impulsionada por incentivos financeiros à empresários alinhados ao governo. A construção das rodovias BR242 e BA156, e a liberação de créditos agrícolas vai ocasionar mudanças nas relações sociais e econômicas da região de Oliveira dos Brejinhos, acarretando no interesse e valorização das terras.

O primeiro impacto negativo, significativo do ponto de vista das famílias da região, se relacionou com a restrição da circulação dos animais. Antes da construção da BR242 os animais circulavam por uma ampla área. Nestas áreas os animais se deslocavam livremente em busca de aguadas e de melhores pastagens. A estrada segmentou esta área e não foram planejados pontos de passagem de animais de um lado para outro da BR242. A estrada também se tornou um atrativo para os animais, que percebiam no piso asfaltado um local confortável para passar as noites. Como consequência, acidentes envolvendo os animais e os veículos que circulavam na estrada. Também devido a maior facilidade de circulação de automóveis, passaram a ocorrer furtos de animais. Os acidentes e os furtos motivaram a construção de cercas nas margens da rodovia. Estas cercas limitaram a locomoção dos animais, restringindo o acesso às plantas e aos locais com aguadas disponíveis.

Eu acompanhei tudo isso aí. Eu estava aqui no período. A pista, em setenta, setenta e um, por ali, setenta e dois... o asfalto já chegava até em Ibotirama, não tinha ponte, mas o asfalto chegou até em Ibotirama. E nesse período eu estava aqui... Trouxe assim muito desagravo em algumas coisas... Cada um tinha sua marca e era respeitado. Não tinha essa coisa de você estar passando o direito do outro, não... Foi assim um período que... eu vejo assim... para gente, para mim que vivi aquele

⁸²Entrevista realizada em sua casa, em junho de 2012, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado

tempo nessa passagem da BR, eu era rapazinho, eu devia ter de dezoito para vinte anos, tinha esta idade, até mais, era assim uma coisa que deixava a gente um pouco preocupado... Falavam – “vai cercar” – mas se a criação passar lá, morrer, tem que saber quem é o dono e o dono vai pagar o prejuízo destes acidentes... essa coisa toda... E foi assim, a gente ficava preocupado com isso. Também era um coisa que a gente não tinha conhecimento. Aqui na época era raro, não se tinha visto asfalto nenhum aqui por perto. Mas depois que aqui normalizou, teve as consequências... a gente tem lutado forte também... a gente sabe que sempre é assim... quando vem a coisa boa, sempre vem algo que não é muito agradável... Essa parte, mesmo assim onde passou a BR, indenização de casas, alguns tanques... Isso eu acho que teve muito pouco. Acho que na verdade só foi mesmo ali na Várzea Alegre. Eu me lembro que ali a pista passou, está passando hoje, se não é em cima era ali pertinho onde era a casa dos pais de Zuca... Onde tem a capelinha, você lembra, que está do lado de cá do asfalto, e a casa era onde era a de Ana Clara hoje, mais ou menos por aí... A casa velha deles mesmo era ali... Não vou dizer que era na pista, mas era naquele pedaço ali. Sei que a pista passou, se não foi em cima da casa, mas passou no terreno. E aí derrubou a casa... Na época eu não me lembro mais assim como é que foi... Naquela época documento, praticamente ninguém tinha... Foi uma coisa que começou a mexer com o que a gente tinha aqui... De convivência, de coisa da natureza mesmo porque os animais circulavam livremente aí... a gente, na região, naquele tempo assim, não tinha malandragem igual tem agora, essa coisa de roubar, de apanhar o que é do outro, naquele tempo não tinha isso. Podia, às vezes, até de você perder um animal, mas não assim que uma pessoa achou, viu lá no seu terreiro... às vezes um animal podia sair destraviado, porque num rebanho é assim um solta e como não tinha muito limite, bicho vai de um rebanho, e passa para outro e vai sair por aí... (JOSÉ FERNANDEZ NOGUEIRA, 2012)⁸³

Além de impedir a circulação dos animais, a área ocupada pela própria rodovia tomou parte das extensões de terra das famílias. As indenizações recebidas se restringiram às construções existentes que foram removidas para a passagem da estrada. Nenhuma indenização com relação às terras ocupadas pela BR242 e pela BA156, nem das áreas do entorno da estrada ou dos canteiros de obra. Não foram indenizadas as áreas de plantio que foram destruídas, as áreas desmatadas ou as áreas na qual pedras foram retiradas para servir de base para o leito da estrada.

Esses impactos eram atenuados por uma sensação de desenvolvimento que parecia acompanhar a construção da estrada. Algumas pessoas foram contratadas para abrir os caminhos para a implantação da rodovia, basicamente para serviços de desmatamentos e construção de cercas. Os trabalhadores que vinham de locais distantes necessitavam de alimentação que em parte foi fornecida por pessoas das localidades. Passou a circular mais dinheiro, apareceram mais comerciantes, criando uma aparência de prosperidade.

Mas foi o crédito agrícola, fomentado por agências estatais de desenvolvimento e operado por instituições bancárias, que impulsionou mudanças mais estruturais nas formas de ocupação da terra. Nas proximidades da cidade de Irecê, foi estimulada a monocultura do feijão, e em

⁸³Entrevista realizada durante caminhada pela área de “fundo de pasto” da “Associação Comunitária Fazenda Pé do Morro Panasco”, em junho de 2012, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado

Xique-Xique foi estimulada a monocultura da cebola. Guanambi, sudoeste da Bahia, divisa com Mina Gerais, recebeu incentivos maiores ainda para a monocultura do algodão, sendo implantadas fabricas para o processamento inicial da pluma⁸⁴. Havia recomendações técnicas, transformadas em normas, que condicionaram a concessão dos créditos agrícolas. Essas normas restringiam a autonomia dos agricultores em suas áreas, não permitindo a pratica do policultivo e a criação solta de animais de pequeno porte, como cabras, ovelhas e porcos. Essas normas eram fiscalizadas periodicamente por agentes bancários que visitavam as áreas de plantio.

Mesmo havendo resistência por parte das famílias, que tentavam ludibriar os fiscais do banco, foi reduzida significativamente a quantidade do rebanho destes animais em vários municípios na qual o crédito rural adentrou com mais vigor. Em Oliveira dos Brejinhos, o crédito estimulava o plantio principalmente de mandioca para a fabricação de farinha, mas também havia crédito para feijão e para o plantio de capim.

O banco facilitou o crédito para os pequenos agricultores, para fazer empréstimo para lavoura de feijão, de mandioca. Parece que eram essas duas, esses dois seguimentos... E capim... Então esses companheiros que acharam ser vantagem isso aí, foram para o banco de bolso cheio, por causa do empréstimo. E aí quando plantava nos quatro fios, o bode entrava. Foi aí que entrou as reclamações e foi até o juiz, e o juiz apoiou os quatro fios, a lei dos quatro fios (José Fernandez Nogueira, 2012) ⁸⁵

Enquanto que algumas pessoas começam a se mobilizar visando resolver o problema da restrição do deslocamento dos animais em virtude da construção BR242, outras estavam animadas com a promessa do crédito, tendo como referência as lavouras comerciais de algodão, feijão, cebola e frutas, que já se realizavam em outras localidades próximas. Repetia-se a norma para o acesso ao crédito bancário, obrigando os agricultores a acabarem com as criações soltas de animais de médio e pequeno porte.

Em algumas famílias irmãos começaram a divergir sobre qual caminho era o mais promissor para o desenvolvimento do modo de vida. Embora as famílias de localidades de Oliveira dos Brejinhos não terem sido beneficiadas massivamente por estes créditos, a promessa de acessa-los, condicionada ao fim da pequena criação solta, intensificou a cisão entre grupos, a divergência entre irmãos. De um lado uma pequena parte que queria aderir aos créditos e ao

⁸⁴Todas estas cidades ficam num raio de aproximadamente 260km de Oliveira dos Brejinhos

⁸⁵Conversa realizada durante caminhada pela área de fundo de pasto, com a presença de José Fernandez, Joaquim e Jurandir, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, junho de 2012.

pacote tecnológico contra uma maioria dos que preferiam manter o costume dos policultivos e a criação solta de pequenos animais. Uma classe dominante local, representada por fazendeiros criadores de gado, se juntou a pequenos empresários, que estavam se instalando, e estimulavam algumas pessoas das localidades à acessar o crédito rural e com isso aderir ao fim da criação solta de pequenos animais.

Tinha, tinha. Não era muito não. Contra os bodes eram poucos, não eram muitos não... Eu mesmo tinha um primo que era contra isso... Você sabe que não é todo mundo que pensa de um jeito só. Uns pensam de um jeito e outros pensam de outro. Aqueles com a cabeça mais fraca achavam que dava para viver sem bode... Acham que criar gado passando apenas quatro fios de arame era mais fácil, não é? Mas nem todo mundo tinha essa vaca de comer leite. Criava mais era bode e o bode servia mais. Porque tirava um leitinho, comia o leite, matava um bode e comia a carne. E você pensa que era todo mundo que tinha vaca para comer leite? Os que às vezes tinham duas ou três vacas achavam que dava para viver. E os que não tinham? E não criando o bode e agora como iriam sobreviver? Não tinha com o que não... Tinha projeto e no banco se corria e tinha dinheiro. Os que tinham as cabeças (gado) tomavam dinheiro para cercar as terras, outros não tinham coragem de tomar dinheiro – “Eu é que não vou abrir compromisso no banco” – Chega na hora de pagar e não tinham para retornar... e aí eles começam agora a barruar é as terras. É uma conversa medonha, um serviço danado. (FRANCISCO BORGES NOGUEIRA, 2012)⁸⁶

Em apoio ao fomento do crédito foram implantadas leis municipais, que ficaram conhecidas popularmente como a “lei dos quatro fios” ou a “lei do pé alto”. Essas leis invertiam o costume local. Pelo costume os agricultores precisavam cercar suas áreas de plantio para evitar a entrada de animais. Com estas novas leis eles estavam obrigados a cercar suas áreas com apenas quatro fios de arame. Com quatro fios de arame as cercas só barravam os animais maiores – bois, cavalos, jegues. Desta forma a responsabilidade da entrada dos animais de pequeno porte em uma área de plantio deixa de ser do agricultor e passa para o criador. Com isso pretendia-se coibir a criação solta de animais, mesmo daqueles que não pleiteavam o crédito bancário. Foram estimuladas leis⁸⁷ a serem sancionadas em vários municípios, tendo como referencia o código civil de 1916, com suas modificações feitas em 1919.⁸⁸

⁸⁶Entrevista realizada na casa de seu filho Jurandir, na presença de sua nora Andréia, em junho de 2012, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado

⁸⁷Um exemplo dessas leis foi a vigente no município de Paulo Afonso, aprovada por unanimidade pelos vereadores, e que, resumidamente, dispôs: Art.

1º - A criação de caprinos e ovinos no município deverá ser em área cercada e os rebanhos guardados e vigiados com cuidado preciso a fim de evitar prejuízo a propriedades alheias.

Art. 2 – Aos agricultores e pecuaristas fica assegurado o direito de construir cercas para proteção de suas lavouras e para o criatório do gado vacum com apenas 3 ou 4 fios de arame farpado.

Art. 3 – pela não observância do art. 1º desta lei, os infratores ficam obrigados ao pagamento dos danos causados pelos seus animais, de acordo com as leis vigentes no país.

Mesmo com todas estas medidas para coibir a criação solta de animais, vai se construindo uma resistência que afirmou o modo de vida e a ocupação tradicional das terras. Essa resistência ficou conhecida como a “*Luta pelo Bode Solto*”, expressão cunhada por agentes sociais da região de Oliveira dos Brejinhos, que com a “luta”, passaram a de autodenominar pertencer “á comunidades de fundo de pasto”. A expressão “Luta pelo Bode Solto” identificou o primeiro momento da resistência das famílias a imposição das novas normas fomentadas pelo desenvolvimento agrícola que estava na base do crédito bancário.

A Luta Pelo Bode Solto foi que na década de 80 saiu um empréstimo pelo Banco do Brasil para o plantio de mandioca, mas sabemos que no semiárido há diferenças grandes, de uma região para outra, dentro de um mesmo município, e nós sabíamos que aqui não ia dar certo não. Veio junto uma lei, chamada dos quatro fios, que queria acabar com a criação solta, pois cercar a mandioca com apenas quatro fios não ia deixar a gente criar, pois o bode não entende que a cerca, mesmo tendo apenas quatro fios, ele não poderia passar... (IVANILDA NOGUEIRA DE SALES, 2006)⁸⁹

A construção do conflito e a reunião do “Arroz”

Dentro de um contexto socioeconômico, jurídico e político mais amplo, as terras tradicionalmente ocupadas pelas famílias da região foram objeto de interesse de pessoas ligadas à classe dominante local, ou mesmo a empresários de outras regiões. A usurpação de algumas áreas foi o fato que precipitou a constatação que o modo de vida se encontrava ameaçado.

Art. 4 – Esta lei entrará em vigor no prazo de 90 dias, depois de sua aprovação.
Paulo Afonso, sala das Sessões, em 23 de maio de 1980.

⁸⁸Leis como esta foram estimuladas a serem sancionadas em vários municípios, tendo como referencia o código civil de 1916, com suas modificações feitas em 1919. Segue o trecho deste código que ameaçava modificar o costume da criação solta de animais e que embasou as leis municipais que estavam sendo criadas no interior da Bahia. DO DIREITO DE TAPAGEM Art. 588. O proprietário tem direito a cercar, murar, valsar, ou tapar de qualquer modo o seu prédio, urbano ou rural, conformando-se com estas disposições:

§ 1º Os tapumes divisórios entre propriedades rurais presumem-se comuns, sendo obrigado a concorrer, partes iguais, para as despesas de sua construção e conservação, os proprietários dos imóveis confinantes.

§ 2º Por "tapumes" entendem-se as sebes vivas, as cercas de arame ou de madeira, as valas ou banquetas, ou quaisquer outro meio de separação dos terrenos, observadas as dimensões estabelecidas em posturas municipais, de acordo com os costumes de cada localidade, contanto que impeçam a passagem de animais de grande porte, como sejam gado vacum, cavalares e muar.

§ 3º A obrigação de cercar as propriedades para deter nos seus limites aves domésticas e animais, tais como cabritos, porcos e carneiros, que exigem tapumes especiais, cabe exclusivamente aos proprietários e detentores.

(Redação dada pelo Decreto do Poder Legislativo nº 3.725, de 1919)

⁸⁹Entrevista realizada na Feira do Bode com Ivanilda Nogueira de Sales Vieira (Vanda), moradora de Várzea Grande, em 30/07/2006, durante trabalho de campo para a pesquisa de mestrado intitulada “Fundos de Pasto: Organização Política e Território”. (CARVALHO, 2008, p. 77)

Os primeiros casos de grilagem⁹⁰ aconteceram em áreas próximas à estrada, com a finalidade da instalação de empreendimentos, como postos de abastecimento de combustíveis. As famílias atingidas pela construção de dois destes postos pertenciam às localidades de Várzea D'Antas, Boa Sorte e Várzea da Pedra. A implantação especificamente destes postos foi apoiada pelas autoridades municipais, e de certa forma acompanharam os procedimentos para a implantação da BR242, não reconhecendo a posse das famílias como legítima. Eram áreas relativamente pequenas, mas que já trouxeram indignação aos que foram atingidos.

Mas logo outros casos de grilagem de terras foram se verificando. Em várias situações o procedimento inicial era se aproximar das pessoas das localidades, estabelecendo ao menos um mínimo grau de confiança, até que se efetivasse a compra de uma pequena área de terra⁹¹. Estamos falando de transações mercantis que não passavam pela mediação de cartórios, apenas eram estabelecidos acordos verbais, ou quando muito se estabeleciam recibos de compra e venda. Depois a pessoa que comprou as terras já revendia esta área, muitas vezes para pessoas que não tinham nenhuma relação com as famílias que venderam o pedaço de terra, e muito menos com as famílias vizinhas à área comprada.

A primeira medida adotada foi a recusa em vender as terras, mesmo pequenos pedaços, e nem negociar a madeira das áreas. Essa ação não foi uniforme, isto é, enquanto algumas famílias perceberam o perigo e passaram a não comercializar suas áreas, outras continuavam negociando com os compradores. Havia uma pressão para a fragmentação das terras por parte de empresários que visavam se apossar dos recursos naturais. Porém, o risco de desmembramento das terras fez com que várias famílias passassem a se unir. Uma segunda ação passou a ser realizada: a abertura “picadas” demarcatórias ou mesmo a construção de cercas para impedir o avanço da grilagem das terras.

Aqui o dono era do outro lado... ele se sentia em boas condições, se enquadrava junto com Jurandir, e quis grilar aí para vender para o Jurandir. Então não foi só o Jurandir... Como essa propriedade que era da família do Miguezinho, eles acabaram empurrando ele daí. É quem tinha documento, é quem tinha dinheiro, e a família que morava aí há séculos foi quem acabou saindo daí e eles acabaram possuindo... não foi até lá (apontando para uma outra área) por causa de um colega nosso, que tinha uma propriedade aí e empurrou eles, não aceitou eles... Ele também não tinha documento, mas aqui, onde eles estavam compreendendo, tinha umas roças do pai dele, que estava compreendendo como a “roça”, então ele achou força de empurrar

⁹⁰O termo “grilagem” vai ser usado em referência a invasão e usurpação, realizadas por fazendeiros e empresários, de terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades de fundo de pasto. O sentido aqui usado remete ao uso popular que consagrou o termo ao designar a usurpação das terras, mas sem a necessidade desta ação ter sido ratificada em cartórios.

⁹¹Variaram os procedimentos para usurpar as Terras. Alguns pessoas, como Noé Oliveira, presidente do sindicato, tendo o poder público e a força policial como aliados, tentou grilar as terras pertencentes às famílias da comunidade de Várzea Grande, na beira da estrada, acreditando que estas não apresentariam resistência.

eles por causa das “roças” que o pai dele tinha aí. Então eles respeitaram por isso. Mas foi difícil, ele teve que botar uma “roçona” muito grande aí atravessando a entrada... para lá (...) (JOAQUIM GOMES NOGUEIRA, 2012)⁹²

Joaquim Nogueira apresenta alguns parâmetros na qual podemos utilizar para compreender como se estabelece socialmente o reconhecimento ao direito do uso da terra. Como mencionei, num primeiro momento as vendas das áreas por pessoas que eram reconhecidas como detentoras do direito ao uso da terra possibilitou aos novos compradores a legitimidade da transação. Quando passam a tomar outras áreas, especialmente as de uso comum, estes passam a ser questionados e se tornam uma ameaça. Logo que se percebe que a venda destas áreas foi o que propiciou a presença destes invasores nas terras tradicionalmente ocupadas, e que essa ação abriu caminho para grilagem, a venda passa a ser rejeitada.

Destaco que a resistência inicial à grilagem passou por iniciativas particulares de cada família. Os grileiros contavam com maior recurso financeiro que as famílias, além de apoio político de autoridades locais. Havia a necessidade de mostrar força para intimidar as ações de grilagem. “Botar roça”, isto é, fazer uma grande área de plantio era uma forma de deixar claro que aquela terra tinha dono, que o dono tinha condições de tocar suas plantações, e que iria dar trabalho tentar tira-lo de lá.

A resistência passa a se fortalecer quando algumas famílias passaram a se reunir e a traçar ações comuns. A abertura de picadas, a construção de cercas, a implantação de cancelas⁹³, foram ações feitas em conjunto, especialmente em áreas de uso comum que confrontavam as áreas na qual o grileiro tinha se implantado.

As picadas e cercas impediram o avanço da grilagem, mas não o transito dos animais de pequeno porte. Estas cercas, de quatro fios de arame, impediram a passagem dos animais maiores, justamente os animais utilizados pelos fazendeiros que grilaram a terra. Desta forma, além de não conseguir invadir e se apropriar de mais terras, os fazendeiros viram a área de pastagem de seus animais se restringirem ao perder o acesso às terras de uso comum. Ao mesmo tempo os animais das famílias tinham transito nas áreas de uso comum e passavam pelas cercas, adentrando nas áreas que estavam na posse destes fazendeiros. Propositalmente os fazendeiros não tomam medidas para evitar que estes animais adentrassem os espaços de plantio. Passam então a confiscar ou mesmo matar os animais que

⁹²Entrevista realizada durante caminhada pela área de “fundo de pasto”, no local que aconteceu a primeira grilagem da região na época da “luta do bode solto”, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, junho de 2012.

⁹³Estas cancelas são uma espécie de porteiras que foram localizadas em pontos estratégicos dentro das áreas de “fundo de pasto”. Possibilitam a passagem de animais e um certo controle pelos moradores. As cancelas se tronaram referência de localização.

entravam nestas áreas, o que causou revolta das famílias que passam a protestar. Começam a acontecer brigas, enfrentamentos diretos, que são encaminhadas pelos fazendeiros ao delegado que por sua vez acionou o juiz local.

E na verdade os representava, os que tinham contra eram esses mesmos... era Badega, era Jaiminho, o próprio Henrique, que foram os homens da polêmica toda. Mas outros também tinham dado grande apoio também, porque o banco tinha fornecido projetos para quatro fios de arame e dando o direito de criar com os quatro fios de arame. Uns quatro se ingressaram... e chegou até esse ponto (...) (JOAQUIM GOMES NOGUEIRA, 2012)⁹⁴

A construção do conflito conforme foi judicializado era uma artimanha de empresários e fazendeiros para tentar legitimar o esbulho das terras que queriam se apossar. A judicialização também visou coibir as ações de resistência das famílias à invasão das terras tradicionalmente ocupadas e às novas práticas agropastoris propagadas política agrária do governo militar.⁹⁵ A quantidade de famílias que lutavam para manter a criação solta era bem maior do que as famílias que se aliaram aos fazendeiros. A judicialização também foi a tentativa para impor pela força da lei um novo costume.

Primeiro algumas pessoas foram intimadas à comparecer à delegacia sob a acusação de terem praticado crime. Mesmo que tenham sido citadas apenas poucas pessoas no processo, a intimação colocava sob ameaça todos os criadores de bode.

Ser chamado a depor, em condições de acusado, representava uma violência simbólica, uma intimidação e uma desonra. Muitas pessoas que não haviam sido intimadas acompanhavam os intimados à delegacia, declarando-se todos implicados na mesma questão. Apresentavam-se sempre mais de cinquenta pessoas na delegacia. O delegado acabava por ficar constrangido de coletar os depoimentos adiando os interrogatórios.

Outra tentativa para coibir a resistências das famílias foi a abertura de processos na justiça. Em uma destes processos o juiz local, determinado em acabar com a criação de animais soltos, resolveu fazer uma diligência na área indicada pelos fazendeiros na qual ocorria o conflito. Esta diligência foi organizada em comum acordo com os fazendeiros que se apresentavam como prejudicados pelos animais que adentravam as áreas que estavam em suas posses. Algumas autoridades foram convidadas a acompanhar a diligência, como os prefeitos de Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas, além de vereadores e empresários.

⁹⁴Entrevista realizada durante caminhada pela área de fundo de pasto, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, junho de 2012.

⁹⁵Estas práticas agrícolas beneficiavam grandes multinacionais de fertilizantes, venenos e sementes e não consideravam os conhecimentos e as práticas agrícolas tradicionais das famílias. Para maiores detalhes indico a leitura do livro “Agrotóxicos no Brasil: um guia para defesa da vida” de Flávia Londres. (Londres 2011)

Era uma ação com o intuito de acabar de uma vez com a criação solta de bodes, ovelhas e porcos.

Mas a audiência era marcada porque quando marcou para o juiz vir aqui fazer vistoria na área, ver o que tinha plantado aí. Isso aqui na época estava plantado. Só que a gente olhava aí e estava igual essas malvas, um feijãozinho, um aqui, outro ali, mas tinha uma plantaçozinha. E aí o juiz decidiu vim ver a lavoura e decidiu encontrar mesmo aqui... (José Fernandez Nogueira, 2012) ⁹⁶

Porém sigilosamente os detalhes desta diligência foram passados para as famílias, que se prepararam para receber o juiz no dia vinte e três de novembro de 1983. Na véspera da visita organizaram uma reunião com o advogado do “Sindicato dos Trabalhadores Rurais”. Esta reunião contou com a presença de representantes de várias localidades que avaliaram como deveriam proceder para desmontar a estratégia dos fazendeiros que queriam que o juiz determinasse o fim da livre circulação dos bodes. Outras instituições também apoiaram a mobilização conjunta das famílias⁹⁷.

Elas davam apoio... A FUNDIFRAN eu sei que era e parece que a CPT também dava apoio... Essa reunião que tivemos em Zé Pequeno, que era um preparo para a conversa... Foi na véspera... começou de manhã e foi até de noitezinha... Durante o dia a gente teve este preparo... Eu tinha acabado de chegar de São Paulo. Parece que no dia que eu chegava dizia assim que em três dias ia acontecer esse movimento aí...(José Fernandez Nogueira, 2012) ⁹⁸

Mais de mil pessoas compareceram a esta mobilização, que ficou conhecida como a “Reunião do Arroz”, pois aconteceu em uma antiga área denominada por este nome, em terras localizadas em Panáscuo Pé do Morro.

Era todo o município, naquela época, Zé Xia, que tinha caminhão, não sei se você chegou a conhecer, ficou sabendo da história – “Pode passar aí, o que tiver eu puxo no caminhão”... e ele estava com o caminhão cheio de gente...era muita gente... Isso aqui, cá prá dentro, uns cinquenta metros, sei lá, estava tudo cheio aí... E pote de água para gente beber, e cabaça, e tira gosto... de sede não morria não... Tinha (gente) da Flora... . Mas aí o pessoal se preparou e fez uma manifestação muito grande... Não teve assim... como diz... vaias assim... Teve, não deixou de ter algumas vaiazinhas, não deixou de ter... Mas não foi grande, de marcar não... Mas só a presença da multidão de gente que teve aqui dava para qualquer um perceber

⁹⁶Conversa realizada durante caminhada pela área de “fundo de pasto”, com a presença de José Fernandez, Joaquim e Jurandir, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, junho de 2012.

⁹⁷A paróquia de Brotas (igreja Católica), a “Comissão Pastoral da Terra” e a organização não governamental FUNDIFRAN

⁹⁸Conversa realizada durante caminhada pela área de “fundo de pasto”, com a presença de José Fernandez, Joaquim e Jurandir, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, junho de 2012.

que a coisa não era assim... Tinha muita gente que estava a favor (...) (JOSÉ FERNANDEZ NOGUEIRA, 2012)⁹⁹

Foi assim mesmo... E aqui era uma multidão de gente, tinha uns caminhões por aqui, cheio de gente... era muita gente... Chamou a atenção. Este Saco de Pedra todo aí. Tinha gente desta região toda (...) (JOAQUIM GOMES NOGUEIRA, 2012)¹⁰⁰

Ao ver a quantidade de pessoas protestando à favor da criação de animais soltos o juiz nem saiu do carro. Escutou os protestos, as manifestações, recebeu um documento que tinha sido preparado pelo sindicato e voltou para Brotas de Macaúbas sem decretar o fim da criação solta dos animais.

Meio dia, uma hora... estava aqui.... O juiz chegou, ele veio daí... Tinha um pé de árvore grande aqui.. .Eu sei que ele parou numa sombrona assim... era angico... Eu sei que ele parou aí... juntaram logo em volta do carro do homem... e o homem não teve muita vontade de sair de dentro do carro não... – “Eu quero é ficar aqui dentro do carro mesmo”... Ele não saiu não... Conversou de dentro do carro... A prosa foi uns vinte, trinta minutos... Não foi mais que isso não... Henrique tava no carro também... Eu lembro bem que tava o Henrique e o juiz estavam em baixo... O Zé estava em cima... parece que tinha mais uns dois cabras mas eu nem lembro dos outros... Eu sei que ninguém desceu não, conversou muito de dentro do carro... Muito não, Henrique nem falou muito... ficou dentro do carro... e por aqui mesmo manobraram e voltaram (...) (JOSÉ FERNANDEZ NOGUEIRA, 2012)¹⁰¹

A manifestação deste dia, diante das autoridades locais, repercutiu de tal forma que governo do Estado foi constrangido a aceitar a legitimidade da “Luta pelo Bode Solto” em Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas. Inicia-se um processo de diálogo com as famílias para iniciar a demarcação das terras e a efetivação da regularização fundiária de suas áreas. Vanda, pertencente à Várzea Grande, na qual sua mãe foi também indiciada pelo delegado durante esta época, assim sintetizou este momento da luta pelo bode solto.

A minha mãe, Virgilina Nogueira de Sales, juntamente com dois companheiros, um já falecido, Manoel Gregório da Silva, e seu irmão e José Gregório da Silva, foram três pessoas citadas pela justiça no conflito do bode, pois não poderiam citar todas as pessoas e estas foram citadas... O escrivão da justiça nos procurou em intimidade, que devíamos guardar sigilo, e nos avisou que seria marcada uma reunião para o dia vinte e três de novembro de mil novecentos e oitenta e três, onde a criação de pequeno porte desapareceria da nossa região. Só uma organização bem forte poderia barrar esta decisão da justiça. No dia dessa reunião estavam presentes mais de mil pessoas. Não paramos por aí, fomos a Salvador buscar a forma que poderíamos criar, pois nós éramos considerados posseiros, não tínhamos título de domínio das terras. Em 1985 tivemos com o secretário da agricultura, que nos prometeu mandar o pessoal, na época era INTERBA o órgão que cuidava da questão das terras, e veio uma equipe. Nós tínhamos levado um documento reivindicatório que explicava toda a situação. Eles comprovaram tudo que estava no documento e a partir daí eles fizeram a regularização fundiária, pois disseram que já tinham uma pequena experiência, na região de Uauá, onde a criação era criada num

⁹⁹Conversa realizada durante caminhada pela área de “fundo de pasto”, com a presença de José Fernandez, Joaquim e Jurandir, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, junho de 2012.

¹⁰⁰Entrevista realizada durante caminhada pela área de fundo de pasto, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, junho de 2012.

¹⁰¹Conversa realizada durante caminhada pela área de fundo de pasto, com a presença de José Fernandez, Joaquim e Jurandir, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, junho de 2012.

sistema chamado “fundo de pasto”. Então estes “fundos de pasto” nossos surgiram a partir de 1985, até aí não conhecíamos este sistema chamado de “fundos de pasto”, onde as áreas são coletivas. Temos as áreas individuais, com títulos individuais de cada um e um título coletivo daquela área onde a criação é criada solta, mas assim solta dentro daquela área que é chamada de área coletiva. Para nós é uma grande conquista, pois é um reconhecimento até para o Estado, que servirá como modelo para outras regiões do nosso Estado, quem sabe do Brasil. O nosso sistema não era tão diferente de agora, mas tinha um pouco de diferença pois não tinha limite, as criações circulavam por todas as áreas, por todas as comunidades. Hoje em cada “Associação” tem um limite da cerca onde passa a área coletiva, no perímetro da área coletiva, daí as criações já ficam separadas em seus “fundos de pasto”. A vantagem é que se tinha um manejo muito melhor das criações. Da forma que criamos hoje temos um grande prejuízo, e precisa de um manejo do rebanho com mais produtividade que depende da organização, que se não tiver organização a gente não consegue chegar em lugar nenhum. (IVANILDA NOGUEIRA DE SALES (VANDA), 2006)¹⁰²

A criação solta de animais de pequeno porte permaneceu, porém sob novas condições. A área de circulação livre dos animais passou a estar circunscrita às áreas abertas dentro de cada perímetro cercado, reduzindo significativamente a área de pastagem e o acesso a aguadas. Com isso o manejo dos animais vai ser alterado. Para a realização da regularização fundiária se exige a formação de “associações”, na qual será emitido um título de propriedade da área considerada “coletiva” e denominada de “fundo de pasto”. As ações de resistência a grilagem das terras são identificadas através da denominação “luta pelo bode solto”, marcando mudanças na forma de organização social, na qual laços de solidariedade entre famílias se constroem em novas bases. As unidades de mobilização se formaram para defender interesses que estavam ameaçados pela grilagem das terras e pelo fim da livre circulação dos animais. A formação da “Central de Associações de Fundo de Pasto” decorre da necessidade de articulação destas unidades de mobilização, representando novas possibilidades para construção de ações conjuntas.

Unidades de mobilização e novas formas organizativas

Quero destacar a reorganização das famílias que buscaram formas de resistência para afirmar seu modo de vida. As relações sociais foram se estabelecendo tendo como base a organização a partir das famílias. Os núcleos familiares eram as referências desta organização.

Ao longo dos anos escutei vários relatos sobre a organização de mutirões que tinham como objetivo o apoio a alguma família, principalmente por ocorrência de alguma doença, ou mesmo quando um casal novo se instalava numa área e que tinha que montar toda uma

¹⁰²Entrevista realizada na Feira do Bode com Ivanilda Nogueira de Sales Vieira (Vanda), de Várzea Grande, em 30/07/2006, durante trabalho de campo para a pesquisa de mestrado intitulada “fundos de pasto: organização política e território”. (Carvalho, 2008, p. 77-78)

estrutura para viver – casa, áreas de plantio, chiqueiros para animais. Também eram organizados trabalhos conjuntos que tinham por finalidade a construção de locais para armazenamento de água como barreiros, cacimbas, ou mesmos de construção de pequenos tanques em locais que ocorriam “minas” de água. Estes mutirões são apontados como uma prática antiga, advinda das primeiras famílias que se instalaram na região.

Outros interesses comuns, como a implantação da primeira escola em um pequeno povoado, Boa Sorte, é referência de uma ação conjunta planejada por algumas famílias. A preocupação com a alfabetização e o ensino da matemática para os filhos motivou a organização desta escola em Boa Sorte. A família Neri, sabendo que outras famílias - os Nogueira, os Vieira, os Almeida, os Ferreira, os Oliveira - também compartilhavam desta preocupação, tomaram a iniciativa de organizar um espaço, convidando as famílias interessadas a mandar crianças para esta escola.

Desde quando eu passei a me entender, eu era pequenininho, pequenininho, e não tinha nem idade de ir para escola, que eu já via esta preocupação, dos pais, os filhos não ficarem sem poder aprender ler. Aí eu pequenininho mesmo, menino de cinco anos, já conheci o irmão de meu pai, e agente falava assim – “abriu uma escola aqui” – e aí vinha este pessoal daqui de Várzea Grande, filho deste pessoal de Várzea Grande, esses Nogueira aí, da família de João Ruanga, de Manelão, esse pessoal todo lá, vinha para a escola. Esse pessoal do Pé do Morro, família do Zé Teodorico, vinham para essa escola deste tio meu. Você conhece Zé Fernandez, os irmãos dele vinham para escola aqui. E todo ano tinha que ter uma pessoa disponível para ocupar, pelo menos dois meses ali, com a escola. Essa preocupação sempre teve, nunca faltou mesmo... e quando chegou nos meus tempos também eu também fui para esta escola, quando chegou na idade de ir a escola. Portanto aqui não ficou ninguém analfabeto, não ficou mesmo. Os pais preocupavam mesmo. Achavam que era uma obrigação mesmo e esse costume foi passando de pai para filho, para não deixar os filhos analfabetos, saber ler, saber escrever, fazer conta, e isso veio até hoje, até esse ponto que eu já lhe falei. De a gente chegar ao poder público... Chegou este ponto que as comunidades foram se despertando mais, cobrando do poder público a criação das escolas nas comunidades. Foi criada mesmo depois que formou as comunidades¹⁰³ mesmo. E agora então criou as escolas públicas, enfim... (Elias Neri, 2012)¹⁰⁴

¹⁰³Posteriormente a paróquia de Brotas de Macaúbas, com recursos da cooperação internacional, organizou uma escola, intitulada “Escola Comunidade Rural”. Esta escola voltava-se para o ensino de tecnologias agrícolas para os filhos das famílias agricultoras da região, e ao mesmo tempo provocava a reflexão sobre a realidade

Havia então uma boa relação entre as famílias quando da construção da BR242. A partir do momento que se perceberam ameaçados, e com a necessidade de mostrar força para evitar a usurpação das terras, passaram a se articular, organizam mutirões para estabelecer marcos e cercas, realizam reuniões mais sistemáticas para refletir e compreender quais as ações que deveriam ser implementadas para proteger suas terras.

Um primeiro espaço de articulação das famílias foi a própria feira semanal de Queimada Nova.¹⁰⁵ A igreja foi outro espaço utilizado para fortalecer a articulação entre as famílias¹⁰⁶. No final dos anos 60 do século XX, quase que simultaneamente à construção das estradas, chegou à paróquia de Brotas de Macaúbas um padre belga, João Cristiano¹⁰⁷.

A comunidade de igreja o papel que eu vejo é esse... a gente vê assim, que através da fé faz com que desperta a gente, no sentido que a fé, não é para ficar uma fé abstrata assim, sem uma ação concreta. Então a fé deve motivar a gente e é isso que a gente acha que tá fazendo, motiva as pessoas... a se unirem, se organizarem, para implantar soluções dos problemas sociais. Não fica só ligado, atrelado ali na reza, na igreja, na escuta da palavra. Escuta a palavra mas aquilo entra no coração da pessoa e a pessoa sente. E eu como cristão tenho a obrigação de lutar. (Elias Neri, 2012)¹⁰⁸

A concepção de uma organização social na forma de “comunidades de base” possibilitou uma reestruturação da organização baseada nas relações familiares, fortalecendo a autonomia já existente dos agentes sociais. Esta concepção propiciou a projeção idealizada da ação de um

agrária local. Esta escola funcionou de 1975 a 1993, formando alunos que se engajaram na luta pelo bode solto. (BURGHGRAVE, 2011). Em 2015 foi criada a “Escola Família Agrícola Regional” (EFAR).

¹⁰⁴Entrevista realizada em sua casa, em junho de 2012, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado

¹⁰⁵Esta feira, que acontece até hoje aos sábados, foi se constituindo como local para além das trocas comerciais, mas como espaço de encontro, na qual se reforçavam os laços de amizade, onde ocorriam trocas de informações e reflexões sobre diversas questões. Muitas das reflexões sobre os casos de grilagem de terras que ocorriam se iniciaram nesta feira. Também a feira foi utilizada para a organização prévia das famílias com relação à reunião com o juiz que aconteceu no Arroz, na fazenda Pé do Morro.

¹⁰⁶A religiosidade era professada principalmente através da igreja católica. Em cada povoado um santo padroeiro era designado como protetor da localidade, e uma capela construída - Bom Jesus, Senhora Santana, São José, Santo Antônio entre outros. Por muito tempo a fé era professada pelas próprias famílias sem intermediação de padres, freis, freiras. As autoridades eclesiais não se faziam presentes no cotidiano dos povoados. A fé era expressada e o conteúdo dos cultos dependia em grande medida das pessoas que estavam na coordenação das pequenas capelas que existiam em alguns povoados, não havendo uma uniformização dos ritos, embora estes aparentassem similaridades.

¹⁰⁷O nome do Pe. João Cristiano era Johannes Christiaan Franciscus Appelboom. Este padre foi o primeiro a se relacionar mais cotidianamente com as famílias das áreas de abrangência de sua paróquia. Sua orientação religiosa estava afinada com o movimento das “Comunidades Eclesiais de Base” (CEBs) e estimulou a organização mais autônoma das famílias reunidas em uma “comunidade de igreja”. Quebrava com a estrutura verticalizada da igreja, repartindo poderes que se concentravam na estrutura eclesial para membros de cada comunidade, apoiando uma leitura das escrituras da bíblia, como base de organização popular para melhoria das condições de vida.

¹⁰⁸Entrevista realizada em sua casa, em junho de 2012, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado

grupo de pessoas em forma de “relações comunitárias”. (Gusfield, 1975) (Weber, 1991, p. 25-32) ¹⁰⁹ As famílias passam a se enxergar como um grupo articulado e não apenas como famílias independentes. Passam a se imaginar como “comunidades”. (Anderson, 2008) (Lévi-Strauss, 2012) (Foucault, 2002) (Bourdieu, 2006) ¹¹⁰

Os cultos semanais, realizados aos domingos, passam a ser formalizados como espaços para reflexão e tomada de decisão conjunta entre as famílias sobre questões de interesse comum. Representantes de distintas “comunidades” começaram a participar de encontros que propiciavam a partilha de reflexões sobre temas que interessavam a várias famílias. Uma das questões abordadas foi buscar uma melhor forma de se organizar para garantir o direito a terra tradicionalmente ocupada. Observaram a ausência de um sindicato que representasse os interesses das famílias.¹¹¹ Articulou-se assim um grupo de pessoas para participar da eleição do “Sindicato dos Trabalhadores Rurais” (STR) de Oliveira dos Brejinhos. Desde esta época até hoje os sindicatos dos trabalhadores rurais destes dois municípios sempre estiveram coordenados por representantes das famílias, buscando garantir seus direitos, e fazendo enfrentamento aos grupos dominantes locais.

A igreja, através da paróquia de Brotas, e o sindicato foram instituições que passam a apoiar sistematicamente as famílias na afirmação ao direito às terras ocupadas. Estas instituições propiciaram que outras organizações viessem apoiar a “Luta pelo Bode Solto” e o direito do acesso à terra. A “Federação Estadual dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais” (FETAG) disponibilizou um advogado para prestar orientação jurídica às famílias. Outros setores da igreja, como a “Escola Comunidade Rural”, também da paróquia de Brotas, uma organização não governamental fundada pela diocese de Barra, FUNDIFRAN e a “Comissão Pastoral da

¹⁰⁹Utilizo a expressão “relações comunitárias” me aproximando do conceito na forma atribuída por Gusfield. Este autor acentua a relação que se estabelece por vínculos de solidariedade, estabelecidos de diversas formas. Distancio-me, portanto, da concepção formulada por Max Weber, que identifica “relações comunitárias” como ligações afetivas, de parentesco e étnicas, diferenciando-as de “relações associativas” regidas por estatutos e normas mais rígidas. Neste caso, associativismo e afetividade caminham conjuntamente.

¹¹⁰As reflexões elaboradas por Anderson com relação às bases que possibilitaram a imaginação de uma “comunidade nacional” vão além do que este estudo apresenta. Ao utilizar a ideia de uma “comunidade imaginada” busco relacionar o poder do “símbolo” com a organização de uma ação. Tenho assim como referência a projeção simbólica de “uma ação em comunidade” que orientou a organização conjunta das famílias para a “Luta pelo Bode Solto”. As reflexões de Lévi-Strauss, Foucault e Bourdieu, sobre formas de classificação e organização do mundo social, complementam o sentido que utilizo ao descrever a organização da ação a partir de uma “comunidade imaginada” na qual utilizo para descrever a situação das “Comunidades de Fundo de Pasto” de Oliveira dos Brejinhos.

¹¹¹No início dos anos 80 o sindicato era coordenado por Noé Oliveira Silva, pessoa de confiança dos fazendeiros e subordinados ao poder municipal, conhecido como grileiro de terras do município. Tanto em Brotas de Macaúbas como em Oliveira dos Brejinhos as comunidades de fundo de pasto conseguiram fazer uma articulação ampla e escolher dirigentes sindicais vinculados a defender as terras tradicionalmente ocupadas. Elias Neri, de Boa Sorte, e Evaristo de Jatobá foram eleitos presidentes.

Terra” (CPT), organização ligada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), também passaram a orientar as famílias, fornecendo elementos para que estas pudessem definir estratégias mais amplas na “Luta pelo Bode Solto”. As famílias passaram a se articular mais embasadas na legislação e fortalecidas pelo apoio destas entidades.

Especificamente em razão da diligência do juiz, que ameaçava determinar o fim da criação solta dos bodes, e como o ambiente de igreja também era composto por familiares que se aliaram aos fazendeiros, algumas pessoas perceberam a necessidade de um espaço próprio de reunião. Esse espaço serviria para articular apenas as pessoas que queriam a criação solta dos bodes, ovelhas e porcos. As primeiras reuniões foram realizadas em locais “estratégicos” em cada localidade, geralmente embaixo de “pés de árvores”, na qual a sombra pudesse abrigar de vinte a trinta pessoas. Estas reuniões podem ser vistas como a articulação de “unidades de mobilização” e marcaram o início de uma nova organização que veio a ser nomeada posteriormente de “Central de Associações de Fundo de Pasto”.

Com o início do processo de regularização das terras tradicionalmente ocupadas, e ao atender duas das principais reivindicações das famílias, o direito a terra tradicionalmente ocupada e a criação solta de animais, os órgãos do governo do Estado aceitam a legitimidade da “Luta pelo Bode Solto”. Porém esta ação do Estado não significou reconhecer o “modo de vida” das famílias e várias questões foram se apresentando à medida que as ações para regularização fundiária eram realizadas. (Fraser, 2006) e (2007) ¹¹²

Uma das questões foi a exigência da fundação de “Associações” que representariam as famílias juridicamente. Em nome destas “Associações” é que seriam emitidos títulos de propriedade da terra ao final do processo de regularização fundiária. O Estado obrigava desta maneira uma institucionalização da organização local, e indicava a forma: associação. Porém os agentes do Estado não foram os únicos a introduzir a “associação” como a forma organizativa padrão. A igreja, o sindicato e as ONGs passaram também a incentivar tal tipo de organização.

Os pais da gente eram católicos, realmente, meus pais me criaram na religião católica, mas não tinha também, eles não sabiam, eu, nem meus pais, nem ninguém aqui da região, não tinham um conhecimento de passar isso para gente, com mais clareza. Era mesmo através da fé, católica, vamos na missa, vamos na igreja, vamos confessar, vamos participar... Mas era assim, essa coisa tem missa e a gente vai lá. E depois que a gente teve essas informações, essa clareza que veio através do padre

¹¹²O Estado realiza a regularização fundiária a partir de normas concebidas em uma racionalidade específica. Esta racionalidade está orientada pela inclusão das terras no mercado formal. O Estado então apresenta dificuldades para efetivar o direito a terra tradicionalmente ocupada e em reconhecer os diversos usos que dela fazem seus ocupantes.

João... Para quem é religioso, acho que mudou muito, ajudou muito, clareou muito o conhecimento religioso associado com a sociedade. Para mim eu vejo assim. Para mim foi uma luz muito acertada naquele tempo que começou aquela mudança, na qual a igreja deu esta virada. Foi uma virada. E aí eu quero dizer assim, que a nossa história, que o fundo de pasto, da regularização das terras, ela começa daí. Porque foi realmente destes esclarecimentos, que falava sobre associativismo, cooperativismo, sindicalismo, e aí foi chegando estes conhecimentos e aí a gente foi puxando, achando caminho para as coisas irem clareando, para gente chegar onde queria chegar, ou estamos chegando, quer dizer... E essa história ficar registrada eu acho que é muito importante. Para a nossa região, para os “fundos de pasto”, para a nossa região. Foi um luta que na época, e que até hoje ainda é associada, lógico que hoje cada “comunidade” tem sua “Associação”, tem ali seu grupo, mas em parte a gente tem a “Central”, que trabalha ainda no conjunto, e na época foi uma luta de todos, não teve assim essa coisa separada. Teve uma luta da região, a luta pelo bode solto, a luta pelo documento da terra (...) (JOSÉ FERNANDEZ NOGUEIRA, 2012)

113

A “Associação” passa a ser mais uma forma de organização local, que se agrega ao STR, a “Central de Associações”, a “comunidade de base” e a família. A “Associação” e o sindicato, organizações jurídicas regradas por estatutos e normas formais, convivem simultaneamente com formas organizativas de caráter menos formal como a “comunidade” e a família. Estas últimas baseadas em normas que são continuamente renovadas no processo de relação social do grupo, referidas na confiança recíproca entre seus participantes.

A “Central de Associações” foge a esta caracterização, pois agrega laços de reciprocidade com o estabelecimento de normas contratuais. Hoje é um dos espaços organizativos estabelecidos e continuamente reafirmados pelas famílias de “fundo de pasto” de Oliveira dos Brejinhos. A “Central” se formou na mobilização de diferentes famílias, e pode ser percebida como o “lugar” de referência que propicia articular uma “rede de solidariedade”, que relaciona e fortalece cada “unidade de mobilização” mais localizada. (ALMEIDA, 2008a, p. 30 e 89) ¹¹⁴

As ações de preparação das famílias para a diligência do juiz que pretendia decretar o fim da criação solta de animais pode ser apontado como marco da criação da “rede de solidariedade” que propiciou a formação da “Central”. A partir daí, a “Central” passa a atuar como incentivadora da mobilização das famílias para uma resistência organizada à grilagem,

¹¹³Conversa realizada na sede da associação Fazenda Pé do Morro Panáscuo, na presença de outros associados, em junho de 2012, durante trabalho de campo para a pesquisa de doutorado.

¹¹⁴As “unidades de mobilização” designam formas de coesão e solidariedade entre pessoas de famílias distintas que foram reforçadas em situações de adversidade e conflito. A resistência foi orientada por um grau de conscientização que criou ou reforçou redes de solidariedade. No caso estudado a noção de “tradicional” incorporou a identidade “fundo de pasto” propiciando uma mobilização continuada. As “unidades de mobilização” que se formaram podem ser interpretadas como constituídas de forças sociais, e não se restringiram a representar problemas localizados. As práticas organizativas foram alteradas e romperam com padrões de relação política baseados em instâncias de legitimação ligadas aos poderes locais, propiciando a emergência de novas lideranças.

fortalecendo “comunidades de resistência”, que vieram a ser autodenominadas de “Comunidades de Fundos de Pasto”.

Assim, a formulação de “comunidades imaginadas” propiciou aos agentes sociais a condição de possibilidade para uma ação política organizada em novos termos e que estruturou a “Luta pelo Bode Solto”. A autonomia organizativa, tendo como base a articulação de “unidades de mobilização”, se fortalece e cria a possibilidade da existência política de “Comunidades de Fundo de Pasto”. Estas passam a simbolizar uma “cultura de resistência” aos interesses de antagonistas que ameaçam o modo de vida das famílias. (SAID, 2011, p. 328-344).

Os dirigentes da “Central” e dos sindicatos de Brotas de Macaúbas e Oliveira dos Brejinhos atuam de forma articulada, apoiando um ao outro constantemente¹¹⁵. Apesar de ambas organizações representarem os “Fundo de Pasto”, a atuação de cada sindicato se restringe aos limites municipais. E em cada município o sindicato atua na representação de todos os filiados. Também o sindicato se envolve em questões trabalhistas e questões relativas a benefícios sociais. Já a coordenação da “Central” tem autonomia para definir em quais municípios atua e pode restringir sua representação e articulação somente às famílias pertencentes à “Associações de Fundo de Pasto” a ela vinculadas¹¹⁶. E é a coordenação da “Central” junto com os representantes das “associações” que definem quais são as questões prioritárias em que a “Central” deve-se envolver. Nas reuniões em outros municípios, com órgãos oficiais, com outras instituições, é a “Central de Associações” que representa as “Associações” e famílias de localidades de “Fundo de Pasto”.

Através desta rápida exposição procurei demonstrar que relativamente em pouco tempo, do final dos anos 60 até o final dos anos 80 do século XX, ocorreram mudanças significativas no modo de organização dos agentes sociais que hoje de autodenominam pertencerem a “Comunidades de Fundo de Pasto” nos municípios de Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas. Estes passaram de uma organização baseada apenas nas relações familiares para uma organização com base em outros vínculos de solidariedade. Formam assim “unidades de mobilização”, que são representadas por instituições com personalidade jurídica, como o sindicato, as “Associações” e a “Central de Associações”. Estas unidades de mobilização se orientam tanto pelos estatutos e normas formais destas instituições, como pelas normas

¹¹⁵Acompanhei várias situações em que o dirigente atual da “Central de Fundo de Pasto” tinha sido dirigente do sindicato na gestão anterior e vice-versa.

¹¹⁶São 9 “Associações de Fundo de Pasto” filiadas à “Central”. No município de Oliveira dos Brejinhos são: Boa Sorte, Ferrari, Pé do Morro Panáscuo, Saco de Pedra II, Várzea Alegre, Várzea D’Anta, Várzea Grande, Várzea da Pedra II. Em Brotas de Macaúbas apenas Jatobá.

estabelecidas pelo costume dentro da dinâmica das relações sociais. Articulam-se nestes diferentes espaços sociais de organização, propiciando a defesa do seu modo de vida, da terra tradicionalmente ocupada. Destaco a “Central de Associações” como uma organização nova, capaz de articular ações mais amplas com maior autonomia local.¹¹⁷

Mas há dificuldades no reconhecimento tanto da autonomia organizativa como na própria territorialidade específica das comunidades de fundo de pasto. De um lado são os interesses antagônicos que tentam restringir o acesso a direitos, especialmente vinculados as terras tradicionalmente ocupadas. De outro são obstáculos epistemológicos¹¹⁸, ainda enraizados em uma postura colonial, que não permitem visualizar organizações que fogem aos padrões estabelecidos. Essa postura pode estar representada tanto nas formas de um clientelismo que visa arregimentar a força de trabalho, ou mesmo em uma visão restrita das formas organizativas vinculadas a um controle central ou um padrão de ação e luta. Seriam forças conservadoras de interpretação tanto representadas nas formas da ação de dominação, como nas formas de perceber as ações de resistência a dominação.

Inspirado por Gaston Bachelard, busco os termos para compreender os “obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser colocado”. Em primeiro lugar seria preciso saber formular problemas, questões, que não se formulam de modo espontâneo. (BACHELARD, 1996, p. 17-18)

Gostaria de esclarecer que esse exercício de apreensão do conhecimento se diferencia de uma simples contraposição de esquemas de pensamento, como os estes fossem formados em simples oposições. O exercício de desconstrução do pensamento colonial busca visibilizar os pressupostos de cada posicionamento, compará-los entre si e relaciona-los dentro do campo de produção mais amplo de conhecimentos. Permite que sejam formuladas novas questões ao mesmo tempo em que se compreendem reflexivamente os próprios embasamentos que orientam o exercício de construção do conhecimento. (Bourdieu, 2007, p. 203-229)

¹¹⁷Mais recentemente a “Central de Associações” é percebida como espaço de organização na qual partidos políticos tentam exercer controle sobre suas ações ou frear seu poder de mobilização.

¹¹⁸Em uma classificação preliminar de trabalhos relacionados a comunidades de fundo de pasto identifiquei três obstáculos iniciais que prejudicam a compreensão das situações empíricas relacionadas aos “fundos de pasto”. O primeiro se refere à busca por uma “origem comum” aos “fundos de pasto” numa tentativa de homogeneização de trajetórias muito distintas. O segundo é a busca por uma definição genérica de critérios de identidade dos fundos de pasto. O terceiro obstáculo se refere à crença numa razão superior, que embasaria as classificações de mundo. Todos estes obstáculos epistemológicos levam a uma compreensão restrita da agencia dos sujeitos da ação social, reafirmando mecanismos de tutela.

O que está em jogo é a possibilidade de uma visão do mundo social através de princípios próprios que possibilitam uma “redivisão”, que acarreta em enfrentar a luta pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor uma divisão legítima das divisões do mundo social, fazer e desfazer grupos, a construção do sentido da identidade e unidade de um grupo. (Bourdieu, 2006, p. 113)

Na Bahia, desde os anos oitenta do século XX, organizações de “fundos de pasto”, que representam mais de 20 mil famílias espalhadas por diferentes localidades, buscam o reconhecimento dos seus territórios para garantir seu “modo de vida”. Neste mesmo período organizações indígenas, que representam mais de 17 etnias, buscam a efetivação de seus direitos garantidos na constituição de 1988. Outras organizações que representam “quilombolas”, “povos de terreiro”, “pescadores”, “marisqueiras”, “ciganos”, “fechos de pasto”, passam também a buscar, cada uma a sua maneira, a afirmação de identidades visando a garantia dos respectivos modos de vida. As “unidades sociais”, representadas pelas organizações que representam estas identidades, pressionam o “Estado” a se deparar com uma série de conflitos sociais, e impõe um outro padrão de reivindicação, com novas formas de organização política, baseadas numa ação ambiental com sujeitos específicos, marcada por uma diversidade social e explicada por uma heterogeneidade de formas de relação com a natureza. (Almeida, 2008b, p. 73-74)

Em outra perspectiva, complementar aos obstáculos epistemológicos, seria atribuída a falta de capacidade em perceber outras possibilidades de mundo a dificuldade em construir novos elementos teóricos para propiciar novas descrições das situações vivenciadas.

Trata-se de uma crise das imagens disponíveis e da dificuldade em dar lugar a processos produtores de novas imagens possíveis. Sem um reforço da capacidade imaginária, as intervenções pouco poderão realizar além do papel definido pela imagem da modernidade. São atos de reforço da condição de colonialidade. O reforço à colonialidade ocorre, diretamente, pela imagem da modernização, ou indiretamente, pela ausência de imagens próprias que mobilizem os fundos de pasto em uma direção autônoma e peculiar (FERRARO JR, 2008, p. 335)

O exercício aqui empreendido foi o de realizar uma revisão crítica da “história oficial” que me permitiu desconstruir a idealização de um passado que foi usado para perpetuar a dominação e os mecanismos de tutela. Descrever a diversidade de “unidades sociais” que foram se formando em distintos contextos, se articulando, se dissociando e se reagrupando de acordo com suas trajetórias e condições de possibilidade, nos permite enxergar os sujeitos destas trajetórias, nos permite compreender as dinâmicas das relações sociais que foram se estabelecendo e das identidades que foram se constituindo. E um exercício como este não se

realiza sem uma aproximação detida das situações empíricas. No meu caso, o engajamento nas questões relacionadas aos fundos de pasto propiciou maior e melhor aprofundamento.

O engajamento e sua implicação na produção de uma nova descrição

Meu interesse sobre questões relacionadas aos “fundos de pasto” iniciaram no final de 1998.¹¹⁹ No início minha atuação estava voltada para ação de um agrônomo que trabalhava como assessor técnico vinculado a uma instituição de mediação. A partir de 2005 ocorreu uma mudança na forma de me relacionar com as famílias e representantes das organizações, me apresentando e exercendo atividades como pesquisador da universidade, aluno de um curso de mestrado. Desde 2005 passei gradativamente a ser visto e a me colocar como antropólogo.

Em 2009 iniciei a elaboração de uma nova cartografia social que envolveu as nove unidades sociais que pertencem à “Central de Associações de Fundo de Pasto” de Oliveira dos Brejinhos. Esse trabalho de pesquisa consistiu no mapeamento social elaborado a partir do treinamento de agentes sociais, indicados pela coordenação da “Central de Associações”, em técnicas de GPS, fotografia e entrevistas.¹²⁰ Foram realizadas oficinas de mapas que discutiam a noção de “território” e seus efeitos. Em 2010, momento em que ingressei no curso de doutorado em antropologia da Universidade Federal da Bahia, já estava estabelecida a minha relação como antropólogo e pesquisador.

O que eu almejo problematizar neste momento é a passagem que ocorreu na minha relação com as famílias referidas a “unidades sociais” de “fundo de pasto”. De fato ocorreram múltiplas passagens, de um período na qual eu me apresentava como agrônomo, exercendo funções de assessoria técnica e ações de militância através de uma instância mediadora, para um período na qual passei a me apresentar como antropólogo, exercendo funções de

¹¹⁹De 1997 a 2000 atuei como agrônomo no Centro de Assessoria do Assuruá, organização não governamental (ONG), que na época se localizava no município de Gentio do Ouro e atuava em Brotas de Macaúbas e Oliveira dos Brejinhos. Nessa época me aproximei da Central de Associações de Fundo de Pasto desta região. De 2002 a 2005, ainda como agrônomo, atuei pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), assessorando equipes da CPT localizadas em sete dioceses do interior da Bahia. Nesta época acompanhei a formação da articulação estadual de fundos e fechos de pasto e passei a ter contato mais amplo com agentes sociais de todo o estado da Bahia. Em 2005 ingresso no mestrado de ciências sociais e em 2010 no doutorado de antropologia na Universidade Federal da Bahia. Em 2014 me torno docente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. De 2005 para cá busco realizar através de meu engajamento com as comunidades de fundo e fecho de pasto uma produção científica altamente rigorosa que possibilite compreender questões envolvidas neste diversificado modo de vida.

¹²⁰Este trabalho foi denominado de “Monitoramento do Território” e teve financiamento da agência de cooperação internacional CESE.

pesquisador através de uma instância acadêmica. Quero com isso afirmar que a minha posição como pesquisador foi obtida através de múltiplas passagens e de múltiplos cortes.

O ritual de entrada no campo foi marcado por uma série de rupturas. As relações que eu estabeleci antes de me tornar pesquisador possibilitaram uma aproximação inicial com o contexto vivenciado pelas famílias de “fundo de pasto”. Em um primeiro momento o meu olhar estava direcionado pela intervenção pretendia realizar junto às “unidades sociais” que eram acompanhadas. Fomentar técnicas de plantio relacionadas a “convivência com o “semiárido” baseadas em uma agricultura de base sustentável visando empoderamento dos agentes sociais de unidades familiares específicas. Em um segundo momento a minha perspectiva se direcionou para a intervenção realizada pelos técnicos que eu assessorava¹²¹, visando adequar suas intervenções às necessidades das organizações referidas às comunidades de fundos de pasto que eram acompanhadas. De 2002 a 2005 acompanhei uma série de ações, especialmente reuniões e seminários que versavam sobre a regularização fundiária das terras, a produção agrícola e comercialização de grupos inseridos em comunidades.

Como pesquisador o meu olhar foi orientado pela teoria que embasa a atuação de um antropólogo interessado em compreender a perspectiva dos “agentes sociais”, referidos a “unidades sociais” de “fundos de pasto”. Como estes agentes descrevem seus processos de territorialização, como elaboram o desenvolvimento de suas atividades de reprodução física e social, como percebem a consciência da necessidade subjacente ao modo de vida.

Refletir sobre as rupturas entre o tempo da ação do agrônomo com a realização da pesquisa antropológica possibilitam evidenciar diferenças na relação estabelecida com os agentes sociais durante o tempo que os conheço. Há de se diferenciar também os conhecimentos obtidos durante o tempo de assessor, com os conhecimentos construídos durante a pesquisa. O tempo do sentido, período em que eu era agrônomo, assessor, militante, se diferencia do tempo da observação antropológica, período na qual passo a exercer atividades de pesquisa. A relação passa a ser mediada por instrumentos analíticos, por instrumentos teóricos que orientam meu olhar.

Essas rupturas não foram simples de serem realizadas, e de certa forma ainda estão em andamento. Do ponto de vista das relações sociais as perspectivas que os agentes sociais tinham da minha contribuição foram gradativamente se transformando. Embora perdue uma

¹²¹Técnicos vinculados a Comissão Pastoral da Terra (CPT/BA)

perspectiva que me classifica como pessoa vinculada, de alguma forma, às questões de assessoria, pois sou chamado a contribuir em seminários, reuniões e elaboração de projetos. Porém, se antes meu papel era o de explicar aspectos técnicos que orientariam uma intervenção específica, ou de formular discursos para orientar a ação militante, passei a ter o papel de escutar e produzir descrições sobre as várias perspectivas que estão sendo formuladas pelos próprios agentes sociais na sua relação com as diversas assessorias e as instâncias do Estado. Essa descrição visa possibilitar uma ampla reflexão de questões que possam contribuir com as estratégias¹²² que orientam os agentes sociais em seus enfrentamentos cotidianos.

Este exercício de “escutar” e “descrever” exigiu de minha parte um certo afastamento¹²³, isto é, uma relativização com a preocupação de uma ação de intervenção específica, me distanciando de instâncias diretas de mediação. Estas mudanças foram vivenciadas através de situações na qual ocorreram certas tensões, especialmente na relação com outros assessores e pesquisadores. A reflexão elaborada pela pesquisa em muitas vezes não apoiava o direcionamento de ações mais específicas defendidas pelas assessorias.

Transformar o capital militante que eu carregava, como o conhecimento da região, dos costumes locais, das relações sociais entre os agentes, em um conhecimento antropológico, foi um primeiro desafio. Uma outra ruptura precisou ser efetivada e diz respeito as pré-noções que me acompanharam nos distintos momentos do trabalho de campo. Estas pré-noções são resultantes de minha vivência como agrônomo antes de me tornar pesquisador e proporcionou estabelecer uma relação de confiança recíproca com os agentes sociais. Minha aproximação inicial proporcionou um conhecimento, mesmo que superficial, dos contextos na qual a pesquisa se realizou. A apreensão de códigos sociais locais facilitou minha

¹²²Durante este trabalho utilizei o conceito de “estratégia” de forma similar ao sentido empregado por Bourdieu e Foucault. O primeiro autor ressalta que as estratégias podem não ser o produto de uma aspiração consciente de fins explicitamente colocados a partir de um conhecimento adequado das condições objetivas, nem uma determinação mecânica das causas. As “estratégias” seriam objetivamente ajustadas às ocasiões, na qual os agentes sociais perceberiam o sentido do jogo, isto é, a razão que estaria implícita. (BOURDIEU, 1990, p. 23) Já o segundo autor se refere á uma estratégia sem estrategista, isto é uma “estratégia” sem sujeito que a tivesse previamente elaborado. (FOUCAULT, 2008, p. 251-258)

¹²³Tenho que esclarecer que este distanciamento nada tem a ver com uma pretensa neutralidade, ou uma ausência de comprometimento com as questões referentes às “unidades sociais” de “fundos de pasto”. O meu envolvimento está na borda entre uma ação de militância e uma ação de antropologia política, entre o entendimento dos processos vivenciados através de uma perspectiva militante com os de uma perspectiva balizada por instrumentos analíticos, ou seja, através da teoria antropológica. O objeto de reflexão da pesquisa que proporcionou este texto foi construído no limite entre o capital militante, que é um capital de relações sociais, e um capital simbólico que passa a ser construído através do trabalho antropológico. E este limite, difícil de ser distinguido, marcou as relações na qual eu estabeleci em campo.

comunicação com os agentes em campo. Também a relação anterior como assessor possibilitou uma boa receptividade à pesquisa que estava sendo realizada e foi responsável pelo meu interesse em aprofundar conhecimentos sobre as situações empíricas na qual eu me deparava, orientando, deste modo, as fases iniciais da pesquisa.

Porém estes conhecimentos se mostraram superficiais ou mesmo deturpados por uma certa generalização, induzidos pelo senso comum que acompanhou as atividades de assessoria por mim realizadas. As percepções iniciais sobre a organização do grupo, as relações de parentesco, as formas de ocupação da terra e de estrutura econômica me propiciaram iniciar um diálogo com os agentes sociais. Esse diálogo foi sendo aprofundado com apoio de uma literatura de sociologia e antropologia, direcionada às situações na qual fui me deparando durante a pesquisa de campo.

Para compreender esta passagem, das pré-noções para a elaboração de um conhecimento mais aprofundado com o desdobramento da pesquisa, há a necessidade de compreender o campo com o qual e contra o qual realizei esta pesquisa. É necessário evidenciar que boa parte das minhas escolhas foram realizadas na recusa de certas abordagens enquanto que outras foram privilegiadas. Porém, as minhas escolhas foram sendo aclaradas durante o processo de realização da própria pesquisa, incluindo os momentos de campo, de preparação dos dados, de reuniões de orientação, perpassando também o momento da escrita da tese e de textos voltados a publicação em revistas e livros. A sensação que permanece, toda vez que escrevo um texto relacionado à pesquisa, é de algo inacabado, ou do que deixou de ser feito, ou ainda que poderia ser melhor reelaborado. (Bourdieu, 2005, P. 37-40) (Evans-Pritchard, 1978, P. 298-316) (Malinowski, 1975, P. 129-139)

Tomando com objeto de reflexão a minha posição como pesquisador, me afastei firmemente de uma abordagem vinculada a uma espécie de “antropologia aplicada”¹²⁴, que estaria vinculada ao serviço do Estado, mais especificamente da administração pública ou das formas de dominação e controle. Aos poucos fui observando a necessidade de também me diferenciar com relação a uma abordagem vinculada à “antropologia da ação”¹²⁵, na qual compartilho da importância de compreender o ponto de vista dos agentes sociais sobre os temas estudados, levando em conta os seus interesses, denúncias e reivindicações. Porém a “antropologia da ação” pode ficar refém de um espécie de praticismo se não for acompanhada

¹²⁴Também denominada de antropologia em ação. (ALMEIDA, 2012, p. 10)

¹²⁵Estou me referindo a “antropologia da ação” preconizada por Sol Tax entre 1940 e 1952 (TAX, 1988).

por uma reflexividade que coloque em questão as transformações que sua própria ação realiza no espaço social. Também rejeito a posição indicada por Roberto Cardoso de Oliveira, que ao criticar o praticismo da “antropologia da ação” propõe uma ação mediadora entre instâncias macro (global e generalizadora) e micro (local e específica). Oliveira se refere à Gramsci para indicar que a atuação do antropólogo deveria ser de um “etnólogo orgânico”, acentuando a relação “umbilical” que esse pesquisador deveria estabelecer com um grupo em que está ideologicamente inserido. (Oliveira, 2004, p. 21-24).

Oriento-me por um conhecimento engajado numa política de intervenção no mundo social que obedeça as regras de rigor no campo científico. Neste sentido busco me aproximar de uma postura de “intelectual específico”, no sentido conferido por Foucault e enfatizado por Bourdieu. Um intelectual integrado à um coletivo de pesquisadores, capaz de definir autonomamente os objetos e os fins de sua reflexão e ação. Um intelectual preocupado em disseminar instrumentos de defesa contra a dominação simbólica, submetendo o discurso dominante a uma crítica lógica, ao mesmo tempo preocupado em criar condições de possibilidade para novas descrições do contexto social. (Bourdieu, 2001, p. 37-44)

Percebo a relação de pesquisa como uma relação social que exerce efeitos sobre o resultado obtido na própria pesquisa. E como em toda relação social estão presentes hierarquias, e estas devem ser refletidas buscando conhecer e dominar qualquer forma de violência simbólica inscrita na própria estrutura da relação de pesquisa. Refletir sobre as possíveis distorções causadas por esta estrutura implica em um tipo de reflexividade reflexa, baseada em uma perspectiva sociológica que permite controlar no campo, no desenvolver das atividades de pesquisa, os efeitos sociais na qual ela se realiza. Há de ser fazer um uso reflexivo dos conhecimentos adquiridos da ciência social para controlar os efeitos da própria pesquisa e começar a interrogação já dominando os efeitos inevitáveis das perguntas. (Bourdieu, 1999, p. 693-694)

A relação entre pesquisadores, agentes sociais e militantes são relevantes para o meu processo de formação como pesquisador. Durante a minha trajetória a troca de saberes, possibilitando ao militante conhecer ferramentas da pesquisa e do pesquisador aprofundando os conhecimentos da ação militante, indicaram que deveria contribuir para serem estabelecidas novas formas de comunicação e de debate entre os estes campos de conhecimento. (Bourdieu, 2001, p. 71-72)

A compreensão epistemológica de quem é o sujeito da ação social passa a ser base para a compreensão de modos de vida, de racionalidades que estão em jogo. A passagem teórica que designa o sujeito como “agente”, ao invés de “ator”, denota uma concepção do sujeito como agente de suas escolhas. Essas escolhas não estariam presas a uma estrutura social, mas se relacionariam com elas. O “agente social” não estaria “solto no mundo” em que vive, mas ao mesmo tempo não estaria preso a padrões de pensamento e comportamento do universo de relações em que convive. Essa compreensão nos distancia de pressupostos teóricos na qual a motivação do “ator” estaria fora dele mesmo. Ao contrário, deve-se buscar a relação de seus interesses com o mundo na qual se relaciona. Dentro de contextos e possibilidades, o “agente social” define e executa suas ações, adequando-se às diversas situações na qual se relaciona. (Bourdieu, 1983, p. 60-66)

As relações de pesquisa como relações sociais, os agentes sociais como sujeitos de suas ações, e a constatação de estar implicado na própria investigação que se realiza orienta minha análise. E como os agentes sociais, somos orientados a partir de princípios compartilhados em nossas relações, o que implica em consequências para o exercício da investigação. Esses princípios nem sempre estavam conscientes quando no momento das escolhas cotidianas, mas se tornaram objeto de investigação no processo de pesquisa que empreendi. O que compreendi como “sensato”, “razoável” precisou ser, de algum modo, explicitado e confrontado. (Bourdieu, 1983, P. 73)

Reforço portanto uma necessária ruptura com o senso comum, com as representações partilhadas, sejam elas nos lugares comuns, nas ciências, ou se tratem de representações tidas como oficiais, inscritas nas instituições. Uma prática científica rigorosa deve pôr a si mesma em causa. Caso contrário não saberia realmente de onde está falando, nem o que faz realmente. (Bourdieu, 2006, p. 34-35)

Compreender e definir são parte do mesmo processo investigativo, e qualquer definição está ligada à compreensão do contexto na qual a relação de pesquisa se desenvolve. Mais ainda, a definição perde o sentido positivista que já teve, deixando de marcar indivíduos como um botânico cataloga uma planta ou animal. Volta-se a atenção para a compreensão que os agentes sociais têm de si mesmos e das pessoas que com eles se relacionam. (Almeida, 2008b, p. 72-86) A ansiedade por repostas, pelas definições consagradas foi perdendo sentido. Ganha espaço a elaboração de novas questões, que acabaram por reorientar a própria pesquisa. Mesmo quando chego a formulações de alguma definição estas são tomadas dentro do contexto na qual a pesquisa foi realizada, tendo por referência os agentes sociais que

participaram do processo de pesquisa. Esses agentes, invariavelmente, pertencem à um grupo amplo e heterogêneo, mas compartilham racionalidades. O processo de pesquisa se afasta da pretensão de consagrar alguma definição. Por outro lado busca descrever situações em determinados contextos e assim orientar um outro tipo de conhecimento. Este trabalho representa um percurso de incertezas na qual a explicitação das concepções teóricas, utilizadas, criticadas ou refutadas, orientam a expansão dos limites de minha percepção e racionalidade.

Referencias Bibliográficas

ACSELRAD, H (2015). *Sinais de Fumaça na Cidade: uma sociologia da clandestinidade na luta conta a ditadura no Brasil*, Lamparina FAPERJ, Rio de Janeiro.

ALCÂNTARA, DMD (2011). *Entre a forma espacial e a racionalidade jurídica: comunidade de Fundo de Pasto da Fazenda Calderãozinho - Uauá- Bahia*, PPGG/IG/UFBA, Salvador.

ALMEIDA, AWBD (2008a). *Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmete ocupadas*, 2nd edn, PPGSCA-UFAM, Manaus, AM, Brasil.

ALMEIDA, AWBD (2008b). *Antropologia dos Archivos da Amazônia*, Fundação Universidade do Amazonas, Rio de Janeiro.

ALMEIDA, AWBD (2013a). 'Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras.', in *Povos e Comunidades Tradicionais: Nova Cartografia Social*, UEA, Manaus.

ALMEIDA, AWBD (2013b). 'Religião e Economia face à políticas de reconhecimento (prefácio)', in *Insurreição de Saberes 3: tradição quilombola em contexto de mobilização*, UEA, Manaus.

ANDERSON, B (2008). *Comunidades Imaginadas*, Companhia das Letras, São Paulo.

Andrade, MCD (1980). *A Terra e o Homem no Nordeste*, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo.

BACHELARD, G (1996). *A formação do espírito científico: contribuição para a psicanálise do conhecimento*, Contraponto, Rio de Janeiro.

BARTH, F (2000). 'Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. ', in *O Guru, o iniciador: e outras variações antropológicas*, Contra-Capa Livraria., Rio de Janeiro.

BAUMAN, Z (2005). *Identidade*, Zahar, Rio de Janeiro.

BOURDIEU, P (1983). 'Esboço de uma teoria da prática — precedido de três estudos sobre etnologia Cabila.', in *Pierre Bourdieu: sociologia*, Atica, São Paulo.

BOURDIEU, P (1999). 'Compreender', in *Miséria do Mundo*, Vozes Ltda, Petrópolis.

BOURDIEU, P (2001). 'Associar os Pesquisadores e os militantes ', in *Contrafogos2*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

BOURDIEU, P (2001) 'Por um conhecimento engajado', in *Contrafogos 2*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

BOURDIEU, P (2005). *Esboço de auto-análise*, Companhia das Letras, São Paulo.

BOURDIEU, P (2006). *O Poder Simbólico*, 9th edn, Bertand Brasil, Rio de Janeiro.

BOURDIEU, P (2007). 'Sistemas de Ensino e Sistemas de Pensamento', in *A Economia das Trocas Simbólicas*, Perspectiva, São Paulo.

CARVALHO, FPD (2014). *Fundos de Pasto: territorialidade, luta e reconhecimento*, Tese Doutorado PPGA/UFBA, Salvador.

CARVALHO, MRGD, Reesink, E & Cavignac, J (2011). *Negro no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*, EDUFRN, Natal.

COMERFORD, JC (1999). *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas*, Relume Dumará, Rio de Janeiro.

COSER, LA (1966). 'The Myth Peasant Revolt', in *The study of social conflict*, The Free Press, Nova York.

DIAMANTINO, PT (2007). *"Desde o Raiar da Aurora o Sertão Tonteia": Caminhos e Descaminhos da Trajetória Sócio-Jurídica das Comunidades de Fundo de Pasto pelo Reconhecimento de Seus Direitos Territoriais*, UNB, Brasília.

DUPRAT, D (2007). 'Prefácio', in *Direitos dos Povos e das Comunidades Tradicionais do Brasil*, UEA, Manaus.

ERIKSEN, TH (1988). 'Ethnic Classification: US and Then', in *Ethnicity & nationalism: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London/Colorado.

EVANS-PRITCHARD, EE (1978). 'Algumas Reminiscências e Reflexões sobre o Trabalho de Campo', in *Bruxaria, Oáculos e Magia entre os Azande.*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.

FANON, F (1968). 'Da Violência', in *Os Condenados da Terra*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

FERRARO Jr, LA (2008). *Entre a invenção da tradição e a imaginação da sociedade sustentável: estudo de caso dos fundos de pasto da Bahia*, UNB, Brasília.

FOUCAULT, M (2002). *As Palavras e as coisas*, Martins Fontes, São Paulo.

FRAGA FILHO, W (2006). *Encruzilhadas da Liberdade: histórias de escravos libertos da Bahia (1870 a 1910)*, UNICAMP, Campinas.

FRASER, N (2006). 'Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista".'. *Cadernos de Campo*, 2006, pp. 231-239.

FRASER, N (2007). 'Reconhecimento sem ética?', *Lua Nova*, 2007, pp. 101-138.

GOMES, TED & BONFIM, JS (2012). 'Parecer sobre o projeto de lei 20.417', Articulação Estadual de Fundos de Pasto, Salvador.

GUSFIELD, J (1975). *Community: a critical response*, Harper & Row, New York.

HALL, S (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade.*, 11th edn, DP&A editora, Rio de Janeiro.

LÉVI-STRAUSS, C (2012). *O Pensamento Selvagem*, 12th edn, Papirus, Campinas.

LONDRES, F (2011). *Agrotóxicos no Brasil: um guia para ação em defesa da vida*, ASPTA, Rio de Janeiro.

MALINOWSKI, B (1975). 'Confesiones de Ignorancia Y Fracaso', in *La Antropologia como Ciência*, Anagrama, Barcelona.

OLIVEIRA, RCD (2004). 'O mal-estar da ética na antropologia prática', in *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*, UFF, Niterói.

OLIVEIRA, RCD (2006). 'Os (des)caminhos da identidade', in *Caminhos da Identidade*, UNESP, São Paulo.

PACHECO DE OLIVEIRA, J (2004) "'Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais', in *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*, UNESP, São Paulo.

PACHECO DE OLIVEIRA, J (2010). 'O nascimento do Brasil: Revisão de um paradigma historiográfico', *Anuário Antropológico*, pp. 11-40.

PACHECO DE OLIVEIRA, J (2011). *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.

REIS, JJ & GOMES, FDS (1996). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

RICOEUR, P (2004). *Percurso do reconhecimento*, Edições Loyola, São Paulo.

SAID, EW (2011). 'Temas da Cultura da Resistência', in *Cultura e Imperialismo*, Cia das Letras, São Paulo.

SANTOS, CJSE (2010). *Fundo de Pasto: tecitura da resistência, rupturas e permanência no tempo-espaço desse modo de vida camponês*, FFLCH/USP, São Paulo.

SCOTT, JC (1985). 'The landscape of Resistance', in *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance*, Yale University, New Haven.

SCOTT, JC (2002). 'Formas Cotidianas da Resistência Camponesa', *Raízes*, junho 2002, pp. 10-31.

SHIRAIISHI Neto, J (2007). *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais do Brasil*, UEA, Manaus.

SIMMEL, G (1983). 'A Natureza Sociológica do Conflito', in *Sociologia*, Ática, São Paulo.

WEBER, M (1991). *Economia e Sociedade*, Universidade de Brasília, Brasília



2014

FREE STYLE

Memoria colectiva, el horizonte epistemológico multidimensional y la construcción de una democracia desde abajo

Rubén Hernández Cassiani

Introducción

Este capítulo destaca el papel del método de la consulta a la memoria colectiva como derrotero metodológico-epistemológico que se nutre de la racionalidad o lógica propia de las comunidades y en particular la población afrocolombiana, negra, raizal y palenquera, como testimonio perenne de la presencia africana en suelo colombiano, latinoamericano y caribeño.

Al indagar en la racionalidad propia de las colectividades étnicas y sociales, el método de la consulta a la memoria colectiva se nutre de los saberes ancestrales (agrícolas, pesqueros, ganaderos, alimentarios, musicales, lingüísticos, artísticos, organizativos) y los fortalece, dinamiza las epistemologías propias entendidas como conjunto de principios, fundamentos, teorías, procedimientos y condiciones que se requieren para la producción de conocimientos arraigados en el mundo étnico-cultural y estimula los diálogos inter-epistemológicos con colectividades étnicas y sociales que comparten hábitat o territorio.

De modo que, al actuar como camino que posibilita ampliar el horizonte de conocimientos de la realidad de la población afrocolombiana y otras colectividades negadas y excluidas históricamente a través de prácticas como el racismo y la discriminación, el método facilita develar las marañas eurocéntricas que distorsionan la memoria de la gente, aliena su mundo cultural al sumergirla en situación de desconocimiento de su verdadera historia y desprecio por sus referentes identitarios, entre los cuales se referencian los saberes ancestrales.

Esta función de empoderamiento epistemológico de las comunidades la conecta con su devenir histórico reivindicativo de derechos sociales, económicos, territoriales y ambientales como colectividad étnica afrodiaspórica, diferenciada en la nación colombiana y

latinoamericana y comprometida con la construcción de democracia *desde abajo*, es decir, centrada en los derechos colectivos.

El trabajo no sólo pretende aportar al fortalecimiento de los descendientes africanos y otras colectividades étnicas y sociales como sujetos epistémicos, sino también al quehacer de las Ciencias Humanas y Sociales, deudoras de horizontes epistemológicos sintonizados con el mundo social-cultural y la realidad en general de estas y otras poblaciones.

El trabajo comprende en primer lugar, un análisis de los presupuestos teóricos del método de la consulta a la memoria colectiva; en segundo lugar, los encuentros con otras metodologías alternativas coincidentes en algunos de sus propósitos; en tercer lugar, se esboza las líneas generales del horizonte epistemológico multidimensional que la sustenta y finalmente los impactos generados en las poblaciones afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, a partir de los trabajos de investigación y publicaciones realizadas por gente de las mismas comunidades, soportados por la ruta epistemológica aquí sustentada y que evidencian que se trata de una construcción colectiva que data de dos décadas de trabajo de líderes y lideresas comprometidos con el proyecto histórico afrocolombiano.

El capítulo se inscribe en las preocupaciones por construir perspectivas metodológicas y epistemológicas que contribuyan al fortalecimiento de los saberes ancestrales como expresión identitaria de las colectividades étnicas y como fuente de empoderamiento social, económico y político, desde una concepción de identidad autonómica e interculturalidad.

El método de la consulta a la memoria colectiva como alternativa metodológica

Los desarrollos y avances del proceso comunitario de la población afrocolombiana, negra, raizal y palenquera y otras colectividades sociales de raigambre popular, en las perspectivas de ampliación de los horizontes de conocimiento de la realidad y en respuesta a las situaciones de invisibilidad, agresión y desconocimiento de su mundo cultural, desembocó en la construcción de una alternativa metodológica centrada en la consulta a la memoria colectiva.

En otras palabras, la discusión epistemológica involucra necesariamente la reflexión metodológica y viceversa. Toda discusión metodológica implica tener claro unos presupuestos epistemológicos, de tal manera que lo metodológico no desplace los análisis de las condiciones, fundamentos, propósitos e intenciones teóricas y prácticas presentes en el proceso de construcción de conocimientos.

Este horizonte metodológico como alternativa a la lógica positivista eurocéntrica imperante, tiene como preludeo la experiencia en el campo intelectual de la investigación; la experiencia en el campo conceptual y, la producción de saberes desde la propia voz de los actores, entendida como el proceso a través del cual, a partir de la observación directa de las prácticas sociales, culturales, ambientales y territoriales de las comunidades se posibilitan nuevas lecturas e interpretaciones en una actitud dialógica que permite el encuentro de saberes y culturas distintas, potenciándose permanentemente la cultura propia.

Por consiguiente, preguntas como las formuladas hace varias décadas por Fals Borda (2014): ¿cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis? y ¿qué exigencias nos ha hecho y nos hace la realidad del cambio en cuanto a nuestro papel como científico y en cuanto a nuestra concepción y utilización de la ciencia?, están presentes en esta reflexión respecto de lo metodológico y epistemológico desde la racionalidad propia de las comunidades.

Están presentes porque históricamente la población afrocolombiana, negra, raizal y palenquera, han sido reducidas a simples objetos que suministran información para sujetos que llama occidente “científicos”, portadores de la verdad de las cosas, únicos capaces de interpretar la realidad para producir conocimientos y, por tanto, propietarios de este. Estos “científicos sociales” con métodos que no involucraban a las poblaciones como sujetos, realizaban investigaciones que respondían a intereses académicos y personales, no trascendían impactando el devenir de las comunidades para la gestión de su bienestar colectivo y su empoderamiento. De estas tensiones y desacuerdos con las prácticas investigativas de muchos profesionales de las Ciencias Sociales, surgió la necesidad de explorar nuevos caminos metodológicos que indaguen en la racionalidad de la misma colectividad.

Con la pretensión de aportar a Colombia y al resto del mundo un nuevo ser, garante de posibilidades de conocimientos profundos arraigados en su cultura, se exploran en la investigación caminos centrados en la importancia de los saberes ancestrales, y la forma como éstos se desarrollan en armonía con el contexto natural (Rodríguez, Hernández, 2018). De esta manera, surgen nuevas alternativas para las comunidades y para el mundo en los campos de la ciencia, técnicas y tecnologías, especialmente en la resolución de conflictos contemporáneos en los campos de la guerra y la paz.

Es así como se adoptan metodologías y tecnologías apropiadas que propicien un desarrollo integral del ser individual y colectivo que constituye el soporte principal del proceso de generación de conocimientos para la acción sociocultural, a partir de lo que se ha denominado *método de la consulta a la memoria colectiva*.

La herramienta metodológica que se ha construido desde la misma dinámica investigativa, correspondiente al desarrollo del proceso etnoeducativo en comunidades afrocaribeñas, más específicamente desde la práctica pedagógica del Palenque Kusuto¹²⁶, es el de la consulta a la memoria colectiva como forma de dinamizar el conocimiento histórico.

El método de consulta a la memoria colectiva, es un dispositivo estratégico que se estructura desde unas necesidades sentidas al interior de una comunidad organizada, que al tener la necesidad de salvaguardar su cultura propia y generar procesos de auto reconocimiento y movilización colectiva, diseña unas estrategias con el propósito de construir una herramienta metodológica para acceder a lo más profundo de su ser histórico - social, permitiéndose leerse a sí misma, entender el sentido de la forma cómo funciona el grupo, haciendo conciencia colectiva de que, durante y después de dicho proceso, se construye un método de investigación.

Para Rodríguez, Hernández (2018: 124):

La búsqueda de un método comunitario que consulte a la memoria colectiva para entender el sentido de la lógica de mentalidad, o la manera cómo la comunidad organiza y expresa su diario vivir a través del tiempo, conlleva a que, al construir su historia colectiva, la comunidad descubre la dimensión de su identidad. La indagación colectiva dinamiza el sujeto histórico, porque la comunidad investiga asumiéndose como "sujeto - objeto", "método y fuente". Es sujeto porque se asume como investigadora; es fuente porque es la portadora de la memoria colectiva, y es método, porque lo construye desde su propia lógica de mentalidad.

Por lo tanto, los fundamentos de la consulta a la memoria colectiva son la comunidad como sujeto, la sabiduría ancestral y todo el mundo cultural como soporte, la participación y transformación como condición indispensable, pedagogías propias y la interculturalidad como escenario de diálogo.

Al actuar como sujeto, objeto y fuente es consciente de sus capacidades para conocer la realidad y sobre todo transformarla, desempeñándose como sujeto epistémico que produce conocimientos desde su propia racionalidad como sostén de sus saberes ancestrales y

¹²⁶Capítulo organizativo regional de la organización nacional Proceso de Comunidades Negras de Colombia(PCN)

conocimientos que agencian. El método, ayuda a construir la cultura de pensamiento crítico para situarse en el conjunto de situaciones y problemas que a diario afectan a la humanidad, producto de las relaciones desiguales y excluyentes en que está inmersa. Desde este punto de vista, se recoge lo que dicen los investigadores Daza, Arrieta *et.al.* (2014: 134) al afirmar:

Esto incluye fortalecer la formación en la cultura de pensamiento científico, en la contribución de sujetos competentes en una ciudadanía responsables que viven y se desenvuelven en una sociedad cada vez más compleja, en la que la ciencia y la tecnología ocupa, sin duda, un lugar fundamental en sus vidas. Es decir, la dinámica desde la ciencia como hecho cultural, es formar sujeto competente que se constituye como actor y agente particular de la acción ajustada inteligentemente a las circunstancias, capaz de adaptar o ajustar el contexto a sus necesidades, y con un pensamiento capaz de identificar situaciones problemáticas y de abordarlas con la conciencia de los recursos propios que constituyen su perfil personal de actuación.

La implementación del método establece cuatro fases: sensibilización y acercamiento; indagación y articulación; síntesis; confrontación y fogueo como escenarios que ponen a prueba la investigación. No se conciben esquemática y dogmáticamente, sino de manera dialéctica y flexible, desempeñando un papel importante los sentidos, la imaginación, la creatividad, el análisis crítico y la producción de teorías que interpreten las relaciones entre lo plural y lo singular, lo universal y lo local.

En el ejercicio de método, se realizan charlas, talleres, conversatorios, seminarios, encuentros, asambleas, foros y se utilizan técnicas como entrevistas, conversatorios, interpretación de sueños, audios, fotografías y utilización de documentos comunitarios, textos escritos –orales y bibliográficos en general.

Método de la consulta a la memoria colectiva y otras opciones metodológicas alternativas

Este ideal de método coincide en algunos aspectos con los presupuestos del paradigma de la complejidad, que concibe el método como proceso en construcción, “caminante no hay camino, se hace camino al andar”, constituye para Morín (2001) el sentido de éste al entender que el mismo método se enriquece en el discurrir del proceso de conocimiento, aprende labrando el camino.

De ahí, la contundencia de las palabras de Ciurana (2001: 60):

Necesitamos tener siempre conciencia de que el método no es separable del objeto. El método debe siempre coevolucionar con lo real empírico. En este sentido, frente

a la paralización de lo real por la idea, el método entendido desde la complejidad aprende. Es decir, es programa, estrategia y aprendizaje.

No existe separación alguna entre el sujeto y el mundo, entre lo antropológico social y lo biológico, por el contrario, el paradigma de complejidad sostiene la interrelación y articulación entre lo socio-cultural y la naturaleza, o entre el sujeto y el objeto, los cuales están conectados fenomenológica y epistemológicamente.

Los sentidos, la imaginación y la creatividad, son las herramientas que operativizan la investigación, son los engranajes que ponen a funcionar el mecanismo para comprender una manera de entender el mundo, el propio mundo y el de todos. Con los sentidos se recogen las informaciones; con la imaginación, se relacionan y con la creatividad se expresan.

Con estas herramientas como base, se ha dividido el proceso de la investigación en las siguientes fases: Sensibilización y Acercamiento; Indagación y Articulación; Síntesis y Expresión y, finalmente, Confrontación. De aquí parte el proceso de la investigación. Los sentidos alertan, la sensibilidad a flor de piel. Todo puede ser un indicio y la memoria individual recoge hasta lo menos imaginado. En ese indagar las personas se acercan, y por la confrontación se hace evidente la lógica de mentalidad. La comunidad como sujeto, método y fuente abre su propio camino de reconocimiento.

Las perspectivas metodológicas de consulta a la memoria colectiva tienen puente de comunicación permanente con la Investigación –Acción- Participativa (IAP); el análisis de coyuntura, la sistematización en su expresión general y en su expresión etnográfica.

La Investigación Acción Participativa – (IAP)

La Investigación Acción Participativa, se inscribe en el proceso de rupturas epistemológicas propias de las ciencias humanas y sociales, cuyo discurrir histórico se ha caracterizado por la búsqueda incesante de paradigmas investigativos que allanen en la mejor forma, el camino a seguir en cualquier proceso investigativo dirigido a develar la compleja realidad que integramos. Con el propósito de desmitificar la investigación y contribuir a la renovación de los conocimientos de la realidad de los sectores populares y en franca confrontación y crítica al positivismo decimonónico, surge la IAP como alternativa metodológica.

Para Torres (1996), fue el sociólogo norteamericano Kurt Lewin (1944) el primero en utilizar el término “investigación acción”, refiriéndose a una forma de investigación que ligaba el enfoque experimental de la ciencia social con programas de acción social. Por otra parte, el

antropólogo Sol Tax, al comenzar la década siguiente va a proponer la “antropología acción” en la que el investigador también debería unir los procesos de solución de problemas a la adquisición de conocimiento en tales procesos. Indiscutiblemente, el grupo de investigación La Rosca y La Carreta, liderado por el sociólogo Orlando Fals Borda durante la década de los setenta, fueron quienes fundamentaron la propuesta de una investigación social IAP desde el criterio de compromiso con los movimientos sociales populares (Torres, 1996).

En el plano educativo, el brasileño Paulo Freire a fines de los años sesenta (60), ensaya desde su enfoque pedagógico liberador, una propuesta metodológica que permitiera situar la producción y comunicación de conocimientos como momentos de un mismo proceso. Esta propuesta denominada la investigación temática, conduce a la investigación educativa al acercamiento que ya otros investigadores hacían entre lo político y la producción científica. En las mismas perspectivas, pero con una orientación también sociológica, se ubican los aportes de otro brasilero como Bosco Pinto, quien asume la misma concepción aplicada a la planeación en el desarrollo rural y comunitario.

El principio base de la IAP es que existen relaciones desiguales de conocimiento que se constituyen en un factor crítico que perpetúa la dominación clasista sobre los pueblos. Al estimular el saber popular y vincularlo a la auto investigación de los sectores desposeídos sería la base principal de la acción para el cambio social y político, así como el progreso para la igualdad y la democracia. La IAP, debe verse en la actualidad como un puente hacia otras formas de explicación de la realidad y otras formas más satisfactorias de acción para transformarla.

Se ubica en la estrategia de aprender haciendo y estimular la participación más como recurso metodológico que ideológico, y anticipar las barreras que desde el punto de vista socio cultural y práctico podrían encontrar los procesos de cambio.

Criterios metodológicos más importantes de la IAP

Posee autenticidad y compromiso del investigador social con relación a los movimientos populares; no necesariamente la militancia política pero sí, una sincera opción por sus luchas emancipadoras.

Es antidogmático, dado que no se asume con rigidez ni los principios ideológicos ni las pautas metodológicas con los cuales se identifican los investigadores. Se trata de asumir la IAP como una propuesta que requiere tener en cuenta unos criterios, unas pautas, y no como

un esquema rígido, con prescripciones precisas sobre lo que habría que hacer en cada momento.

Practica la devolución sistemática (o socialización pedagógica) la cual consiste en “devolver” didácticamente los resultados parciales y finales de la investigación a la población. Para ellos se emplean medios diversos como cartillas, videos, talleres y asambleas comunitarias. En la socialización hay que tener en cuenta, cuál es la organización del pensamiento, la historia del cuento popular, para, partiendo de los niveles de conciencia existentes, alcanzar nuevos conocimientos y niveles de compromiso.

Posee sencillez y diferencias de la comunicación, para referirse a la necesidad de partir de los lenguajes y formas de comunicación de los diversos actores del proceso; el reto es como desde el reconocimiento y respeto de las estructuras significativas de la gente, se aportan elementos para enriquecerlas.

Activa la participación de los sectores populares en la formulación del problema a investigar, en las formas de encarar el estudio y en su utilización. En fin, se da la superación de la dicotomía sujeto-objeto de investigación. Realiza la devolución crítica, al socializar los resultados de la investigación entre otros intelectuales comprometidos en proyectos similares, de tal modo que puedan ser utilizados creativa y autónomamente por estos.

Se practica el ritmo- reflexión de tal modo que se asegure un movimiento en la construcción del conocimiento que vaya de lo particular a lo general, de lo sencillo a lo complejo, de lo conocido a lo desconocido. En contextos eclesiales, se hacía énfasis en la triada “ver-juzgar-actuar”. Practican técnicas dialógicas para referirse al uso de instrumentos y técnicas investigativas sencillas, de fácil manejo y comprensión por parte de la población popular. Se evita que los métodos y procedimientos de investigación ejerzan violencia simbólica sobre la gente.

Coincide con el método de la consulta a la memoria colectiva, en su concepción metodológica y la ruta a seguir y en aspectos puntuales como la participación de la comunidad, devolución sistemática, superación de la dicotomía sujeto-objeto, lenguaje y comunicación entre otros. No obstante, la IAP tiene mayor aplicación en sectores populares y su rasgo eminentemente plural y diverso desde el punto de vista socio cultural, mientras que la consulta a la memoria colectiva tiene un mayor rasgo étnico-cultural y en el cual los aspectos identitarios en su discurrir histórico juegan un papel importante. La IAP tiene un mayor trasfondo ideológico en el contexto del paradigma de las clases sociales y la lucha de

clases y de allí el resaltar su carácter antidogmático en respuesta al dogmatismo que hizo carrera al interior de las expresiones más importantes de la izquierda colombiana y algunas expresiones del movimiento social. Otra diferencia importante es que necesariamente el método de la consulta a la memoria colectiva está directamente ligado al movimiento social y tiene como fundamento la participación de las comunidades mínimamente organizadas o con un nivel básico de participación alrededor de los derechos étnicos.

La consulta a la memoria tiene una aplicación más allá de lo social, en la medida que la realidad de la cultura material, también puede ser objeto de investigación. Finalmente, la consulta a la memoria teniendo en cuenta las fases y las herramientas que involucran los sentidos, hasta las herramientas propias de las ciencias fácticas de investigación, es más procesal, e histórica, mientras la IAP es más lineal y sociológica, de tal manera que su temporalidad es más el presente, mientras la consulta a la memoria colectiva articula pasado, presente y futuro en el marco de la concepción temporal de las colectividades étnicas.

Esta temporalidad reviste al método de la consulta a la memoria colectiva, de una historicidad que la diferencia de la memoria histórica en que, esta última responde a una construcción de tiempo discursiva, pegada a la fuente documental, con un trasfondo ideológico con fines específicos sociales y disciplinares.

La memoria colectiva de la población afrocolombiana está, en correspondencia con su concepción cíclica del tiempo, sustentada por su cosmovisión y evidencia su marca por los acontecimientos que impregnan la mente e imaginarios de la colectividad, como huella perdurable de larga duración; es un pensamiento continuo, con una continuidad que según Halbwachs, *et. al* (1995: 214), no tiene nada de artificial (discurso construido), puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. Estos acontecimientos presentes en la memoria colectiva se transmiten de generación en generación, mediante la tradición oral que tiene una connotación como comportamiento antropológico filosófico de la población afrocolombiana.

Desde otras concepciones interculturales, está en clave de diálogo con la genealogía como enfoque epistemológico que, trascendiendo los momentos fundacionales o de génesis, analiza la emergencia de los acontecimientos con sus rupturas y continuidades, tal como lo sustenta Márquez (2014) en consonancia con las relaciones de poder imperantes en lo macro y en lo micro concebido de forma multidimensional, al afirmar:

El análisis genealógico ubica las relaciones de fuerza y las complejidades estratégicas de configuración del poder en un momento determinado y sus efectos

sociales, traducidos en prácticas científicas que están vinculadas directamente con las configuraciones de un saber.

Desde las perspectivas de Restrepo (2018), el enfoque genealógico es una de las estrategias para desentrañar el conjunto de acontecimientos que han permitido hacer visible otros saberes agenciados por colectividades sociales y étnicas negadas en el sistema de conocimiento eurocéntrico instituido históricamente en la Universidad, como parte de los procesos de colonización del poder, el ser y el saber.

Finalmente, tiene aspectos de encuentro y desencuentro con otros horizontes metodológicos como el análisis de coyuntura, sistematización general, sistematización etnográfica y con la etnografía irreverente, configurando así un conjunto de metodologías alternativas cualitativas y cuantitativas que enriquecen el quehacer investigativo en Colombia, Latinoamérica y todo el Caribe insular y continental.

El horizonte epistemológico multidimensional para la comprensión del quehacer social y educativo de la consulta a la memoria colectiva

La esclavización, el colonialismo y el actual capitalismo globalizado, a través del racismo y la discriminación agenciados desde los medios de comunicación, el sistema educativo y políticas del Estado, niegan el mundo cultural afrodescendiente, atropellan su dignidad y desconocimiento como personas, construyendo serios obstáculos epistemológicos que impiden desarrollar su personalidad histórica en correspondencia con sus referentes identitarios autonómicos.

A pesar de las acciones del movimiento social que lo representa y los derechos legales-constitucionales conquistados en materia territorial, ambiental, económica, educación y participación; aún siguen excluidos de oportunidades y aspectos sustantivos de la precaria vida democrática de la nación colombiana y latinoamericana.

De esta manera, los retos que tiene el movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero con la ampliación del espectro de derechos a favor de la población afro y otras colectividades negadas y excluidas, lo convierten en una opción para el fortalecimiento de la democracia desde abajo, es decir, centrada en los derechos colectivos como expresión de las aspiraciones de las comunidades (Hernández, 2019).

Los ejercicios de gobierno en los territorios ancestrales y tradicionales liderados por los consejos comunitarios y las formas históricas de organización (cabildos, kuagro, capitánías, minga) de la mano de los planes de vida, como instrumento de planeación de las aspiraciones de futuro y de vida de las poblaciones afrocolombianas, deben constituirse en los principales referentes de esa concepción de democracia.

Ahora bien, las Ciencias Humanas también constituyen escenarios de antidemocracia del conocimiento y, desde sus distintas regiones del saber y sus horizontes epistemológicos-metodológicos fundamentados en el eurocentrismo, niegan la sabiduría ancestral afrocolombiana, reproducen estereotipos y prácticas sociales que no posibilitan el ejercicio de su identidad y mucho menos el cumplimiento de derechos como colectividad étnica diferenciada.

Para Hernández (2014d, 2015a) las Ciencias Humanas, al abordar la realidad de la población afrocolombiana y el movimiento social afrocolombiano, como síntesis cultural de la colectividad étnica de raigambre africano, tiene que hacerlo desde perspectivas multidimensionales que lo conectan con el conjunto de esferas o microcosmos en los cuales discurre su ser como colectividad étnica-cultural.

Estas consideraciones, en algunos aspectos se identifica con las preocupaciones de Aduriz, B y Daza, S. (2012) citados por Daza, Arrieta y Muñoz (2014: 135) cuando sostienen que:

(...) estamos necesitando usar un modelo epistemológico más elaborado que tenga en cuenta, además de la dimensión social, las dimensiones epistémica (del conocimiento en sí), cognitiva (de las representaciones mentales), praxeológica (de las acciones), semiótica (de los sistemas de símbolos) y axiológica (de los valores).

En este orden de ideas, Hernández (2014d, 2015a), esboza algunas líneas básicas, sin mucha profundidad respecto de las connotaciones de cada una de las dimensiones, de las cuales derivan en palabras de Retamoso (2011) una serie de entuertos teóricos y epistemológicos que deben ser analizados al iniciar el abordaje de procesos de movilización social y política¹²⁷. Estas dimensiones se agrupan de la siguiente manera: Dimensión ontológica, humanística, ética-política y pedagógica.

¹²⁷Esta propuesta epistemológica también coincide en algunos aspectos con la reflexión y hasta cierto punto disputa teórica-epistemológica entre Ernesto Laclau(1998) y su teoría de hegemonía en la construcción de orden social en Latinoamérica, leído este a partir de la categoría de infinitud y dimensión indefinida ; Hugo Zimelman(1987) y su epistemología del presente potencial representado por los sujetos políticos y su papel en la transformación del orden social y Enrique Dussel(2006) y su filosofía de la liberación de América Latina centrada en la vida humana como validez universal. También coincide con algunos referentes importantes como

Esta es la ruta epistemológica-metodológica más adecuada para romper con las ataduras colonizantes, fortalecer las racionalidades propias, la autodeterminación y autonomía en el actuar y devolver la dignidad como colectividad étnica diferenciada en la nación colombiana.

Dimensión ontológica

Fundamentados en los saberes ancestrales, el movimiento social afrocolombiano construye un basamento teórico-conceptual de la etnicidad y la cultura en todas sus manifestaciones y específicamente en la pedagogía y gestión social-comunitaria para el desarrollo propio (Ubuntu-buen vivir), política pública y concertación comunitaria desde espacios autónomo, legislación a favor de los derechos étnicos, justicia comunitaria-ancestral y derecho propio, planeación y gobierno de los territorios a partir de los planes de vida, pedagogías propias en el campo de la etnoeducación, interculturalidad y educación propia, caminos alternativos para la investigación e indagación desde la racionalidad de las comunidades. Al respecto Cogollo y Mina (2015:26) dicen:

En este contexto encontramos la construcción conceptual y política de los derechos étnico-territoriales-ambientales y culturales en general de la población afrocolombiana, negra, raizal y palenquera, a partir del auto-reconocimiento de condiciones objetivas y subjetivas en las que viven estas comunidades y sus organizaciones, para definirse como grupo étnico diferenciado, lo que ha desencadenado procesos político-organizativos de reivindicación de dichos derechos, logrando significativas conquistas de reconocimiento jurídico de los mismos, a nivel nacional e internacional

De manera puntual, los impactos del conflicto armado y los megaproyectos en el mundo cultural afrocolombiano y sus derechos ancestrales, obligaron también a la elaboración de un modelo conceptual y metodológico para la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones afrodescendientes víctimas (2015: 6):

(...) la elaboración de un modelo conceptual y metodológico que apunta a la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones afrodescendientes víctimas de violencia sociopolítica, partió del análisis de los derechos ancestrales (colectivos y consuetudinarios), los cuales hacen parte de una totalidad, en donde el derecho a la identidad, al territorio, a la organización, la participación y la autonomía y el desarrollo propio, se explican en

los de Boaventura de Sousa Santos y su. epistemologías del sur (2011), como expresión de las otra episteme histórico-cultural que reconozca la relación eco sistémica del hombre en el conjunto de la diversidad existencial de los seres vivos que pueblan este planeta, colocando en el centro los saberes ancestrales de los pueblos originarios, rebasando de esta manera el lacerante logos eurocéntrico moderno y colonialista. Los anteriores pensadores conciben una teoría general, referenciada en el ámbito continental latinoamericano, mientras que, la propuesta en esta investigación, además de su connotación pedagógica-política, tiene el sello singular de la etnicidad afrocolombiana y su articulación como diáspora africana.

su interdependencia, articulación e interacción en una realidad histórica y un contexto que es complejo, cambiante, heterogéneo, dinámico, atravesado por relaciones de poder de diferentes sectores sociales, económicos, políticos, culturales, ecológicos.

También es digno mencionar la reflexión teórica comunitaria en el campo del derecho y las ciencias jurídicas y administrativas, en este caso centrado en el derecho ancestral y todo el sistema jurídico institucional generado desde los consejos comunitarios como formas de gobierno propio, soportado por una concepción pedagógica de gestión comunitaria forjada desde toda una praxis política étnica. Todo esto transversalizado por la concepción de Educación para la identidad, la autonomía, la interculturalidad, la solidaridad y construcción de una opción de vida propia y compartida que, amplía los horizontes del saber pedagógico.

Estas construcciones teóricas y conceptuales generales, pero también específicas en la medida que involucran otros componentes del mundo étnico y cultural afrocolombiano, evidencian la existencia de epistemologías propias e interculturales, para el ejercicio de las ciencias desde sus usos, tradiciones y costumbres, lo cual, desde horizontes más amplios, se concibe también como ciencias propias que requieren aceptar mayores esfuerzos para su fortalecimiento.

Ahora bien, desde perspectivas interculturales, este acervo teórico propio construido desde el movimiento social afrocolombiano, tiende puente de comunicación con múltiples campos del saber compartido y en ese sentido, desde el diálogo de saberes amplia y enriquece el quehacer de las Ciencias Sociales y Humanas en todas sus regiones (Antropología, Historia, Sociología, Lingüística-Literatura, Geografía, Ciencias Políticas y Filosofía), pero también las Ciencias Naturales y las matemáticas, por cuanto construye toda una teórica territorial-ambiental de recursos naturales, salud y sus correspondientes expresiones geométricas y matemáticas.

Esta búsqueda es compartida en algunos aspectos con lo propuesto por Fals Borda (2014: 96) en su insistencia de construir desde la generalidad y pluralidad nuevos paradigmas, ciencia propia y suma de saberes desde lo intercultural alternativo, tendiente también a propiciar la nivelación con las lecturas dominantes eurocéntricas, de ahí su consideración que:

(...) estos hechos no prueban que los paradigmas dominantes -tales como el positivismo cartesiano, el mecanicismo newtoniano y el funcionalismo parsoniano- sean superiores, o más eficaces para fines específicos que aquellos otros paradigmas que puedan construirse o generarse en otras latitudes, que conduzcan al fortalecimiento de nuestro mundo. De donde resulta que todos esos conocimientos devienen en constructos. Por esta razón es comprensible que si un marco científico de referencia no se arraiga en el medio donde se quiere aplicar, aparezcan rezagos y desfases teórico-prácticos, con implicaciones disfuncionales para los sistemas

culturales, sociales, políticos y económicos. Tal ha sido el caso de nuestro país y de sus ambientes, de nuestras culturas y de nuestros grupos humanos. La situación empeora cuando los marcos de referencia que se emplean aquí resultan copias textuales o limitaciones impuestas de paradigmas desarraigados del contexto propio.

Estas concepciones epistemológicas-ontológica del movimiento social afrocolombiano en ejercicio de la identidad autonómica como estadio superior de la identidad cultural y la interculturalidad, recoge lo más sustantivo de los planteamientos de filósofos africanos como, Tulemo Bokar, Amadou Hampateba, Samir Amin, Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop y N Kogo Ondo, Kwasi Wiredu, Maulana Karenga y Achile Mbembe, quienes articulados al movimiento político reivindicativos de derechos de la diáspora africana, generan espacios académicos y de integración cultural que dinamizaron el trabajo reivindicativo de derechos (Hernández, 2019).

Esta dinámica de acciones sociales sustentadas teóricamente desde los corpus teóricos elaborados por la diáspora africana posibilitó avanzar en la reafirmación del ser afrocolombiano, ejercer autónomamente sus derechos territoriales, ambientales y socioeconómicos y practicar la convivencia del género humano, con la naturaleza y todos los seres que confluyen en ella.

Por consiguiente, el movimiento social afrocolombiano en la construcción del corpus teórico referido, para la recuperación y afirmación de la memoria histórica y el ejercicio de derechos étnicos, lo hizo desde espacios de participación organizativa de las comunidades, como expresión de su voluntad colectiva y a partir de los saberes ancestrales y las epistemologías propias como destilados de la racionalidad de la colectividad.

El método de la consulta a la memoria colectiva aporta al fortalecimiento de los saberes ancestrales presentes en todos los campos del mundo cultural afrocolombiano y consecuentemente, fortalece también los referentes epistemológicos propios, estimula el diálogo interepistemológico con otras colectividades sociales o étnicas en un claro ejercicio de interculturalidad.

Dimensión humanística

Todas las preocupaciones del movimiento social afrocolombiano están dirigidas a generar bienestar colectivo e individual a un conjunto de pueblos maltratados históricamente y en palabras de Franz Fanon “condenados de la tierra” a la negación, al racismo y al

colonialismo. La condición para generar bienestar y felicidad de acuerdo con los presupuestos del pensamiento de Fanon es el reconocimiento y cumplimiento de los derechos colectivos desde el punto de vista social, económico, territorial, ambiental y espiritual.

Por consiguiente, trabajar por los derechos fundamentales desde una concepción colectiva y participativa, en correspondencia con el mandato histórico-cultural, se convierte en un referente humanístico y de vida digno de imitar por el resto de la sociedad.

En cumplimiento de este designio, el principio de solidaridad, esperanza y libertad se traduce en asumir un compromiso permanente y constante, sin límites en el tiempo, por los derechos étnicos y su expresión humana y el respeto y tolerancia con los derechos del otro.

La solidaridad es un valor intercultural que facilita la expresión de lo diverso y lo plural, tal como lo argumenta Fonet-Betancur (2001:25), cuando considera:

Frente a una ideología mono cultural de la historia y la homogenización cultural de la globalización, se propone la conformación de un pensamiento que no solamente tolera otros pensamientos, sino que se solidariza con ellos...por reconocerlos como mundos propios”, defendiendo con ello “la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a tener y a cultivar sus culturas propias.

Esta solidaridad, es la verdadera expresión de intersubjetividad ya que posibilita juntar manos, hombros y cuerpos por auto realizarse y realizarse para convivir en ejercicio de las diferencias en un tejido social como el colombiano, latinoamericano y caribeño, signado por las asimetrías y los desconocimientos. Hay un desconocimiento mutuo que tiene 500 años, y que se inició con la colonia, dice Rodolfo Stavenhagen (2009), en su discurso sobre pueblos indígenas y derechos humanos, en el que narra cómo se construye el ideario de la desigualdad racial, el racismo y la negación.

Este principio de solidaridad tiene una expresión gemela en la otredad, como respeto, aceptación y convivencia con el otro con el cual interactuamos, compartimos, soñamos, practicamos y realizamos múltiples ideas en un mundo en el que, la soledad es andar juntos y para andar juntos se requiere muchos espacios participativos comunes. A la relación nos acercamos por la otredad, por lo vivido, lo cual a juicio de Alarcón y Gómez (2003) encierra una lógica diferente en la construcción de sociedad y en las relaciones humanas.

Esta práctica solidaria de los pueblos afrocolombianos se sostiene teóricamente gracias al trabajo del movimiento social, quien, a la luz del pensamiento africano, recrea permanentemente las distintas concepciones que avivan el ideario de vida solidario, a partir

de la cosmovisión y el significado del muntu y el ubuntu como filosofía africana. Esta es una concepción de vida y de pensamiento en la que moralmente la vida en sociedad o colectiva, constituye un imperativo categórico, en la medida que la comunidad condiciona la formación del individuo y él mismo constituye el sujeto más importante de la comunidad. Desde el punto de vista filosófico, se trata de una ontología relacional, en la que el ser está fundamentado en el discurrir de la comunidad y la comunidad, a su vez, configura el ser. Para Pérez (2016), es un paradigma democrático entendido así:

Sentados debajo de un árbol y hablar hasta que todo el mundo éste de acuerdo. Ninguna comunidad tiene derecho a prescribir el destino para otras comunidades y nunca debe prescribir el destino de cualquier persona. El ubuntu es una escucha activa de los puntos de vista diferentes

Tres son las connotaciones humanísticas y epistemológicas del pensamiento africano: En primer lugar, una filosofía de la praxis que encierra aspectos cosmogónicos relacionados con la ancestralidad, una concepción vitalista- naturalista, asociados a la inserción de lo social y lo natural, articulado culturalmente y en el cual resaltan principios rectores, mandatos por el papel de la tierra, agua y fuego, estrellas, etc., como horizontes del firmamento que orienta el rumbo de una filosofía que se asume como filosofía de la vida.

También una filosofía aforística inspirada en el papel de la tradición oral y en la cual los mayores, encarnados principalmente en los griots, juegan un papel decisivo en la formación de las generaciones. El dicho: *“La boca del abuelo, huele mal, pero dice cosas agradables”*, encierra toda una sabiduría ancestral y una riqueza de pensamiento; al igual que la expresión *“En África, cuando muere un mayor es una biblioteca que se quema”*, constatando así que una de las características de la filosofía africana es que ella, además de la escritura, conserva una vieja, milenaria tradición oral más que otras culturas.

Esta concepción tiene todo un basamento histórico -filosófico, científico y cosmológico del cual se infiere que el pensamiento humanístico tiene su origen en África como cuna de la humanidad y desde allí se expandió a Grecia y otras civilizaciones antiguas que lo procesaron y a través, de todo un proceso de expansión y colonización cultural y política, lo difundieron mundialmente como patrimonio suyo. En este orden de ideas, sostiene Toasijé (2013: 100):

A riesgo de sorprender, permítanme indicar que el humanismo neoclásico, aquel que resucitará en la Italia de los primeros años de la era moderna, no nació en Grecia. El profesor africano-norteamericano George GM James, escribió ya en 1956 un libro que pasará en principio desapercibido pero que con el tiempo y a medida que adquieren fuerza los enfoques africanos de la historia de África se revela como una obra capital: *“Stolen Legacy: Greek Philosophy Egyptian Stolen Philosophy”*; El legado robado, la filosofía griega es filosofía egipcia robada, es un análisis conciso pero muy preciso sobre la falsificación de la autoría de los escritos sagrados místéricos en los que se basa la tradición Aristotélica y Platónica principalmente,

pero también Sócrates y aún más todos los filósofos presocráticos, James recoge una antigua tradición de escritores como Heródoto que siempre reconocieron a Kemet como el mayor centro del saber en la antigüedad del que emanaban duplicados por todo el orbe.

Así pues, no es ocioso decir que el primer gran momento del humanismo no sólo en África sino en el mundo, lo constituye el nacimiento, crecimiento y expansión de la ontología africana negra kemítica de Egipto, cuyo punto central es hacer al hombre semejante a dios en perfección a través del desarrollo en profundidad de sus facultades morales, intelectuales y físicas. Kemet es, hasta la llegada de los Helenos, un refugio del saber y por tanto de la libertad humana, porque, como es conocido el saber otorga libertad. No quiero, por tanto, pasar por alto en esta introducción, la importancia de dos sabios kemíticos: Imnhotep y Menkauré (conocido en Occidente como Micerinos) De Imnhotep debemos rescatar su concepción de la inmortalidad del alma dividida en: energía y conocimiento, y de las etapas de purificación del ser humano para lograr ser semejante en perfección a los dioses. En Menkauré tenemos los primeros indicios de lo que entendemos por un gobernante humanista, se le atribuye a este Faraón de la Cuarta Dinastía la preocupación por el abastecimiento alimentario en épocas de escasez y la regulación y mejora de las condiciones laborales de los egipcios.

Así se configuró todo un humanismo que resistió culturalmente por mucho tiempo, mediante el estímulo de las ciencias, el arte, inspirado en la sabiduría ancestral de las grandes civilizaciones antiguas africanas y todo su legado científico explicado magistralmente por el mismo Toasijé (2013: 101) al decir:

Si hubiese que realizar un repaso en profundidad del humanismo en África no podríamos dejar de lado un análisis exhaustivo de la ya mencionada civilización africana negra de Kemet (en particular en la época proto dinástica, el imperio antiguo y el Imperio Medio) pero tampoco podemos pasar por alto la era de los Imperios sahelianos que se inicia hace mil cien años y dura siete centurias. Sobre la era de los imperios Sahelianos iniciada con el imperio de Malí y cuya culminación es la gesta política de Sunjata Keita que dotará en 1235 (era normativa occidental) de una constitución muy avanzada a la nación Mandé, también debemos destacar el florecimiento de las ciencias, las letras y las artes promovido desde Tombuctú y su universidad de Sankoré y tantos otros logros del saber africano. Pero, además de lo dicho, no cabe duda que el mayor legado humanista de África al mundo es la tradición de resistencia. Esta tradición se inicia sobre todo a partir del encontronazo con el expansionismo europeo de la era moderna y contemporánea.

Se trata entonces de un humanismo integral que articula al hombre como género humano, los seres, la naturaleza, el planeta, el cosmos y el universo en general y que está fundamentado, Toasijé (2013: 102) sostiene que

1) Que existe un Dios omnipotente creador innombrable e incognoscible que no interviene directamente en los asuntos del mundo.2) Que los seres vivos están formados por cuatro componentes: Un alma inmortal, una energía vital, un vórtice de conocimiento intelectual y un cuerpo perecedero.3) Que el ser humano destaca sobre otros seres por la intensidad y calidad de su vórtice intelectual y su energía vital y que está obligado a potenciarlos.4) Que existe una vida más allá de la muerte y que es posible la comunicación con las personas fallecidas que vigilan nuestras acciones en el plano moral.5) Que persona y sociedad están íntimamente ligadas, que la familia y el individuo están indisolublemente unidos y moralmente obligados y que el egoísmo es una enfermedad.6) Que existe una armonía universal y natural que es necesario trasladar a la sociedad humana, siendo la música un canal de conexión directa con ese concepto absoluto.7) Que los buenos gobernantes son los garantes de la transmisión de la armonía universal mediante la equidad, la

compasión y la impartición de justicia. 8) Que es posible y necesario para el ser humano asemejarse a Dios en vida mediante el estudio y el cultivo de sus aptitudes: Morales, intelectuales y físicas.9) Que el ser humano debe orientar sus aspiraciones, preocupaciones y acciones hacia otros seres humanos antes que hacia bienes materiales de uso.

Desde la búsqueda de la identidad cultural latinoamericana y caribeña, también se fortalece esta dimensión humana, colocando al centro la vida humana como valor universal, tal como lo sostiene en diversos textos Enrique Dussel, resumido por Retamoso (2011:87) así:

Enrique Dussel propone a la vida humana como criterio de validez universal. En su *Ética de la liberación* (1998), Dussel defendió un principio ético universal –la vida humana– a partir del “principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (1998: 91). Este principio ético, crítico y material asume formas diversas en los modos particulares de vida (culturas) pero no pierde su carácter rector.

Este humanismo lo desarrollan los pueblos afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros en su cotidianidad y natural relación pacífica entre sí y la naturaleza, preservando para el caso del Pacífico sus ecosistemas y condiciones naturales de vida, los territorios ancestrales y tradicionales, pero también el patrimonio inmaterial, intangible, para el caso de Palenque, el Caribe; Valle del Cauca, Alto Cauca y otras regiones del país que tienen todo un ideario cultural humano y de convivencia.

Esta práctica cultural transversaliza gran parte de la legalidad y constitucionalidad que legitiman los derechos de la población afrocolombiana como colectividad étnica diferenciada y, por consiguiente, encarna toda una memoria humanística-colectiva que, debe ser instalada como patrimonio en la racionalidad de todas las colectividades sociales objetos de exclusión y negación histórica. Este acervo legal y constitucional, debe ser más dinamizado desde la memoria colectiva para que actúe como práctica social y supere la condición de adorno que alimenta las elucubraciones mentales de los círculos académicos, jurídicos, sociológicos y antropológicos del país y el mundo.

Dimensión ética-política

La identidad cultural afrocolombiana como sustrato de su etnicidad, se alimenta también desde el punto de vista político de la connotación ética-política africana, que tiene como presupuesto principal el nosotros o ubuntu como condición de existencia y formador de subjetividad. Esto, en la medida que los individuos construyen su intersubjetividad en medio de la pluralidad comunitaria, tal como se dice en apartados anteriores.

También en unas perspectivas recientes inscritas en el horizonte descolonizador, la experiencia de Sudáfrica y el ideal de poscolonialidad, Kwasi Wiredu (2013), desarrolla tres conceptos importantes: 1) Descolonización mental; 2) Filosofar en lenguas africanas; 3) Ética del consenso. La ética del consenso tiene una connotación significativa como método político para el tratamiento dialogal de los conflictos en sociedades como la africana y en toda la diáspora africana con un profundo sentido cultural pacífico y armónico.

Un elemento central en este ideario ético político africano es el panafricanismo y su versión actualizada el afrocentrismo. Para Toasijé (2013: 20) el panafricanismo o pan-africanismo es:

Un movimiento político, cultural, filosófico y social, que promueve el hermanamiento africano, la defensa de los derechos de las personas africanas y la unidad de África bajo un único Estado soberano, para todos los africanos, tanto de África como de las diásporas africanas. El panafricanismo se formula en dos campos de análisis, el cultural y el político. En su aspecto culturalista, el panafricanismo analiza los elementos comunes a las culturas africanas y su diáspora y ensalza los logros históricos de las personas de ascendencia africana, principalmente negras. En su vertiente política el panafricanismo busca estrategias de unidad continental de África y de los territorios con presencia de personas de ascendencia africana.

El panafricanismo en su versión actualizada de afrocentrismo, actúa como un actor de dimensión internacional que concibe todo un conjunto de acciones políticas tendiente a devolver la identidad universal a la diáspora africana, como colectividad diseminada por todo el mundo como consecuencia de la esclavización y el colonialismo, lo cual le asigna un carácter político global desde el ser africano o afrodescendiente.

Ahora bien, el desarrollo y la identidad cultural, a partir de los actores sociales y su capacidad de movilización social con propósitos claros de reivindicación de derechos y transformación de la realidad en términos de construcción de democracia plural, requiere enormes esfuerzos políticos que topan con las relaciones de poder existentes, tal como lo sugiere exponentes como Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelin Dagnino (2001), al examinar el papel de las políticas culturales, definidas como: “El proceso por el cual diferentes actores políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto con otros actores, al promover prácticas culturales que redefinen lo que cuenta como político” (pág: 26).

Al considerar que el problema de identidad presupone derechos y deberes, el movimiento social afrocolombiano coloca en el centro el problema de la democracia, del cual necesariamente se desprende una relación con el Estado, la sociedad civil, la participación comunitaria y ciudadana, lo que ineluctablemente le asigna un rol político, asumido como un discurso que contempla un conjunto de actividades prácticas a través de las cuales el sujeto

aparece como productor y como producto de su tiempo, encarnado éste en un nuevo orden subordinado a permanentes transformaciones (Balbi, Ballón, Barrig, 1990).

De manera pragmática, en las lenguas latinas el término política se refiere tanto al logro como al ejercicio del poder en la organización. De esta manera el primer significado designa los fenómenos de lucha por el poder entre grupos de interés, categorías sociales o entre individuos para el ejercicio de influencia y la ocupación de funciones de autoridad en una colectividad.

Para los grupos étnicos el concepto de poder está asociado a autoridad y control del mundo de la vida: El territorio, la economía y todas las relaciones. Desde otras teorías del Estado y la sociedad existen diversas definiciones sobre poder. La primera asocia la concepción de poder a la capacidad de una colectividad, clase social o grupo para realizar sus intereses objetivos específicos.

Desde estos presupuestos teóricos, el referente identitario que da sentido a la etnicidad está emparentado con la ideología y posibilita la articulación de la reflexión y la acción social comunitaria con propósitos transformacionales, configurando de esta manera una praxis cognitiva y una praxis histórico-cultural, en el sentido en que se establece una mentalidad a favor de los compromisos sociales necesarios para interpretar la realidad y construir alternativas diferentes al orden existente.

La identidad como fundamento de la etnicidad, actúa como una reacción contra un orden que está fundamentado en una concepción de desarrollo, inspirada en el progreso individual, la acumulación desenfrenada -aunque sea a costa de la madre tierra, el ambiente y la especie humana-, tal como lo evidencia la actual situación del país y en particular las comunidades, cuyos territorios y tradiciones se convirtieron en escenarios de implementación de megaproyectos mineros, agroindustriales, turísticos y carreteables, que destruyen el ambiente, afectan la soberanía y debilitan la seguridad alimentaria, generando desplazamiento, desarraigo y alienación cultural, sostenida por una profunda alienación política.

El ámbito de lo político vincula obligatoriamente estas prácticas con relaciones de poder en la medida en que sus perspectivas implican e incorporan el conjunto de relaciones que se teje por el Estado como agente regulador de las medidas que se implementan y que están conectadas a un ideario determinado, asociado a propósitos de dominación y colonialidad en muchas latitudes, particularmente en América Latina, el Caribe, Asia y África.

También, la cotidianidad propia de estos actores encarnados, por ejemplo, en los movimientos sociales, su quehacer y funcionabilidad, arrastra a su interior relaciones también de poder y más exactamente micropoderes desde la óptica de Foucault (1979), que deben ser tenidos en cuenta en la gestión interna del conjunto de situaciones que a diario afectan las relaciones entre sus miembros.

Dicho de otra manera, la cultura como conjunto de significados que integran las prácticas sociales no puede ser comprendida adecuadamente sin considerar las relaciones de poder relativas a dichas prácticas. Asimismo, la comprensión de la configuración de esas relaciones de poder no es posible sin reconocer su carácter cultural activo, en la medida que expresan, producen y comunican significados. Este conjunto de significados mediados por relaciones de poder desde adentro y desde afuera, estructuran la identidad de estos actores sociales, quienes construyen sentimientos, afectos y realizaciones en el contexto de estas mediaciones, las cuales incididas por los logros y conquistas fortalecen su quehacer o lo debilitan en caso contrario.

La cultura así entendida y recreada desde las perspectivas de Yudice (2002), facilita la cohesión, el consumo cultural ligado al papel de la industria cultural como actuación política, constituyendo un recurso efectivo para la formación de ciudadanía en el marco de un clima de libertad y de democracia como rasgo característico de una nación. Este último aspecto tiene un mayor desarrollo teórico en Bermúdez y Sánchez (2009) quienes específicamente para Venezuela destacan el papel de la cultura como recurso de construcción de naciones desde los albores de la independencia. En palabras de Hopenhayn (1995:6) :

(...) gana espacio en la vida de la gente el consumo material (de bienes y servicios) y el consumo simbólico (de conocimientos, información, imágenes, entretenimiento, iconos) al punto que se afirma que estamos pasando de la sociedad basada en la producción y la política, a la sociedad basada en el consumo y la comunicación. Con ello, la política se inviste de cultura y la cultura se inviste de política.

La cultura interpretada de esta manera estimula la participación activa en la democracia, transformándola en un escenario que implica incidir en las decisiones, como también hacer seguimiento y evaluar las conductas de los ciudadanos en general y de aquellos que tienen responsabilidades específicas en el manejo de la cosa pública.

Se trata entonces de un ideal de cultura en donde están dadas las condiciones de realización de derechos de la ciudadanía, lo cual posibilita el ejercicio público de los derechos públicos y privados del ciudadano, es decir, en condiciones reales de democracia y no de caricatura de democracia, tal como ocurre en muchos países latinoamericanos, entre estos Colombia, muy

a pesar de la existencia de un mosaico legislativo a favor de la pluralidad y diversidad étnica-cultural.

Esto se materializa con un ideal de democracia como el que sustenta Martha Harnecker, citada por De Zubiría (2013:187) al establecer las siguientes condiciones que deben tener las relaciones democráticas en Latinoamérica:

No hay democracia sin politización; no hay sin ámbitos adecuados para la participación y toma de decisiones; no hay , sino se toma en cuenta la cultura organizativa de los pueblos; tampoco, si los dirigentes no están dispuestos a tomar en cuenta las opiniones de la gente; no hay democracia sin autonomía de la sociedad civil; ni sin información ni transparencia administrativa; mucho menos, si la población no tiene capacidad de elegir y controlar a quienes la representan; no hay democracia sin control de la gestión por la población organizada.

Esta visión de democracia, coincidente en algunos aspectos con la democracia desde abajo, exige tener en cuenta las relaciones interculturales que median una sociedad como la colombiana, caracterizada por una pluralidad o pluriuniversalidad de culturas, lo cual pone al orden del día los interesantes aportes de Estanislao Zuleta (1995: 92), que relaciona la democracia con el ejercicio libre de la cultura, la autonomía y capacidad para decidir por sí mismo, la aceptación de las diferencias, es decir, la otredad, el conflicto y la angustia propia de la especie humana, sustentando que:

la democracia implica la modestia de reconocer que la pluralidad de pensamientos, opiniones, convicciones y visiones del mundo es enriquecedora; que la propia visión de mundo no es definitiva ni segura porque la confrontación con otras podría obligarme a cambiarla o enriquecerla; que la verdad no es la que yo propongo sino la que resulta del debate, del conflicto; que el pluralismo no hay que aceptarlo resignadamente sino como resultado de reconocer el hecho de que los hombres, para mi desgracia, no marchan al unísono como los relojes; que la existencia de diferentes puntos de vista , partidos o convicciones, debe llevar a la aceptación del pluralismo con alegría, con la esperanza de que la confrontación de opiniones mejorará nuestros puntos de vistas.

De modo que, la democracia plural tiene connotaciones múltiples que incluyen diversos aspectos propios del quehacer social, económico, político, pero también epistemológico y de saberes propiamente dicho, reafirmando implícita y explícitamente la multiplicidad de saberes y conocimiento.

Por consiguiente, en el ámbito político propiamente, en medio de esta diversidad, cobra importancia los presupuestos políticos del mismo Dussel, quien también con sus aportes críticos de la democracia occidental, enfatiza en la necesidad de alimentar una concepción distinta de lo político como pragmática y como mera representación individual, sin un compromiso realmente societal y organizado como vocero de una colectividad.

En ese sentido, sustenta lo político como práctica arraigada en los intereses y aspiraciones del pueblo y concretamente las grandes mayorías necesitadas de la población y como saber fundado en una racionalidad diferente como timonel que soporta la tolerancia de los distintos puntos de vista, pero, sin menoscabo de la crítica y el derecho a disentir como expresión de lo auténticamente democrático. En correspondencia con lo anterior dice *ibíd.* (2006: 13) que:

es bajo el imperio de la filosofía occidental que tiene lugar la corrupción originaria del campo político, exacerbándose el papel de la representación democrática como fundamento suficiente de legitimidad para la toma de decisiones políticas sobre los asuntos comunitarios.

Al contemplar la función de un ‘poder delegado’ por y para el pueblo, la corrupción de lo político queda establecida a partir de la génesis misma del campo político concebido con la modernidad europea, en los términos de una racionalidad auto-referente. De manera circular, el poder político justifica su alejamiento de la comunidad, que originalmente lo empodera y tal corrupción originaria entendida como ‘fetichismo del poder’ conduce a que el actor político —miembro de la comunidad política, sea ciudadano o representante— cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función como la sede o la fuente del poder político.

De ahí la necesidad de devolver el sentido ontológico positivo a la política, rodeándola de la eticidad y moralidad necesaria como herramienta fundamental de la democracia y de la existencia del hombre como persona y sobre todo como colectividad social que encarna derechos colectivos e individuales que configuran todo un mundo intersubjetivo de convivencia y cooperación para el bienestar social y natural, tal como lo plantean distintos paradigmas filosóficos de raigambre africano y latinoamericano. A la luz de esto considera el mismo Dussel (2006: 16-24) que:

Recuperar una concepción de poder político de la comunidad implica un retorno al ‘sentido positivo’ del poder, considerado instrumento de la política al servicio de la sociedad que busca organizarse. Se trata de otra perspectiva del poder político, sensible a su finalidad última de retorno a la comunidad que lo funda e instituye, en la que distingue tres sentidos emergentes por medio de la distinción de su carácter tridimensional ‘potencia’, ‘potestas y poder obediencial’. El poder político, como potencia o poder en-sí, expresa la :“esencia y fundamento de todo lo político”, al tratarse de una facultad o capacidad “inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político. La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la potestas. El concepto de poder obediencial se convierte en el tercer elemento articulador de una renovada concepción positiva de la política en el mundo contemporáneo. Superando la idea del “ejercicio delegado del poder”, entendido como supuesto empírico sobre el que se funda la estructura de representación política dentro del proceso de organización democrática de una comunidad, la concepción del poder como obediencia trasciende los supuestos modernos de toda teoría de la representación democrática.

Desde este punto de vista, lo obediencial constituye la ontología relacional práctica y justa que legitima el ejercicio de la democracia, atendiendo a los diversos actores que integran la

comunidad como sujeto de poder. Esta concepción dusseliana de poder, coincide en muchos aspectos con el ejercicio del poder desde la identidad autonómica anteriormente esbozada, ya que brinda la posibilidad de profundizar la democracia más allá de los cánones establecidos por la matriz occidental, incorporando formas de hacer política que trascienden lo representacional vertical y horizontaliza desde abajo y radicalmente las formas de ejercicio de poder y concepción de este. Reafirmando de esta manera que, el mundo epistemológico de las comunidades, las viven e interpretan de un modo particular y construido desde sus propios horizontes históricos.

Al respecto, Mbembe (2016: 7) desde una concepción de resistencia para la construcción de otro mundo, inspirado en el bien común, plantea las preguntas acerca de si el capitalismo se ha renovado, actualizando y sofisticando las violencias necro-políticas del colonialismo; si lo han hecho quienes se le resisten, o si hemos renovado nuestra imaginación política para responder con formas de acción efectivas la necro-política del capitalismo contemporáneo, el autor responde diciendo:

En definitiva, nuestras viejas recetas (los partidos políticos, por ejemplo) están mostrando dificultades estructurales para preservar y defender lo común dentro de las actuales instituciones y seguirá siendo así mientras no haya comunidades fuertes que puedan democratizar la política desde abajo. Los movimientos de los últimos años van en ese sentido, aunque todavía estén frágilmente vinculados entre sí. Creo que de estas distintas resistencias acéfalas surgirán nuevas propuestas de instituciones, quizás no para derribar el Estado, sino para forzarlo a mutar nuevamente en un órgano de defensa del bien común.

El bien común concebido como bienestar colectivo se construye de manera diferenciada y no homogénea en la medida en que responde a la lógica de las diversas racionalidades que comparten la casa como una casa para todos. Lo común sintetizado por Jiménez, Puello *et. al.* (2017: 26):

debe ser entendido entonces como un horizonte político que fundamenta diferentes prácticas, constituye la base de subjetividades comuneras y alienta proyectos que buscan romper la lógica del capital desde las concepciones del mundo que se entienden a sí mismas a partir de la eco dependencia y la interdependencia. Su condición fundamental es el mantenimiento de la diversidad y la coexistencia de estos múltiples mundos para ofrecer, mediante la articulación, una alternativa de carácter global.

Esta concepción de lo común coincide en muchos aspectos con la filosofía del muntu-ubuntu y su insistencia en la necesidad de construir orden social inspirado en la armonía del género humano y todos los seres que confluyen en la naturaleza y el planeta.

Su implementación reclama liderazgos transformacionales que actúen como intelectuales colectivos fundamentados en metodologías como el método de la consulta a la memoria

colectiva y todo el conjunto de metodologías alternativas construidas con propósitos democráticos participativos horizontalmente.

Dimensión pedagógica

La etnoeducación, educación propia y educación intercultural, se afianza en el país a partir de las últimas cuatro décadas como proceso de formación para la identidad, la pluralidad y convivencia de saberes a favor de una sociedad justa, equitativa y democrática en todo el sentido de la palabra.

En este proceso histórico se construye todo un cuerpo discursivo pedagógico anclando en la pedagogía como ciencia a favor de la transformación de las relaciones sociales, económicas, políticas, territoriales, ambientales desiguales, intentando hacerla equitativa, vivible y plétórica de bienestar. Para estos propósitos se definen principios, fundamentos, teorías y se arranca al Estado todo un corpus jurídico garante de condiciones reales para la etnoeducación, configurando así referentes epistemológicos propios y en correspondencia con los mandatos étnicos-culturales y las relaciones interculturales.

Se devela de esta manera, todo un conjunto de elementos discursivos, tendientes a la generación de condiciones democráticas para que la etnoeducación, desde las perspectivas de las epistemologías propias e interculturales, cumpla integralmente con la construcción de conocimientos para la identidad y el dialogo de saberes.

Estos referentes epistemológicos soportan y son recogidos con mayor profundidad y claridad, en el concepto de “pedagogías propias” y “educación propia para la identidad autonómica”, entendidas como los dispositivos del mundo cultural del pueblo, mediante los cuales se socializan los referentes identitarios, se mantiene viva la memoria histórica colectiva y la colectividad actúa como sujeto de derecho. Por consiguiente, las pedagogías propias están fundamentadas en la cosmovisión, el territorio ambiente, los dispositivos didácticos comunitarios (Aguilar, Rodríguez, 2014).

Para Rodríguez L., Hernández D. *et al* (2012), las pedagogías propias están constituidas por prácticas y mecanismos construidos históricamente por la comunidad y constituyen la forma predilecta de educar a sus hijos e hijas; entre estos dispositivos resaltamos el consejo de los mayores, la narración de vivencias por los padres y algunos propios del aprendizaje lúdico.

Todos estos elementos están cruzados por la tradición oral, que caracteriza la cultura de las colectividades étnicas y culturales, la cual permite reproducir de generación en generación la sabiduría ancestral que reposa herméticamente en la memoria colectiva y que aflora acorde con las circunstancias que moldean su sentir, pensar y actuar. Estos referentes ubican en el sitio que corresponde al método de consulta a la memoria colectiva como dispositivo que, sustentado desde una concepción epistemológica multidimensional, ayuda a recorrer el camino de la investigación para la producción de conocimientos arraigados en los saberes ancestrales.

Estas pedagogías propias, integran un modelo pedagógico en el que, desde la cultura y para la cultura, se entreteje un escenario pedagógico donde estudiante, maestro, comunidad y escuela, interactúan horizontalmente en correspondencia con un mandato cultural, regulado por un pacto institucional-comunitario que recoge un conjunto de ideas y reglas de funcionamiento que encarnan una organización educativa del proceso, mediada por dinámicas comunicacionales no jerarquizadas y que, articuladas con el conjunto de elementos anteriormente descritos, tienen un propósito de constitución de nuevos códigos socioculturales y de transformación de la realidad.

Este modelo presupone que cualquier acción educativa, dinamizada desde una concepción pedagógica, responde a una teleología de construir sociedad, en este caso, construir y reconstruir el mundo cultural de la población, a partir de la puesta en marcha de planes de vida formulados participativamente por la propia comunidad, tal como lo expresa Hernández, Vanega *et. al.* (2014: 269):

Responder a las preguntas: ¿Que enseñar?; ¿Cómo enseñar? y ¿Cuándo enseñar?, es uno de los propósitos del modelo pedagógico de la Fundación Instituto “Manuel Zapata Olivella”, en cumplimiento de su misión dirigida a aportar al fortalecimiento del tejido social de las colectividades étnicas afrocolombianas, indígenas y otras colectividades sociales. En ese sentido, es un modelo pedagógico concebido como herramienta del conocimiento al servicio de procesos transformacionales de la compleja realidad regional y nacional”. En otro apartado y con mucha mayor profundidad se dice: ““Un modelo pedagógico expresa el para qué se enseña y para qué se estudia, la intencionalidad pedagógica y el modelo de egresado que se desea lograr. “El modelo pedagógico, por tanto, debe ser explícito en los propósitos y en las finalidades pensadas para ser logradas a través de los procesos docentes educativos implementados en cada área, éstos como su célula fundamental. El "por qué se enseña", "para qué se enseña", "qué se busca con la enseñanza", "hacia dónde se desea dirigir el proceso de formación de los integrantes de la sociedad" son preguntas que dirigen la atención justamente a los propósitos e intenciones como a las finalidades pretendidas.

Este modelo integrado considera que el código intrínseco a un quehacer educativo de esta naturaleza, implica una clasificación flexible del conocimiento y la ruptura con cualquier aislamiento del proceso pedagógico; como también transformaciones en las modalidades de

transmisión, haciendo énfasis en los principios generales, así como en los conceptos mediante los cuales estos principios son obtenidos. Igualmente presupone transformaciones en el ámbito de la evaluación, la organización escolar y las relaciones entre el contexto educativo y el contexto cultural (Moreno H, 2003).

Es un modelo que tiene una practicabilidad pedagógica en algunos proyectos educativos, orientados desde las perspectivas que desembocan en la formación de estudiantes con un perfil democrático, cultural, ambiental, ético-social, tecnológico e investigativo (Proyecto Educativo de la Fundación Instituto Manuel Zapata Olivella y modelo pedagógico palenquero). En otras palabras, se habla de un ser integral en consonancia con el carácter holístico de la cultura de la población afrocolombiana, negra, raizal y palenquera.

Aquí están articuladas las dimensiones que constituyen la razón de ser del movimiento social afrocolombiano y específicamente, el Proceso de Comunidades Negras, de tal manera que en el contexto de la hermenéutica de Leopoldo Senghor, integran el horizonte amplio de la racionalidad afro que es multidimensional y no se limita a los aspectos abstractos del pensamiento, sino que también incluyen todo un pensamiento práctico, propio de una lógica pragmática que se expresa en el transcurrir de la vida de la colectividad étnica.

Al confluir los distintos elementos del mundo cultural afrocolombiano, negro, raizal y palenquero en el quehacer del movimiento social, a través de estas dimensiones, lo convirtieron en el escenario síntesis de reafirmación de la identidad, tal como lo afirma Barbero (1994), al considerar que los movimientos sociales son los principales escenarios de la creación cultural en la medida que revalorizan el entramado cultural de la política, dan forma a las demandas y resistencia cotidiana desde el desarraigo social y cultural de lo que denomina muchedumbres y finalmente patentiza la búsqueda de identidades culturales.

Para cumplir con estos propósitos, el modelo tiene que estar orientado por conceptos, principios, fundamentos, finalidad, y una ruta pedagógica que arranca inquietando con preguntas orientadoras que marca un derrotero investigativo en el quehacer etnoeducativo. Desde el punto de vista conceptual, según Pitre (2015), aspectos como el auto reconocimiento, fortalecimiento identitario, salvaguarda de la cultura, autonomía y comunicación a través de las lenguas nativas y las artes en sus diversas manifestaciones, constituyen elementos claves en la comprensión de la finalidad de la etnoeducación y su diferenciación y encuentros con la educación intercultural y la educación propia.

Es un modelo que reclama un perfil de docente etnoeducador –investigador, como verdaderos intelectuales colectivos, analíticos y develadores de las prácticas discursivas que históricamente legitiman las exclusiones y negaciones del mundo cultural afro y la instauración de relaciones soportadas ideológicamente en el racismo, discriminación y ostracismo. Requiere que se comporten como intelectuales productores de conocimientos científicos arraigados en los referentes identitarios y específicamente en los saberes ancestrales; fogoneros del mundo cultural afrodescendiente en su esencia alternativa e irreverente.

Estos propósitos requieren de metodologías alternativas como el método de la consulta a la memoria colectiva y otras comprometidas con la construcción de nuevos paradigmas de conocimiento que tengan como fuente la racionalidad de las colectividades sociales y étnicas excluidas y negadas.

De modo que, desde estos horizontes, los etnoeducadores contribuyen a develar los impactos del paradigma eurocéntrico y sustituirlo, tal como lo plantea Amín por otro paradigma que rompa con el culturalismo e historicismo interrelacionando las distintas dimensiones (ontológica, política, socio-humanista, pedagógica) en el que transcurre el mundo étnico afrocolombiano.

Impactos y logros importantes del método de la consulta a la memoria colectiva

Los avances en materia de derechos colectivos de la población afrocolombiana, negra, raizal y palenquera en diversos ámbitos de su mundo de vida y en particular la recuperación colectiva de la historia e identidad cultural de las poblaciones afrocolombianas y de San Basilio de Palenque, mediante iniciativas de investigadores de las mismas comunidades, afirma la certeza y validez del método, en cuyo proceso de construcción, podríamos destacar los siguientes logros:

- Movilización masiva de la comunidad alrededor del trabajo de construcción del método propio y a su vez de sus derechos étnicos como colectividad, logrando su reconocimiento como patrimonio oral e integral, el fortalecimiento de sus manifestaciones culturales (música, lengua, medicina tradicional, kuagros, etc.), la titulación colectiva de casi 12.000 Ha de tierra en el Caribe continental colombiano, zona de convivencia pacífica y territorio étnico-cultural y el fortalecimiento de la lengua, música, medicina tradicional. La investigación y publicación de Hernández (2019) respecto del papel del movimiento social afrocolombiano,

negro, raizal y palenquero como opción política para el fortalecimiento de la democracia desde abajo, utilizando el método de la consulta a la memoria colectiva, es un fiel testimonio de este logro.

- Sensibilización y posicionamiento de la mayoría de los participantes en la construcción del método de la consulta a la memoria colectiva incorporándolo de acuerdo con sus posibilidades a su quehacer educativo y cotidiano.

- Análisis situacional y una aproximación a la verdadera historia local de San Basilio de Palenque, propiciando la apropiación por parte de la comunidad, de su propia Historia. En consonancia con lo anterior, Guerrero (1998), en su tesis doctoral "*Palenque de San Basilio: Una propuesta de interpretación Histórica*", recoge los resultados del trabajo colectivo del equipo etnoeducativo y comunitario de Palenque durante la década de los 90 y apoyándose en la memoria colectiva de la comunidad y los presupuestos teóricos de Eduardo Galeano respecto de la cosmovisión y el mito, hace una lectura libertaria de la historia palenquera.

- Fortalecimiento de la práctica pedagógica etnoeducativa e intercultural, mediante la publicación de textos, cartillas, videos y otros materiales audiovisuales fruto de investigaciones realizadas con el método. Sobresalen en este ámbito los trabajos de Hernández, P; Simarra, *et. al* (2004), en el cual analizan los enfoques y caminos en la construcción de los procesos etnoeducativos y la investigación de Hernández, R; Rodríguez, De Ávila, Marrugo, *et. al* (2014), en la que explican la relación etnoeducación, interculturalidad y pedagogías propias, como fundamento del quehacer de más de 10.000 docentes.

- Identificación e interpretación de los ejes de la identidad palenquera, a través de la cosmovisión, música, medicina tradicional y formas organizativas evidenciadas, mediante trabajos realizados desde las perspectivas del método como el de Cassiani (2018) en su tesis de maestría: Relación de género desde las perspectivas de las mujeres palenqueras a partir de la cosmovisión étnico-cultural de la población, mediante el método de consulta a la memoria colectiva, devela las prácticas étnico-culturales que históricamente ha desarrollado como colectividad diferenciada, aquellas que caracterizan las relaciones de género y su influencia en la vida cotidiana de las familias y en especial en la mujer.

- Fortalecimiento de la diáspora africana al interactuar con diversas comunidades descendientes del continente madre y el surgimiento de redes organizativas nacionales e internacionales.

- Inicio del entendimiento del sentido de la racionalización con que se organizan las cosas, fenómenos y procesos, desde los referentes propios, desde la forma propia de entenderlos y ya no, desde esquemas ajenos a la realidad contextual.

- Fortalecimiento del quehacer investigativo desde el Instituto Manuel Zapata Olivella, a través del surgimiento de grupos de investigación, semilleros y la producción de material monográfico, tesis, libros especializados, sistematización de experiencias y material didáctico diverso de comunidades como María La Baja - Bolívar, San Onofre - Sucre, Arjona - Bolívar; San Cristóbal y Paraíso en San Jacinto - Bolívar en Montes de María, Rocha (Arjona), Pasacaballo en Cartagena y otras comunidades raizales de la región Caribe.

Precisamente, la reciente tesis de maestría de Pájaro, Duran y Cardona (2019) con el propósito de rescatar y visibilizar las voces de las víctimas como elemento representativo de la memoria colectiva y obligar al Estado y todos los actores involucrados en la reparación holística de los sujetos y colectividades víctimas del conflicto armado, identifican los impactos del conflicto armado en la memoria y cultura de la población afrocolombiana de Rocha, en el departamento de Bolívar, durante el periodo (2001-2018), evidenciando los daños causados a su personalidad histórico-cultural, a través de la violación sexual, destrucción del tejido familiar, asesinatos y desplazamientos, intimidación permanente de sus miembros, pero también resaltando las dinámicas de resistencia cultural, a partir de herramientas como la música champeta, la organización comunitaria y otras expresiones culturales.

Estos logros legitiman la validez del método de la consulta a la memoria colectiva como herramienta útil en la conservación de su memoria y en las luchas y reclamos que estas comunidades han emprendido durante siglos, por su autoafirmación frente a un medio hostil que ha pretendido reducirla a homúnculo, mediante prácticas abominables como el racismo, colonialismo, sexismo y otras, que a diario se actualizan a través de políticas públicas homogeneizantes, el empobrecimiento con medidas tributarias, el uso de sus mujeres como atractivos sexuales, la seducción de sus jóvenes mediante el micro y macro tráfico, el encarcelamiento, la violencia y el despojo territorial y de recursos presentes en los hábitats naturales y en general el desprecio de su mundo cultural.

A manera de síntesis conclusiva, el método de la consulta a la memoria colectiva aviva y enriquece el quehacer metodológico- epistemológico alternativo, aportando al fortalecimiento de las racionalidades propias de las comunidades, su memoria y sus saberes ancestrales

presentes en las prácticas tradicionales de producción agrícola, pesquera, ganadera, artesana, en la medicina tradicional, música, gastronomía, tradición oral, lenguas, artes y todos sus destilados epistemológicos.

También, actuando como voz a favor de los derechos como víctimas históricas y coyunturales del Estado y otros actores sociales que, a través de prácticas como el desplazamiento, la violencia en todas sus manifestaciones y el epistemicidio de las Ciencias, niegan el mundo cultural de esta colectividad y en particular sus saberes ancestrales. De ahí que el método también estimula el diálogo interepistemológico y la democracia en el terreno del conocimiento como expresión de democracia desde abajo, es decir, centrada en los derechos sociales, económicos, políticos, territoriales y ambientales de las comunidades.

Referencias Bibliográficas

ADURIZ, B y DAZA, S. (2012). ¿Qué naturaleza de las ciencias hemos de saber los profesores que enseñamos ciencias? Una cuestión actual de la investigación didáctica. En S. y. DAZA, & S. y. DAZA (Ed.), *La enseñanza de la ciencias naturales en las primeras edades. Su contribución a la promoción de competencia de pensamiento científico* (Vol. 5, págs. Vol 5.111-127). Barrancabermeja: Lito digital.

AGUILAR, S; Rodríguez, L. (2014). Tradición oral y pedagogías propias. En: *Etnoeducación, interculturalidad y pedagogías propias*. Rubén Hernández, compilador. Cartagena, Instituto Manuel Zapata Olivella.

ALARCÓN, L; GÓMEZ, I. (2003). Sociología y alteridad. Ponencia presentada en el XXIV congreso de la asociación latinoamericana de sociología. Perú. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/AparteRey>.

ÁLVAREZ, S., DAGNINO, E., & ESCOBAR, A. (2001). *Política Cultural & Cultura. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus – ICANH.

BALBI, C., BALLÓN, E., & BARRIG, M. (1990). *Movimientos sociales: Elementos para una relectura*. Lima: Centro de estudios y promoción del desarrollo

BARBERO, J. (1998). *Cultura y Globalización*. Bogotá. Universidad Nacional.

COGOLLO, J; MINA, Ch. (2015). *Modelo conceptual y metodológico para la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones afrodescendientes*. Bogotá. Corporación Hileros.

CASSIANI, T. (2018). Relación de género desde las perspectivas de las mujeres palenqueras a partir de la cosmovisión étnico-cultural de la comunidad. Managua-Nicaragua. Universidad de las regiones autónomas de la costa Caribe nicaragüense – Uraccan.

CIURANA, R.(2001). Complejidad: Elementos para una definición. En: 1 *Congreso Internacional de Pensamiento Complejo*. Omaira Morales, compiladora. Medellín. ICFES.

DAZA, S; ARRIETA, R; MUÑOZ, E. (2014). ¿Qué sentido tiene la naturaleza de la ciencia y la historia de la ciencia en la formación ciudadana y valórica de un ser planetario?. En: *Historia y Filosofía de la Ciencia: Aportes para una “nueva aula de ciencias”*, promotora de ciudadanía y valores. Mario

QUINTANILLA Gatica, Silvio DAZA ROSALES, Henry Giovany CABRERA CASTILLO, Compiladores. Santiago de Chile. Unipaz, Inyuba.

DE SOUSA SANTOS, B. (2011). Introducción a las epistemologías del sur. Barcelona. Editorial CIDOB.

DE ZUBIRÍA, S. (2013). Universidad, Cultura y emancipación en América Latina. Bogotá, ediciones izquierda nueva.

DUSSEL, E. (2006). Tesis de política. México. Siglo XXI Editores

DUSSEL, E. (1998). Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión. España. Editorial tróica.

FALS BORDA, O. (2014). Ciencia, compromiso y cambio social. Nicolás Armando Herrera Farfán, Lorena

LÓPEZ GUZMÁN, compiladores. Montevideo. Lanzas y letras. Editorial el colectivo.

FOUCAULT, M. (1979). Microfísica del poder. Madrid. Ediciones gedisa.

FORNET, B. (2001) Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclée de Brouwer.

GUERRERO, C. I. (1998). Palenque de San Basilio: una propuesta de interpretación histórica. Tesis de grado doctoral. . España: Universidad de Alcalá de Henares.

HALBWACHS, M; & DÍAZ, A. L. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. *Reis*, (69), 209-219. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/40183784?seq=1#page_scan_tab_contents

HERNÁNDEZ, D, SIMARRA, R, et al.(2004). Enfoques y caminos en la construcción de los procesos de etnoeducación. Cartagena. Secretaria de educación distrital.

HERNÁNDEZ, R.(2019). Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero como opción política para el fortalecimiento de la democracia. Cartagena. Instituto Manuel Zapata Olivella.

HERNÁNDEZ, R. (2014a). Movimientos sociales, identidad y sujetos de poder: Análisis de las prácticas pedagógicas comunitarias y su incidencia en los pueblos afrocaribeños y otras colectividades sociales, Cartagena, Editorial Instituto Manuel Zapata Olivella.

HERNÁNDEZ, R; RODRÍGUEZ, L; DE ÁVILA, D; MARRUGO, L et al(2014). Etnoeducación, interculturalidad y pedagogías propias. Cartagena. Instituto Manuel Zapata Olivella.

HOPENHAYN, M., BELLO, A. (2001). Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. Serie Políticas Sociales N° 47. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL, Naciones Unidas.

JIMÉNEZ, C; Puello-Socarás; ROBAYO, A, Rodríguez, M.(2017). Lo común: Alternativas políticas desde la diversidad. Bogotá. Planeta paz-Oxfam

LACLAU, E. (1998). “Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía”, en Mouffe (comp.). Deconstrucción y pragmatismo. Buenos Aires. Paidós

MÁRQUEZ. (2014). Michel Foucault y la Contra-Historia. Revista Historia y Memoria, núm. 8, enero-junio, pp. 211-243. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

MORENO, H. (2003): ABC de la pedagogía. Bogotá: Magisterio

MORÍN, E.(2001). Saludo de la Asociación de Pensamiento Complejo. En: 1 Congreso Internacional de Pensamiento Complejo. Omaira Morales, compiladora. Medellín. ICFES.

PÁJARO, J; DURAN, K; CARDONA, B. (2019). Memoria y cultura: El caso del conflicto armado en

ROCHA(2001-2018). Tesis de grado para obtener el título de magister en conflicto social y construcción de paz. Universidad de Cartagena. Facultad de Ciencias Sociales y Educación.

PITRE, F. (2015). Etnoeducación, interculturalidad y currículo. Conferencia dictada en el Encuentro de etnoeducación y cátedra de estudios afrocolombianos. Moñito-Córdoba.

RESTREPO, E. (2018). Descolonizar la Universidad. En: *Investigación cualitativa emergente, reflexiones y casos*. Luis Barboza y Lewis Pereira, Compiladores. Sincelejo-Colombia. Corporación Universitaria del Caribe CECAR.

RETAMOSO, M. Sujetos políticos: teoría y epistemología. Un diálogo entre la teoría del discurso, el (re)constructivismo y la filosofía de la liberación en perspectiva latinoamericana. *Ciencia Ergo Sum*, vol. 18, núm. 1, marzo-junio, 2011, pp. 81-89. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México

STAVENHAGEN, R. (1991). Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad Internacional. México: Colegio de México.

TOASIJÉ A.(2013). Si me preguntáis por el panafricanismo y la afrocentricidad. UNESCO, Editado por el centro de estudios panafricano.

TORRES CARRILLO ALFONSO (1996), Aprender a Investigar en Comunidad, Bogotá, Editorial Unisur.

VANEGAS, M. (2014). Modelo pedagógico de Fuimzo. En: *Etnoeducación, interculturalidad y pedagogías propias*. Rubén Hernández, compilador. Cartagena, Instituto Manuel Zapata Olivella.

WIREDU, K. (2013). Biografía-ética del consenso. Recuperado el 11 de noviembre de: es.wikipedia.org/wiki/Kwasi_Wiredu).

YUDICE, G.(2002). El recurso de la cultura. Barcelona. Editorial gedisa.

ZIMELMAN, H. (1987). Conocimiento y sujetos sociales. El Colegio de México. México.

ZULETA, E. (1995). Educación y democracia. Bogotá. Editorial Ariel.



**Etnografia das populações camponesas afro-brasileiras
(chimarrões): direito, justiça e reconstrução histórica em Goiás,
Brasil**

Fabiane Hack

José Luís Solazzi



“A fronteira teve sempre caráter aventureiro”.
Almeida, 1997: 123.

“A pesquisa empírica em etnografia não é apenas uma questão de sincronia, é uma questão de coletaneidade. Nós reconhecemos isto, nós temos de reconhecê-la na prática, mesmo que não o façamos teoricamente. Não haveria uma prática etnográfica se não houvesse tal compartilhamento de tempo. Nós vemos e escrevemos. Representamos. Construimos um discurso”.
Fabian, 2006: 510.

Introdução

A construção metodológica do processo de investigação transdisciplinar para o atendimento das demandas de pesquisa que busca o fundamento histórico geral das dinâmicas culturais, econômicas, políticas e culturais próprias às lutas territoriais construídas pelas diferentes Comunidades Quilombolas em Goiás exige um conjunto múltiplo de saberes que viabilizem o entendimento positivo das estratégias de manutenção e reconquista dos espaços sociais expropriados por diferentes atores políticos e econômicos, como o Estado e os agentes econômicos que têm na propriedade o baluarte e o paradigma de suas visões de mundo.

É necessária toda uma formulação analítica específica dada as necessidades e as exigências de uma investigação que busca abranger diversos horizontes, gradientes culturais e pontos cardeais do estado de Goiás.

Uma questão inicial diz respeito ao paradigma da etnificação, cuja abordagem tem múltiplas vertentes. De um lado, temos a vertente analítica própria ao campo das Ciências da Cultura. Nesta dimensão analítica trata-se de abordar as formas e estratégias dos grupos culturais para a constituição do devir étnico quilombola. E as ricas contribuições de Miguel Alberto Bartolomé (2003, 2006 e 2008) e Alicia Barabas (2014) são fundamentais para o entendimento do devir ético dos processos históricos de etnificação. Por outro lado, nossas investigações buscaram a compreensão do processo constitucional de etnificação que pode constituir a construção histórica de uma possibilidade política de reformulação do Estado nacional brasileiro, passível de atender as expectativas e demandas étnicas das populações ameríndias e afro-brasileiras que, com sua carne e sangue, estruturaram a lógica das riquezas na nação mercantilista através da expropriação de espaços sociais, forças e vidas.

A partir de 1988, a Constituição da Federal viabilizou processos de auto-identificação de grupos sociais afro-brasileiros outrora definidos como “campesinato étnico” que passam a se definir como “quilombolas”, pessoal e socialmente, e suas instituições coletivas como “quilombos” nos diferentes espaços sociais de resistência. Arruti (2006) assinala estes acontecimentos como efetivos eventos de agenciamento discursivo viabilizadores de percepções de si e de novas formas de compreensão dos coletivos de pertencimento que reinsiram os coletivos sociais quilombolas na História local, redefinindo as formas de exploração de trabalho, rememorando e (re)construindo significados para as suas tradições, episódios e situações de vida e, assim, estabelecendo novas referências simbólicas que lhes

permitem outras percepções individuais e coletivas de sua inserção em espacialidades que, agora, são definidas como quilombolas.

Nos últimos anos, o processo de titularização de terras quilombolas foi incrementado devido a novas formas de organização governamental dos processos administrativos de certificação das associações quilombolas e de identificação e delimitação dos territórios quilombolas.

Durante o governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) todo o processo administrativo de certificação das Associações quilombolas e de identificação e delimitação dos seus territórios eram responsabilidade do Ministério da Cultura, em particular, de sua autarquia Fundação Cultural Palmares, criada em 1988. Ao longo desses oito anos, apenas 17 “Comunidades Remanescentes de Quilombos” (CRQs) tiveram suas terras tituladas num único decreto presidencial no ano de 2000.

Iniciado o governo Lula (2003-2010), a certificação das Associações quilombolas permaneceu com a Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, mas todas as atribuições referentes a identificação e delimitação dos territórios quilombolas foram transferidas para o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), autarquia outrora vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por força do Decreto 4.887/2003.

A partir desta mudança administrativa das atribuições institucionais temos entre 2003 e 2015, um total de 2.457 “Comunidades Remanescentes de Quilombos Certificadas” (CRQs).

Neste sentido, podemos definir o processo destas emergências culturais das Associações quilombolas brasileiras com seus novos atores políticos e seus etnômios, num efetivo processo de reetnificação, como o assinala Bartolomé (2003: 174):

El concepto de etnogénesis ha sido tradicionalmente utilizado para dar cuenta del proceso histórico de la configuración de colectividades étnica, como resultado de migraciones, invasiones, conquistas o fusiones. Em otras oportunidades se ha recurrido a él para designar el surgimiento de nuevas comunidades que se designan a sí mismas en términos étnicos, para diferenciarse de otras sociedades o culturas que perciben como distintas a su determinación social. Em algunos casos, estos procesos de estructuración étnica son resultados de migraciones interestatales cuya consecuencia es el desarrollo de una colectividad diferenciada em el seno de una sociedade mayoritaria, de la cual se distingue por razones lingüísticas, culturales o religiosas.

No caso brasileiro, os etnômios quilombo e quilombola têm se constituído na nomeação simbólica que sintetiza e melhor define as instituições coletivas que representam as lutas de reetnificação dos movimentos políticos populares rurais e urbanos da população afrodescendente, bem como tem servido como o significante positivo que sintetiza o orgulho

do pertencimento, os novos conteúdos simbólicos, as novas perspectivas de luta, os discursos políticos de autonomia que, reunidos, possibilitam a consolidação de um movimento quilombola nacional.

A autorização constitucional para os processos de etnificação só pôde torná-los efetivos quando, a partir de 2003, um conjunto de políticas sociais foi instituído e, no caso dos quilombolas, o Decreto 4887/2003 alterou profundamente a responsabilidade e a lógica administrativa para a execução dos processos de etnificação, numa estratégia dupla de reconhecimento e titulação através do Ministério da Cultura (Fundação Cultural Palmares – FCP) e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (Instituto de Colonização e Reforma Agrária - INCRA).

Um segundo campo analítico conjugou a historicidade da formação política da Capitania de Goiás com a questão agrária. Neste viés de investigação, foi preciso dimensionar as relações entre cultura e técnicas que, desde as sociedades ameríndias de abundância, estabeleceram o paradigma de produção agrícola da coivara como o suporte de convivência entre cultura – mata – produção alimentar.

A observação do funcionamento das estratégias de expropriação de conhecimento ambiental, técnico e de produção econômica viabilizou, a partir do etnocídio das populações ameríndias pela disseminação de doenças, escravização mercantil, redução a aldeamentos e assassinios, a expansão territorial empreendida pela soberania portuguesa e seus parceiros nobiliárquicos e mercantis.

Quando constatada a associação entre os inimigos internos ameríndios e quilombolas, a dinâmica repressiva e as políticas de extermínio também se mesclaram no claro combate contra a diversidade de culturas, políticas e modos de vida, o que muito explica nossa cultura autoritária e seu processo de legitimação do colonialismo e do etnocídio ameríndio e quilombola.

Em Goiás, as comunidades rurais quilombolas resistentes às sujeições, violências e lógicas econômicas do escravismo mercantil surgem em concomitância com o próprio advento da mineração:

Se a existência de quilombos implica maus tratos para o escravo, em Goiás constituem testemunho impressionante, pois não há, praticamente, arraial sem a sombra de seu quilombo. Somente durante o governo de D. Marcos de Noronha, há, através de sua correspondência, notícias de medidas tomadas contra os quilombos de Tocantins, Arraias, Meia Ponte, Crixás, Paracatu, Três Barras, todos os caminhos do norte de Minas; na mesma capital, tanto nos morros de levante como no do poente, se encontravam refúgios de negros fugidios, a pouco mais de um tiro de

pedra; contudo, o caso mais perigoso, nestes anos, foi a conjuração dos negros de Pilar, escravos e calhambolas, para assassinar toda a população branca, aproveitando o bulício da festa de Pentecostes. (PALACIN, 1972: 93.)

Estratégias investigativas

A pesquisa etnográfica estabeleceu a necessidade de coordenação entre as demandas da pesquisa de campo e as obrigações inerentes à docência em ensino superior público federal e suas interfaces de ensino, pesquisa e extensão e cultura. A estratégia foi construir, metodologicamente, micro-etnografias (Peirano, 1997) que pudessem ser realizadas de modo profundo e sintético as atividades de pesquisa e entendimento deste gradiente de experiências e historicidades das comunidades rurais quilombolas em estudo.

A primeira etapa consistiu na formação e capacitação da equipe de trabalho, composta por 20 pessoas (pesquisadores docentes, pesquisadores discentes e técnicos administrativos). Foi composta pela seleção dos pesquisadores bolsistas, discentes da UFG, através da abertura de editais e a aproximação de toda a equipe com os temas da etnicidade e da História Quilombola, bem como, com as questões técnicas relacionadas à produção dos laudos buscando a adequação da percepção dos investigadores às metas, objetivos, perspectivas, estratégias, práticas e escritura.

A distância percorrida entre o nosso local de trabalho e os espaços sociais de pesquisa e a permanência de nossas atividades e ocupações docentes de ensino, administração e extensão foram os principais entraves e limites à execução da pesquisa. Para ultrapassarmos estas dificuldades, nossa estratégia foi construir uma análise reflexiva acerca da Historicidade quilombola em Goiás e dos novos contextos de intervenção etnográfica e etnológica numa abordagem multi-situada.

Nesse sentido, a natureza epistêmica e metodológica dos modos de funcionamento de uma abordagem multi-situada responde às necessidades efetivas do exercício analítico e histórico para que se alcance um exercício reflexivo em Antropologia histórica, com suas condições de prática de pesquisa e teorização, construídas a partir de uma experiência de saber-fazer antropológico no contexto de intervenção da etnificação constitucional e administrativa (Leservoisier e Vidal, 2007: 1-15).

Na busca pelos “princípios de funcionamento” das comunidades rurais quilombolas, o exercício de pesquisa nas Ciências da Cultura vincula-se:

“[A]o ofício de etnólogo apresenta, com efeito, um paradoxo curioso. O público o vê como um passatempo do explorador erudito, enquanto que seus praticantes tendem mais a se imaginar dentro da sábia comunidade que Bachelard denominava trabalhadores da prova. Nosso universo familiar é menos os das estepes, das matas virgens e dos desertos que o das salas de aula e do embate noturno com a página branca, ordálio infinitamente repetido e tão mais temível que qualquer *tête-à-tête* com um anfitrião pouco afável do bestiário amazônico. Numa formação voltada essencialmente para a prática lúdica das humanidades, nada prepara o etnógrafo neófito a esses episódios de camping desconfortável em que certas pessoas querem ver a marca distintiva de sua vocação. Se tal vocação existe, ela tende antes a nascer de um sentimento insidioso de inadequação ao mundo, demasiado forte para ser superado e demasiado frágil para conduzir às grandes revoltas. Cultivada desde a infância como refúgio, esta curiosidade distante não é privilégio do etnólogo; outros observadores do homem fazem dela um uso mais espetacular., fecundando-a com talentos que nos faltam: pouco à vontade nas grandes planícies do imaginário, temos de passar por essa obediência servil ao real de que estão desobrigados os poetas e romancistas. A observação das culturas exóticas torna-se então uma forma de substituição: permite ao etnólogo entrar no mundo da utopia sem submeter-se aos caprichos da inspiração. Canalizando para as teias da explicação racional um desejo de poder um tanto fantasioso, podemos assim nos apropriar, em pensamento, dessas sociedades cujo destino não poderíamos influenciar. Não há nenhum gosto pela proeza nisso tudo; nosso universo contemplativo não é o mesmo dos homens de ação.” (DESCOLA, 2006: 45- 46.)

As expectativas que nos impulsionaram desde as primeiras reuniões com as Comunidades Quilombolas foram as de construção de uma Antropologia prática que melhor produzisse os Laudos Antropológicos para a realização dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID). Nossas atividades de pesquisa etnográfica trabalham com cinco Comunidades Quilombolas: Buracão e Cedro, em Mineiros; João Borges Vieira, em Uruaçu; Almeidas, em Silvânia; e, Nossa Senhora Aparecida, em Cromínia.

Geograficamente, temos as regiões oeste, norte, sudoeste e sul do estado de Goiás. E pelas diferentes historicidades e formas de expropriação dos territórios indígenas e das práticas de ocupação e apossamento, tratamos de espaços sociais de ocupação diferenciados. Temos áreas de ocupação iniciadas no século XVIII com a descoberta de jazidas de ouro em Silvânia (Bom-fim), com o afluxo de grande quantidade de africanos escravizados que, finalizado o ciclo de mineração são, em parte, abandonados ou fogem para os confins do Cerrado, vegetação típica da região central do Brasil e que tem seus territórios tradicionais alcançados pela expansão do agronegócio monocultor e exportador.

Ao norte do estado de Goiás, a mudança da capital federal do Rio de Janeiro para Brasília e a formação de estradas de ligação da região amazônica com a nova capital significaram a inserção de terras possuídas por Comunidades quilombolas na esfera de comercialização e valorização de terras anteriormente distantes dos centros urbanos litorâneos e passíveis, outrora, de apossamento por coletivos populacionais afro-brasileiros que as perderam quando

estas terras transformaram-se em mercadorias de alto valor econômico e de grande potencial especulativo.

No oeste do estado de Goiás, temos os territórios quilombolas caracterizados por domínios espaciais de agregados de procedência afro-brasileira que, dada a desarticulação total de certos latifúndios, de agregados transformaram-se em possuidores e proprietários de razoáveis extensões de terra e de grande quantidade de gado que, ao longo das últimas décadas de expansão do agronegócio e de extensão geográfica dos núcleos urbanos são expropriados e se tornam moradores das periferias das cidades da região.

No sul, por fim, temos uma configuração contemporânea de valorização e ocupação capitalista das terras que exigem formas pré-capitalistas de formação da mão-de-obra. Neste sentido, temos avançado na hipótese de que a acumulação de capital por parte de médios e grandes apropriadores de terra tem a necessidade de efetivação de uma superexploração do trabalho para a rápida, efetiva e grandiosa acumulação de tempo, renda e terras, o que parece reatualizar formas análogas à escravidão em plenos séculos XX e XXI, como o colonato, a meação e as outras formas de parceria em que o trabalhador e sua família ampliada passam a compor o domínio privado de atores sociais capitalistas.

A formação territorial brasileira e a terra sob a égide do capitalismo como obstáculos à titulação

Para melhor compreender as dificuldades que permeiam a titulação de terras quilombolas na atualidade é preciso investigar as circunstâncias históricas que envolvem a terra na formação do espaço territorial brasileiro e sob a égide do capitalismo.

Nas muitas décadas que se seguiram ao que se convencionou chamar de “descobrimento” (1500), Portugal tratou de povoar e ocupar o vasto território, tanto para protegê-lo de invasões de países estrangeiros quanto para organizar a produção e a exportação do açúcar obtido pelo trabalho dos africanos escravizados e, assim, maximizar lucros para o capital mercantil.

Dividiu-se o território em capitânicas hereditárias cedidas a donatários aos quais coube distribuir as terras, em sesmarias, entre homens que deveriam cultivá-las. Caso não o fizessem em determinado tempo e condições, seriam devolvidas à coroa portuguesa (terras devolutas). Entretanto,

O sistema colonial levou ao estabelecimento de grandes unidades produtivas ou de grandes latifúndios improdutivos (e, mais frequentemente, à combinação dos dois), sob a forma de posses, sesmarias ou mercedes. Apesar de a cláusula explícita de cultivo, diversas vezes confirmada, fornecer à administração colonial os poderes de retomar as terras incultas apropriadas, a parte da legislação que coíbia o latifúndio improdutivo nunca foi aplicada. (SILVA & SECRETO, 1999: 41).

Quando o período colonial chegou ao fim, o território brasileiro era quase todo composto por terras devolutas, apenas uma parcela muito pequena encontrava-se apropriada. Somente em 1850, através da chamada Lei de Terras, buscou-se retomar o processo de ocupação territorial regularizando títulos de propriedade e, ante a cessação do tráfico de escravizados africanos imposta pela Inglaterra, incentivando a imigração. Considerando a colônia no contexto mais amplo da formação do capitalismo tem-se a passagem de um sistema em que a terra era um indicativo de prestígio social para outro em que ela constituía poder econômico. De acordo com Wood (2000, 12-30), o capitalismo exigiu uma completa transformação nas práticas e relações humanas fundamentais implicando em uma ruptura nos antigos padrões de interação com a natureza e produção das necessidades vitais básicas satisfeitas pela terra por milênios.

Os seres humanos estariam divididos entre produtores (camponeses) e apropriadores (do trabalho dos outros). Nas sociedades pré-capitalistas os produtores tinham a posse dos meios de produção (a terra) e o acesso direto aos meios de sua reprodução com a apropriação do trabalho excedente pelos senhores rurais e/ou Estado através da força (poderes militares, judiciais e políticos). Já no capitalismo, a apropriação do excedente estaria baseada na expropriação dos produtores diretos com o trabalho excedente apropriado por meios puramente econômicos; para terem acesso aos seus próprios meios de produção e até à sua produção os produtores vendem a sua força de trabalho em troca de um salário permitindo aos capitalistas apropriarem-se da mais-valia que produzem sem precisar recorrer à coerção direta.

Essa relação entre produtores e apropriadores encontra-se mediada pelo mercado, que determina e regula a produção de alimentos a partir dos imperativos da competição, da acumulação, da maximização do lucro e da expansão para novos territórios e esferas da vida humana e do meio ambiente. O sistema do mercado de terras surgido na Europa foi reproduzido nas colônias que viram surgir um setor agrário preocupado com o lucro que poderia obter aumentando a produtividade via “melhoramento” (improvement) levando a novas formas e concepções de propriedade que não contemplavam o uso da terra de acordo com os interesses da coletividade (terras comunais). A propriedade privada passara a ser direito natural e terras sem melhoramentos (como as indígenas nas Américas) constituíam

desperdício conferindo aos interessados em “melhorá-las” o direito (e o dever) de delas se apropriarem.

Iniciava-se o processo de transformação da terra em mercadoria, identificado por Polanyi (2000) que, ao tratar da crise do sistema da economia de mercado e do liberalismo na Europa do século XIX, afirmou que o progresso e suas máquinas exigiram, para que o lucro fosse contemplado, que todos os fatores necessários à produção (terra, trabalho e dinheiro) passassem a ser passíveis de venda. Enquanto no período colonial as terras que iam sendo incorporadas à vida econômica não tinham valor de mercado e a ideia de produção estava relacionada a uma preocupação com o abastecimento alimentar, no século XIX a terra se transformara em uma mercadoria que produz mercadorias.

Concluía Polanyi (2000), na primeira metade do século XX, que na construção dos mercados de trabalho, terra e dinheiro, os interesses das diferentes classes sociais interagiam e provocavam grandes embates entre liberalismo e protecionismo e que transformando terra, trabalho e dinheiro em mercadorias (fictícias) o mercado capitalista destruiria a sociedade. Não poderia vislumbrar que ainda naquele século surgiria um novo equilíbrio de forças envolvendo tanto o socialismo quanto o capitalismo (“guerra fria”) e que o sistema de mercados sobreviveria nos dias de hoje através de um liberalismo constantemente remendado via auxílios estatais. O capitalismo da pós-modernidade avança global e localizadamente, cria particularidades, reinventa-se a ponto de acomodar em suas engrenagens, a um só tempo, resistências e reivindicações de comunidades tradicionais e de movimentos sociais.

Cada vez mais o capital financeiro no campo otimiza lucros investindo em grandes empresas e estratégias que envolvem negócios nos setores florestal, agroalimentar e comercialização de terras (aquisição e arrendamento). Transformada em mercadoria, a terra precisa estar livre para circular. À produção agrícola e ao uso da terra nos anseios capitalistas contrapõe-se a ideia de desperdício que passou a caracterizar as terras de populações tradicionais, de usos costumeiros e as comunais, como as quilombolas, não obstante a Constituição Federal de 1988 ter deixado claro, ao reconhecer o Brasil como um Estado pluriétnico, que, em todos esses casos, a visão não pode ser exclusivamente fundiária. Assim, no que se refere aos territórios quilombolas, encontramos no § 2º do art. 2º do Decreto 4.887/03 uma dimensão que não é, nem de longe, estritamente econômica: *“São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”*. De fato, o uso e a apropriação dos recursos naturais e da terra por essas comunidades guarda relação com fatores étnicos, históricos e sócio-organizacionais

que revelam uma relação de interdependência com o território e relacionam-se à afirmação da identidade e do patrimônio cultural desses grupos.

Concluimos que, nesse contexto,

O reconhecimento de domínio das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos, não pode ser considerado como uma simples política de reforma agrária ou de regularização fundiária, mas deve ser encarada como a necessidade de reparar uma dívida histórica, que tem seu fundamento numa injustiça praticada secularmente contra os negros e uma forma de preservar a riqueza das diferentes culturas nacionais. Esta nova perspectiva requer uma reinterpretação das categorias jurídicas, acolhendo em seu seio as formas de organização e normas elaboradas por grupos sociais, historicamente excluídos pela sociedade dominante. (TRECCANI, 2006: 95-96)

As novas configurações do capital, a globalização e as políticas neoliberais que implicam na exclusão social em suas diferentes formas não afetam do mesmo modo todos os países nem, internamente, os seus grupos sociais e culturais. A América Latina apresenta uma história de sujeição, massacres e resistências de indígenas e afrodescendentes, eliminados ou escravizados, que hoje buscam a afirmação de suas identidades caracterizando uma questão multicultural que suscita intensos debates, especialmente, nas sociedades que adotaram medidas para implementar políticas de ação afirmativa.

Que diversas Constituições nacionais expressamente reconheçam esses sujeitos históricos como parte das configurações culturais dos países pode ser considerado um avanço, mas somente se o reconhecimento vier acompanhado de políticas que favoreçam os grupos que tiveram seu acesso a recursos e bens negados ao longo da história. No Brasil, após o marco legal da Constituição Federal de 1988 (ADCT 68 e artigos 215 e 216) sobrevieram, a partir da articulação de movimentos sociais, diversos outros diplomas legais que versam sobre os direitos das comunidades remanescentes de quilombos com vistas a ações afirmativas. Não por acaso o Decreto nº 4.887/03 define, em seu art. 2º, que comunidades remanescentes de quilombos são os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. O Decreto nº 5.051/04 promulgou a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT que cuida dos povos indígenas e tribais, aplicando-se também às comunidades quilombolas; e, o Decreto nº 6.040/07 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Finalmente, a Lei nº 12.288/10 (Estatuto da Igualdade Racial), que busca garantir à população negra a efetiva igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais

formas de intolerância étnica, traz dispositivos específicos para a tutela dos direitos das pessoas que fazem parte das comunidades remanescentes de quilombos, relacionados à saúde, à segurança alimentar e nutricional, ao saneamento básico, à cultura e, também, ao acesso à terra.

Esse arcabouço jurídico instrumentaliza os movimentos etnopolíticos na busca pelo reconhecimento cultural e pela titulação dos territórios quilombolas contribuindo com a implementação e o fortalecimento de políticas compensatórias e possibilita estratégias e lutas contra a cultura autoritária brasileira. Trata-se de enfrentar movimentos especulativos do capital financeiro que avança, ferozmente, sobre as perspectivas culturais de promoção e defesa dos territórios indígenas e quilombolas. Neste sentido, as Ciências Sociais transformam-se em instrumentos de luta contra a expansão da monocultura agroexportadora, o capital agrário e as corporações nacionais e internacionais que buscam inviabilizar os processos sociais de etnificação, mediante alterações legislativas que pretendem liberar os etnoterritórios indígenas e quilombolas para a especulação financeira, a destruição ambiental e o etnocídio.

Culturas e Fronteiras

Temos claro que a noção de fronteira nos é fundamental em sua dupla correlação com os processos culturais de formação social, histórica e cultural das comunidades rurais quilombolas e com as estratégias de expansão territorial do Estado absolutista na América portuguesa com suas dinâmicas de apropriação territorial militar, pública e particular.

Estes dois conteúdos de abordagem da noção de fronteira foram necessários para a construção das categorias e abordagens que entendemos ser fundamentais para a boa constituição das perspectivas analíticas das dinâmicas sociais, culturais, econômicas e simbólicas da/sobre a historicidade étnica quilombola em Goiás.

Trabalhamos com dois conteúdos e significados distintos. De um lado, a noção territorial de fronteira nos é relevante para a compreensão da mecânica das formas de dominação que se configuram a partir do século XVI sobre as sociedades ameríndias e sobre os agrupamentos fugitivos quilombolas que vão significar formas de resistência à expansão das fronteiras geográficas próprias ao avanço da dominação civilizada pelos caminhos litorâneos e que, desde sempre, atingiram os sertões das diferentes capitanias. E, no processo histórico de superexploração do trabalho de ameríndios e africanos escravizados, libertos e seus

descendentes libertos e livres estabeleceu múltiplas formas de extração de energia, força, riqueza e disciplina:

O capitalismo engendra relações de produção não-capitalistas como recurso para garantir a própria expansão, como forma de garantir a produção não-capitalista do capital, naqueles lugares e naqueles setores da economia que se vinculam ao modo capitalista de produção através das relações comerciais. A primeira etapa da expansão do capitalismo é a produção de mercadorias e não necessariamente a produção de relações de produção capitalistas.

(...) O colonato, diversamente das relações de produção características capitalistas, criou uma *supersubpopulação relativa* no campo, que tornou a imigração subvencionada pelo Estado um dos seus ingredientes básicos. (MARTINS, 1986: 21-22.)

Nossa estratégia de investigação trabalha o estudo das comunidades quilombolas envolvidas através da compreensão das diversas atividades que configuram o processo de diagnóstico cultural, simbólico, etnográfico, de parentesco, econômico e documental para que seja possível construir, através da pesquisa histórica e documental, o campo de estudos da etnicidade e das técnicas antropológicas para que a realização das etnografias permitam a produção dos Laudos Antropológicos de cada uma das cinco comunidades étnicas quilombolas envolvidas.

O conjunto de ações que se investiga tem por objetivo diagnosticar os elementos que demonstram a “trajetória histórica própria”, com “relações territoriais específicas” e “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”, conforme estipula o artigo segundo do Decreto-Lei 4.887, apresentando tanto os aspectos econômicos da comunidade (economia comunitária/ lógica da coletiva de reprodução de bens), como a análise etnográfica dos ritos e tradições culturais (inclusive mudanças ocorridas sobre elas), os fatores socioambientais, a sua organização sociopolítica (grupos de parentesco, lideranças políticas, etc.) e a ocupação territorial da região pela comunidade (marco inicial da ocupação, limites espaciais da ocupação atual e da história). Neste sentido, buscamos a compreensão, através, das pesquisas etnográficas e documentais das diferentes situações históricas que envolveram diferentemente as populações afro-brasileiras na formação das fronteiras territoriais na Contemporaneidade.

A produção analítica dos Laudos Antropológicos trata, portanto, da elaboração de diagnósticos das dimensões sócio-culturais que transformaram os espaços geográficos ameríndios em objeto físico, político da efetivação de formas de exploração do trabalho que alcançaram os remanescentes das comunidades rurais dos quilombos, ou os utilizaram como pontas de lança da expansão agrária dos latifúndios por meio de formas não capitalistas de exploração do trabalho, como o colonato e o agrego. Neste sentido, é possível observar uma

dupla possibilidade de estruturação das formações sociais de contingentes africanos. Uma possibilidade é a formação de comunidades quilombolas que se constituem fora do espaço social do latifúndio e em franca resistência e concorrência frente a formas de exploração do trabalho estabelecidas pelo escravismo mercantil ou pelas atualizações análogas a este modo de exploração. Outra possibilidade é a formação destas comunidades a partir da desintegração da lógica interna de dominação (colonato e agrego) e da estrutura econômica do latifúndio.

Trata-se, portanto, de se estabelecer “leitura étnica em termos de identidade”:

Em diferentes situações de alteridade historicamente configuradas. Para representação da comunidade constituída [para se investigar] o sistema sócio-econômico a partir da família, das estruturas de produção, distribuição e consumo, das relações de parentesco, das relações de produção, do ciclo comunitário de festas. (BANDEIRA, 1988: 23.)

De outro lado, as formas de instituição das fronteiras étnicas são o fundamento analítico de caracterização dos caracteres diacríticos das comunidades rurais quilombolas e, neste sentido, estruturam a compreensão dos contrastes culturais, dos sistemas de aliança, dos limites identitários e de suas unidades de organização (Barth, 1976: 174). Assim, consolidam-se abordagens acerca dos marcadores culturais da diferença-identidade nos sistemas sociais com suas unidades significativas:

As variações ecológicas não somente assinalam e exageram as diferenças; algumas características culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferença, outros são passados por alto, e em algumas relações, diferenças radicais são desdenhadas e negadas. Analiticamente, os conteúdos culturais das dicotomias étnicas parecem ser de suas ordens: 1) sinais ou signos manifestos: as características diacríticas que os indivíduos esperam descobrir e exibem para indicar identidade e que são, em geral, o vestido, a linguagem, a forma da moradia ou modo de vida comum, e 2) as orientações de valores básicos: as normas de moralidade e excelência pelas quais se julga a atuação. Como pertencer a uma categoria étnica implica ser de certa classe [tipo] de pessoa, com determinada identidade básica, isto também implica o direito de julgar e ser julgado de acordo com normas pertinentes de identidade. (BARTH, 1976, 15-16. grifos nossos)

A pesquisa das comunidades agrícolas quilombolas, neste sentido, deve observar e entender estes grupos étnicos afro-brasileiros como “unidades significativas” que portam suas historicidades de lutas, enfrentamentos, articulações, arranjos particulares e formas de negociação com a sociedade envolvente. Assim, estas comunidades agrícolas quilombolas compreendidas como portadoras de características diacríticas das comunidades rurais afro-brasileiras tornam-se, nesta pesquisa, objetos de investigação acerca de suas “categorias introspectivas dirigidas a identificação do grupo: posição social/categoria determinada”:

(...) os grupos étnicos persistem como unidades significativas só se vão acompanhados de notórias diferenças na conduta, quer dizer, de diferenças culturais persistentes. Não obstante, quando interatuam pessoas pertencentes a culturas diferentes, é de se esperar que suas diferenças se reduzam, já que a interação requer

e cria uma congruência de códigos e valores, em outras palavras, uma similitude ou comunidade de cultura. (...) Por tal motivo, a persistência dos grupos étnicos em contato implica não só critérios e sinais de identificação, mas também estruturas de interação que permitem a persistências das diferenças culturais. (BARTH, 1976, 18.)

Izikowitz (Barth, 1976: 187) analisa as três dimensões destes caracteres culturais diacríticos interrelacionais: (1) a existência de “técnicas de expressão”, na “linguagem, atos rituais, gestos, etiqueta ou costume”; (2) “sistemas de valores”, vinculados e procedentes da “concepção de mundo e da estrutura social”; e, (3) a “auto-identificação”, entendida como fator crítico da identidade em que o pertencimento dos “indivíduos” é fundado na reciprocidade do reconhecimento “pelos demais membros do grupo”. Portanto, a abordagem da formação cultural étnica relacionada às análises sociais das comunidades agrárias quilombolas deve entender que:

(..) os grupos étnicos se distinguem entre si por uma série de caracteres culturais que funcionam como diacríticos, quer dizer, como sinais manifestos de identidade que as pessoas utilizam como critérios de classificação. Estes coincidem nos aspectos específicos dos costumes e compreendem desde os estilos de vestir até as regras de descendência. Mas, por outro lado, é igualmente óbvio que as dicotomias étnicas não dependem de estes caracteres, de modo que o contraste entre os pathanes e os baluches não se alteraria se as mulheres pathanas começassem a usar túnicas com a frente bordada, características das mulheres baluches. Pelo contrário, a análise intentou descobrir as características essenciais dos pathanes que, no caso de serem alteradas, modificariam sua categorização étnica frente a um ou vários grupos contrastantes. Isto explica a atenção especial que prestamos aos limites étnicos e sua persistência. (BARTH, 1974: 173)

Assim, abordamos os processos culturais de etnificação constitucional administrativa e cultural-comunitária através das correlações entre o espaço físico (relevo, clima e flora) frente às técnicas de utilização da natureza constituída através dos usos dos espaços físicos, das diferentes noções de apropriação que geram utilizações distintas e modos de relação entre cultura e ambiente em tempos e durações diversas. Estas múltiplas dimensões das técnicas de utilização da natureza implicam em diferentes formações sociais, com organização própria do espaço, resultando em atividades sócio-econômicas que caracterizam e estabelecem a dinâmica cultural das comunidades étnicas quilombolas e suas peculiaridades num efetivo sistema cultural gerador de processos culturais de etnificação que portam as dimensões políticas da etnicidade entendida “como fenômeno essencialmente político, que utiliza formas culturais para marcar distinções. A etnia não é, assim, entendida como forma cultural autônoma e sim relacional. Identidade étnica implica numa situação de alteridade em que nós se define e se explica em oposição aos outros.” (Bandeira, 1988: 23).

Neste sentido, estes processos sociais de etnificação que analisamos devem correlacionar espaços territoriais, técnicas de utilização da natureza, fundamentos econômicos, organização

produtiva em formações culturais próprias e reconhecidas como comunidades étnicas quilombolas. A etnicidade deve ser estudada enquanto “situação de alteridade” e “fenômeno essencialmente político, que utiliza formas culturais para marcar distinções”:

A territorialidade, como entidade geográfica historicamente associada por negros e brancos à identidade de grupos negros no Brasil é uma novidade e uma especificidade das comunidades rurais de negros. A territorialidade negra, inequívoca aos negros e aos brancos, configura uma situação específica de alteridade, de cujo prisma refratam alguns aspectos encobertos das relações raciais.

A etnia do rei imantada ao território colonial embranqueceu a base física brasileira. O negro e o índio são ‘os outros’ na terra branca devoluta do estado. A etnia dominante, herdeira do território do rei, apreende a faculdade de posse e propriedade do território nacional como adstrita à sua etnia. As frentes pioneiras da sociedade nacional que alcançam comunidades negras rurais e grupos indígenas reagem monoliticamente, independente da classe. Contra a ‘invasão’ do território branco por essas etnias.

(...) Nas comunidades negras rurais, tende a germinar uma resistência informalmente organizada, mediada por conteúdos culturais selecionados pela comunidade como definidores de sua etnicidade. A identidade étnica cimenta a coesão interna e os suportes da resistência externa.

Essa dimensão política da etnicidade, manipulada há mais tempo por grupos indígenas, pode ser pinçada nas comunidades negras rurais já estudadas como ingrediente essencial da luta pela terra, mas expressando também resistência à dominação e à opressão que presidem o conjunto das relações interétnicas.

As práticas culturais ganham ênfase como expressão e marca de identidade étnica. Assim, as práticas culturais das comunidades negras rurais são vistas pelos brancos como ‘africanas’, ainda que não o sejam, e assumidas pelos negros como distintivas de sua etnia. (BANDEIRA, 1988: 22-23)

Processo histórico e territorialidade em Goiás

Nos estudos históricos sobre a formação social e a procedência escravista das relações de trabalho em Goiás, devemos nos orientar para a correlação entre mineração e agricultura, ainda que parte das análises sociais reduzam os acontecimentos sócio-econômicos à regulação estatal, resultando no apagamento de múltiplas práticas sociais de resistência às limitações estabelecidas pelas esferas de poder e autoridade. Ante a notícia do ouro goiano, descoberto pelo Anhanguera, o local atraiu generalizada atenção e muita gente demandou a Vila Boa. Surgiram, então, prósperas fazendas no "Caminho dos Guaiases", concedidas em sesmarias, a título de legitimação possessória de terras já trabalhadas e também sob a alegação de conveniência, para os mineiros, de melhor estabelecimento das minas. O caminho logo se pontilhou de fazendas pertencentes a paulistas, em sua maioria oriundos de São Paulo, Itú, Santos e São Vicente.

Chaim (1974: 18) indicou que “na região goiana, o devassamento efetuou-se através de dupla linha: a paulista pioneira e a amazônica.” O principal caminho dos pioneiros paulistas era

fluvial, através dos rios Paranaíba e Grande, que tradicionalmente estabeleceram os limites geográficos e fronteiras entre Minas Gerais e Goiás. Durante todo o século XVII, há expedições de devassamento para o sertão que alcançam “a confluência do Tocantins com o Araguaia”, que assim caracteriza:

A figura destes bandeirantes predadores, cuja caça aos silvícolas levava no bojo simultaneamente a conquista do território e a esperança só mais tarde realizada do descobrimento das riquezas minerais, impressiona mais negativamente do que positivamente. Eram acusados de serem sobretudo destruidores e, em seu afã de caça ao índio visando lucros, dizimaram missões jesuíticas nos Sete Povos das Missões e no Paraguai, onde capturaram grandes contingentes de ameríndios já aculturados e aptos ao trabalho braçal. Em território goiano, já haviam dizimado grupos tribais pacíficos como os Goya e Crixá nos séculos anteriores ao XVIII. Seus ataques provocaram a hostilidade de outros grupos tribais na capitania, grupos estes que, no século XVIII, constituíam sério entrave ao povoador. (CHAIM, 1974: 19.)

Já em meados do século XVIII, o caminho terrestre suplantara o caminho fluvial. O caminho terrestre principal, a entrada iniciava-se a partir de Casa Branca, em São Paulo, levando às cidades de Uberaba e Araguari, em Minas Gerais, passando pelo entreposto de Catalão e alcançando a Cidade de Goiás e Baliza, em Goiás, e chegando a Coxim, Mato Grosso do Sul, num percurso de 1.650 quilômetros. Na publicação de seu livro Roteiro e Viagem da Cidade de São Luiz do Maranhão até a Corte do Rio de Janeiro, publicado 1810, o fidalgo Sebastião Berford, já indicava as perspectivas de sua viagem de reabertura da rota de ligação de Goiás ao Maranhão e Pará, ao afirmar que:

(...) nosso Augusto Soberano, extinguindo o sistema Colonial, só se propõem a fazer ditosos os povos do Brazil pela introdução de huma Legislação Economica de Principios Liberaes: lembrei-me de que o commercio na frase de Alexandre Magno he certamente o Universal Civilizador, e a Esperança da Orbe: ocorreu-me que na sua franqueza poz S. A. R. As primeiras vistas da felicidade do Brazil, e que as suas providencias a este respeito se alongarão até os mais incultos sertões, único meio capaz de promover nellos a industria, e o valor das suas infinitas, e ricas produções, bem como a sua circulação. (BERFORD, 1810: 10.)

Na apresentação de suas ordens, assim descreve sua missão:

Governando, a Capitania e Estado do Maranhão em Setembro do anno próximo passado D. Francisco de Mello Manoel da Câmara, fui chamado a seu Palácio, e elle me fez saber o quanto convinha ao Real Serviço, que eu viesse pessoalmente ao Rio do Janeiro pela estrada novamente aberta por ordem sua, em cumprimento das Cartas Regias de 12 de Março de 1798, onde nas Secretarias d' Estado e com especialidade na de Vossa Excellencia, daria huma exacta, e fiel informação dos seguintes objectos: 1.º do Arraial do Príncipe Regente no Julgado de Pastos Bons; 2.º da navegação do rio Itapicuru para elle; 3.º das diferentes estradas que por terra vão ao dito Arraial, e delle seguem até o rio Tocantins; e 4.º finalmente da descoberta do mencionado Tocantins naquella Capitania, da sua navegação desde a Villa Cameta do Gram Pará até Porto Real de Goiazes; e da estrada que por terra communica a Capitania do Maranhão com a de Goiazes, e por consequência com a de Minas Geraes, e Rio de Janeiro. (BERFORD, 1810: 13.)

Em seu relato descreve a descoberta do caminho para Goiás a partir das cidades de Caxias e de Pastos Bons, realizada por Manoel Alves Grande, que dá nome a bacia hidrográfica, localizada na região sudeste do Tocantins, à margem direita do rio Tocantins, na divisa entre os estados do Maranhão e Tocantins:

Resta pois agora que eu trate da descoberta do rio Tocantins na Capitania do Maranhão, da sua navegação. Manoel Alves Grande, se achou em dia é meio no dito rio grande, que depois soube ser o Tocantins; seguiu por elle abaixo, e chegando ao lugar onde se mandou estabelecer a Villa de S. João das duas Barras, ignorava o índio qual dos rios era o que hia ao Pará; nesta incerteza entrarão pelo Araguaia, porém no fim de dous dias conhecerão , ou desconfiarão de estarem perdidos; voltarão, e felizmente ao entrar de novo em o Tocantins , encontrarão huma Parada que vinha do Pará, da qual souberão por onde deverião seguir ; continuarão viagem até o Pará, donde na volta trouxe cartas do Governo para o do Maranhão, e bem assim 7 canoas de maior porte com alguns gêneros para principiar o seu commercio pelo dito rio, gastando nesta digressão dous mezes pouco mais ou menos; aportou felizmente no Mirador , e foi se apresentar ao Governador do Maranhão, que já então era o mesmo que me enviou a esta Commissão: as noticias destes factos merecerão, toda a attenção do General , que immediatamente ordenou ao sobredito Barros, que voltasse, quanto antes, ao Mirador, e na sua Montaria demandasse pelo rio Tocantins as povoações de Goiazes, o que elle promptamente cumprio, gastando onze dias até Porto Real, donde trouxe atestações authenticas disto. (BERFORD, 1810: 22-23.)

Neste sentido, no início do século XVIII temos rotas de ligação de São Paulo e Rio de Janeiro por caminhos que percorrem Goiás, Tocantins, Mato Grosso (Cuiabá), Maranhão e Pará. Oliveira (2006: 113), em *A construção da riqueza no sul de Goiás (1835-1910)*, destaca dois aspectos fundamentais que, na segunda metade do século XIX impulsionaram a adesão e a integração da economia das terras sul-goianas ao movimento econômico do sudeste: de um lado, a construção de ferrovias, estradas e pontes “que avançavam pelo interior de São Paulo e cruzavam as terras do Triângulo Mineiro em direção a Goiás”; por outro lado, a Guerra do Paraguai determinou que a região sul de Goiás ficasse “responsável não apenas por enviar voluntários aos campos de batalha, mas também arcar com o abastecimento de gêneros alimentícios de origem vegetal e animal para as tropas sediadas na Província de Mato Grosso”.

Estes fatores determinaram o desenvolvimento tanto dos caminhos para a vinculação do sul goiano à economia do sudeste, quanto ao desenvolvimento e integração econômica desta região. Em 1880, Leite de Moraes (1882: 3), ao realizar sua tarefa de assumir a presidência da “Província de Goyaz” para a implementação da reforma eleitoral (lei n. 3.029, de 19 de janeiro de 1880, descreve seu percurso de entrada nas terras goianas, depois de 35 dias:

Nomeado presidente da província de Goyaz, com a honrosa comissão de executar a reforma eleitoral, effectivada pela lei n. 3029 de 9 de Janeiro de 1880, da qual havia sido na imprensa um apóstolo convencido e defensor dedicado, e não podendo, por isso mesmo, recusar o encargo, embora superior às minhas forças, a

27 de Dezembro de 1880 parti desta capital, e, seguindo por Casa-Branca, Cajuru, Matto-Grosso, Franca, Santa Rita do Paraíso (província de S. Paulo), Uberaba, Monte-Alegre (província de Minas), Villa Bella de Morrinhos, Alemão, Annicuns (província de Goiás), cheguei à capital desta província a 31 de Janeiro de 1881.

Assim, aos fins do século XVIII, a região sul de Goiás integrava, novamente, uma rede geral de circulação econômica que alcançava a capital Goiás, São Paulo e Mato Grosso. Já segundo caminho iniciava-se na antiga Bonfim (Silvânia) a Jataí, ambas em Goiás, até Três Lagoas em Mato Grosso do Sul, num percurso de 760 quilômetros. No mapa da Província de Goiás de 1836, é possível observar que os caminhos terrestres percorriam a região de Franca, em São Paulo, e Araguari, em Minas Gerais, adentrando o território goiano entre Catalão e Bom-fim, a futura Silvânia, alcançando ao norte a região de Pirenópolis que ao leste se conectava com Vila Boa de Goiás. A região de Uberaba e Uberabinha (Uberlândia) é composta de um imenso vazio civilizatório que entendemos ser devido à ocorrência de malária em toda essa região e, em particular, na região das várzeas do Rio “Paranahyba”. É apenas na Guerra do Paraguai, que a necessidade de abastecimento dos exércitos imperiais brasileiros fixados ao sul da capitania do Mato Grosso viabilizam este novo caminho que da confluência entre Minas Gerais e Goiás vai prover gado e sal para a manutenção das tropas militares e que vai ampliar e desenvolver os contatos econômicos e os caminhos de distribuição destes produtos essenciais.

Dos caminhos à conquista e formação do território

Dos caminhos de entradas e bandeiras, do apresamento às reduções jesuíticas vão se formar os imensos vazios humanos que irão caracterizar as vastas regiões do Cerrado e do mato grosso de Goiás, outrora espaços sociais dos diversos contingentes ameríndios. A construção da territorialidade goiana se emerge das minerações e suas explorações imediatas, vê formar povoamentos e pequenas conturbações até o momento que o veio aurífero se esgota e a economia aurífera determina novas descobertas e novas explorações fazendo surgir e desaparecer estes pequenos núcleos urbanos formados ao redor dos veios auríferos. Mas apesar das legislações metropolitanas para a exploração aurífera intensa, o que acarretava um estatuto social diferenciado e mesmo uma análise econômica exclusivista para a atividade mineradora, há, na história de Goiás, indicações analíticas e evidências sociais acerca da correlação entre agricultura e mineração:

Como mineiro significava dono de escravos que trabalhavam nas minas, “roceiro” e “lavrador” eram igualmente nomes - menos dignos, certamente - dos que tinham escravos dedicados à agricultura. D. José de Almeida atribuiu a decadência da

agricultura 'ao comum desprezo com que nestas terras se olha todo serviço que não é o de mineirar, de maneira que tendo muitos poucos fábrica por onde mereçam o nome de mineiros, todos ai querem arrogar este ofício tendo em pouco o de roceiro ou lavrador'. Mas, como na mesma ocasião esclarecia a Câmara, roceiro e lavrador só poderiam ser chamados os ricos proprietários, sendo certo que para sustentar engenho ou roça se necessita grande número de escravatura.

Este tipo de grande lavoura deve ter sido exercido, frequentemente, como uma atividade econômica cumulativa pelos grandes proprietários. Do contratador dos diamantes João Fernandes de Oliveira sabemos, pela ação que moveu contra seu administrador em 1748, que possuía sete fazendas de gado na região do Paranã. Por motivos dos assaltos dos caiapó em 1758, queixavam-se os donos de culturas e fazendas no caminho de Vila Boa a Santa Cruz de que deviam ter permanentemente até trinta negros montando guarda, distraindo-os assim da mineração. (PALACIN, 1972: 87.)

A agricultura e a mineração eram atividades econômicas de *status* social diferenciado, mas compunham o leque de atividades passíveis de serem administradas, direta ou indiretamente, pelos grandes homens de negócio mercantilistas. Particularmente, a questão da produção agrícola, com suas formas tradicionais de realização é objeto do nosso interesse investigativo, na medida em que da apropriação dos saberes tradicionais das sociedades ameríndias da América portuguesa irão se estruturar as estratégias de dominação e etnocídio dos vastos contingentes populacionais:

No combate à mata e seus recursos o propósito não era apenas os benefícios diretos: era também mudar suas características físicas. Elas eram objeto de uma meticulosa ação de humanização, transformadas naquela paisagem domesticada e regular da posse e da fazenda, com espaços abertos, compreensíveis, harmoniosamente distribuídos em torno das moradas e uma mata expulsa para além, combatida a fogo, machado e foice. Buscava-se na abertura um horizonte amplo e descortinado: plantios regulares, carreiros no mato, clareiras, coqueiros e até pastagens que não eram plantas usuais da mata. Importava nesses casos ter uma paisagem prescrita, subordinada, regular, que obedecia a um padrão de estética e de ordem, uma norma de paisagismo rural, que passava a ter marca dos homens, moldada, plástica, num mundo em que nada fora assim. (ALMEIDA, 1997: 119.)

Estudamos a coivara como técnica agrícola ameríndia utilizada genericamente pelas sociedades ameríndias, mas que na estratégia de expansão territorial mercantil bem serviu para a efetivação do domínio português tanto para a dominação cultural pela ampla destruição das matas que ofereciam tanto a agricultura de floresta, como a caça e coleta características gerais da socialidade indígena na América do Sul. Reproduzida por sitiantes sem, contudo, permitir o reflorestamento, a adaptação da técnica de coivara acarretou na diminuição da mata e no refúgio das populações ameríndias no entorno de postos fortificados:

Muito ao contrário do que se supunha, a técnica agrícola utilizada – agricultura de queimadas – exige a mudança constante; é uma das causas e não a consequência da mobilidade. O sitiante cultivava uma parcela de suas terras até a exaustão e, em seguida, recomeça um pouco mais longe o mesmo trabalho, (...) A grande extensão do território nacional constitui para este gênero de vida, a garantia única de se manter um nível econômico mais ou menos satisfatório, pois a abundância da

colheita depende praticamente do grau de fertilidade do solo. (QUEIROZ, 1972: 51-52.)

Se, por um lado, a apropriação da técnica de coivara levou ao etnocídio das populações ameríndias, o domínio desta técnica agrícola pelas populações africanas fugidas do escravismo mercantil, viabilizou a formação dos quilombos enquanto comunidades étnicas de resistência que se prolongam no tempo e alcançam a História do presente:

O termo ‘remanescente’ funciona como solução classificatória por meio da qual se admite a presencialidade do estado ancestral naqueles grupos, sem deixar de reconhecer neles uma queda com relação ao modelo original: os remanescentes são uma espécie de seres caídos do nosso céu de mitos nacionais e acadêmicos, ‘sobras’, ‘restos’, ‘sobejos’. Neles se reconhecem profundas e, talvez, irremediáveis, perdas culturais, sem que, no entanto, seja negado seu direito ao estatuto legal. No artigo 68, o termo remanescente também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente. De forma semelhante aos grupos indígenas, o emprego do termo implica a expectativa de encontrar nas comunidades atuais, formas atualizadas de antigos quilombolas. (ARRUTI, 2006: 80-82.)

Nossas pesquisas sobre a questão quilombola, não se assentam sobre a busca de um arcaísmo necessário caracterizador das comunidades étnicas quilombolas, mas no entendimento das situações sociais concretas de expansão geral e desenvolvimento pleno do agronegócio e suas formas de expropriação violenta e/ou legalizada das posses tradicionais no estado de Goiás. Em “Os Gurutubanos – territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo centro norte-mineiro”, Costa Filho (2008: 13) e Arruti (2006: 34) indicam a caracterização de uma comunidade étnica quilombola: (a) o domínio cognitivo sobre um território, (b) a memória coletiva, (c) o conjunto de práticas sociais que são “articuladas por uma matriz cultural passível de identificação e trato etnográfico”, (d) “imagem de si”, (e) “condições de objetivação”; e, (f) “fiscalidade da categoria identitária”. Assim, é possível a construção da História local com seus caracteres culturais que permitem a produção de “matrizes de compreensão e análise” de “um todo relativamente congruente com características e limites relativamente definidos”. (Costa Filho, 2008: 20). Neste sentido, a construção analítica dos Laudos Antropológicos de Goiás é a possibilidade de uma “leitura étnica em termos de identidade (..), em diferentes situações de alteridade historicamente configuradas. [em que a] representação da comunidade constituída investigue[i] o sistema sócio-econômico a partir da família, das estruturas de produção, distribuição e consumo, das relações de parentesco, das relações de produção, do ciclo comunitário de festas.” (BANDEIRA, 1988: 23).

Busca-se compreender as “premissas fundamentais do processo cultural” com suas chaves explicativas, processos de mudança, “construções culturais” com suas “funções simbólicas e expressivas”:

É possível mostrar de forma razoável que muito do que os membros de um determinado grupo consideram como dados naturais é meramente um reflexo dos seus pressupostos. Essas pessoas, contudo, bem como qualquer um de nós, necessariamente agem e reagem de acordo com a sua percepção do mundo, impregnando-o com o resultado de suas próprias construções. A realidade de todas as pessoas é composta de construções culturais, sustentadas de modo eficaz tanto pelo mútuo consentimento quanto por causas materiais inevitáveis. Esse consentimento, ao que tudo indica, está incrustado em representações coletivas; a linguagem, as categorias, os símbolos, os rituais e as instituições. O que os antropólogos chamam de *cultura* de fato torna-se fundamental para entender a humanidade e os mundos habitados pelos seres humanos. (BARTH 2000: 111.)

A mudança da capital do Rio de Janeiro para o planalto central, em meados do século XX, com a construção de Brasília e sua rede rodoviária de interligação nacional efetivaram a “marcha para o oeste” - um verdadeiro processo de colonialismo interno. Se anteriormente,

Havia dois tipos de propriedades preponderantes em Goiás: o sítio e a fazenda. A desigualdade social e econômica entre sitiantes e fazendeiros encontrava-se essencialmente na posse de escravos. Os sitiantes empregavam a força de trabalho familiar, predominava a agricultura e, em menor escala, a pecuária. Normalmente, eram pequenos ou médios proprietários de escravos, podendo não possuir nenhum deles, às vezes recorria-se a empregados remunerados. Tais características implicavam unidades agrícolas de menor porte e potencial produtivo. O trabalho escravo coexistia com o livre, porém era secundário e complementar. Assim, a participação da família se tornou fundamental no processo produtivo doméstico, principalmente na época dos grandes trabalhos agrícolas, como a derrubada e a queima da mata. Os fazendeiros, ao contrário dos sitiantes, dirigiam unidades maiores, o que resultava em grande produção. Empregavam largamente trabalho escravo e, apesar de se dedicarem à agropecuária, especializavam-se mais na criação de gado, principalmente na região do Paranã e em Formosa (antigo Arraial de Couros). Outras importantes áreas de pecuária surgiram por volta de 1830, diante da precariedade da agricultura, decorrentes da penetração de mineiros e paulistas no sul da província. (MAGALHÃES, 2004: 77)

Agora, a expansão incentivada do agronegócio por todo o território de Goiás levou à expansão das cidades e muitas comunidades agrárias quilombolas viram-se em pouco tempo integradas ao espaço urbano periférico de cidades, outrora povoados, como é o caso de Cromínia e Mineiros, por exemplo. Como resultado, uma imensa valorização da terra: mais de 150 vezes em uma década e meia. Noutro tempo vasta e, expulsadas as populações ameríndias, de “livre apropriação”, por posseantes e sitiantes, de um lado, e latifundiários, de outro:

No período de 1930 a 1943, a malha rodoviária de Goiás foi quadruplicada, embora as rodovias fossem muito precárias, já que não eram pavimentadas e sua manutenção ficava a desejar. Quanto à valorização das terras, assistiu-se a um aumento substancial em seu valor: se antes da construção de Goiânia o alqueire era negociado por Cr\$ 100,00; ao longo da construção e depois foi negociado por CR\$ 15.000,00. (PEREIRA, 2006: 81.)

Já Barsanufi Borges (1996: 7) indica a ocupação da fronteira agrícola de Goiás em dois movimentos de povoamento: “por posseiros ou ocupantes”; e, por “empreendimentos capitalistas”. Os posseantes podem ser histórica e socialmente caracterizados como entrantes

da mata distante muitos quilômetros donde se situava o povoamento em que sua “rotina“ não era “muito diferente daquela dos índios, que às vezes se misturavam, quando não eram a própria base técnica da posse inteira: rancharia de palmeira, pilões e redes, arcos e lanças, bodoques e toletes, utensílios do barro.” (Almeida, 1997: 122.)

Por uma Antropologia das técnicas e de seu imaginário

Em “Da Lição de Escritura”, Reinhard e Perez (2004) indicam os signos-chave do “fazer etnográfico” (cultura, sociedade e estrutura) que nos permitem “pensar a diferença”. Ao caracterizarem o texto etnográfico como um duplo metafísica da presença - experiência presente do outro, assinalam que a constituição do campo de estudos da Antropologia social se constitui a partir de três outros binômios e/ou dimensões e duplicidades: (a) consciência – reflexividade; (b) significado espiritual: sensível – significado material: inteligível; (c) experiência presente do outro – experiência do outro como presença.

A especificidade social e cognitiva da Antropologia e suas dimensões teóricas interpretativas e políticas consiste na pluralização das narrativas para que se alcance a eliminação do eurocentrismo dominante neste campo de estudos, numa etnografia da ciência antropológica que caracterize a pesquisa de campo multisituada, realizada através da clara delimitação do relato etnográfico valorizador da oitiva em que os relatos dos protagonistas os efetivem enquanto atores da narrativa que tornam o “corpus etnográfico” instrumento teórico de possibilidades ilimitadas e de uma força nas lutas antidisciplinares. (Peirano, 1997) A construção de uma pesquisa antropológica multifacetada e dotada de uma perspectiva antidisciplinar, não desenvolvimentista e decolonial na elucidação das categorias simbólicas das Comunidades Quilombolas goianas, deve, neste sentido, enfrentar o próprio imaginário social constitutivo da cultura brasileira e que, de alguma forma, esta refletido nas dimensões analíticas das Ciências Sociais e que, ainda que marginalmente, compõem a cosmologia de sociedades que, outrora destacadas da urbanidade e das formações sociais civilizadoras, foram alcançadas pelo colonialismo interno promovido pelas propagandas, financiamentos e transferência de domínios tradicionais para a esfera empresarial do agronegócio e para a cosmovisão do desenvolvimento a todo e qualquer custo.

Nesta cultura autoritária luso-brasileira, a tarefa etnográfica da pesquisa busca o registro das etnicidades emergentes como arte de enfrentamento em que seja possível abordar, apresentar e afirmar paradigmas culturais resistentes do devir quilombola contrário ao saber-fazer

ocidentalizado e ao modo de ver, pensar e sentir individualizado nos confins dos outrora espaços sociais ameríndios desbastados por entradas, bandeiras, expedições de apresamento, missões e fortes civilizadores:

Hoje, espalhadas por todo o Brasil, vemos surgir comunidades negras rurais (algumas já em áreas urbanas e suburbanas de grandes cidades) e remanescentes de quilombos. Elas são a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação, época de inúmeras comunidades de fugitivos da escravidão (e também de índios e desertores militares) e, depois aquelas com a migração de libertos se formaram. Não se trata de um passado imóvel, como aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra (GOMES, 2015: 7.)

Apesar da integração cultural característica da expansão planetária da cultura industrial (Morin: 2002), é relevante investigar as resistências de processos culturais peculiares que portam subjetividades, sistemas de interação, epistemologias e as interações do meio ambiente e as populações humanas particulares com seus valores, códigos e conhecimentos que podem nos permitir a descrição das representações coletivas observadas em pesquisa etnográfica que abordem, estudem e avaliem “processos, e não apenas padrões, e [possam] construir modelos generativos que podem explicar como as formas sociais surgem, ao invés de simplesmente resumir e caracterizar essas formas” numa história perspectiva de entendimento do passado e exposição do presente, diferenciando séries tipológicas (“typological series) das sequências de desenvolvimento (“developmental sequences”) com seus mecanismo de mudança (“mechanisms of change”). (Barth, 1981: 5-6 & Barth 2007:8)

Neste sentido, é preciso ultrapassar a delimitação do conceito de “agrariidade” (Carozza: 1972) do campo particular do direito agrário e do direito alimentar que o circunscreve a um lócus analítico redutor para uma abordagem antr(h)opos-sociológica (Morin: 2002) que ultrapasse as distinções abstratas e redutoras paleolítico-neolítico para a efetiva dimensão das técnicas agrícolas que constituem o paradigma social da abundância. Desta forma, ultrapassamos binômios redutores da realidade técnica das culturas inseridas em passados desumanizadores para conceber os signos culturais e as práticas ecológicas e econômicas das sociedades ameríndias enquanto paradigma de representação coletiva da relação natureza-cultura-natureza, já em plena dissolução analítica e em relevante destruição teórica decolonial e pós-social.

Não se trata, portanto, de abordar duas técnicas de produção econômicas distintas que caracterizariam momentos ancestrais distintos num abstrato processo de humanização pelo acúmulo de bens, mercadorias e poder. Mas de diferenciar cosmovisões, representações

coletivas e formas peculiares de valorização das técnicas frente à complexidade da “ciência do concreto” lévi-straussiana:

A agricultura é a base da subsistência Araweté. Os principais produtos de suas roças são o milho (4 variedades), consumido de maio a novembro, e a mandioca (3 variedades), no período complementar. Outros cultígenos importantes são: a batata-doce (8 variedades), o cará (7 variedades), a macaxeira (3 variedades). Planta-se ainda o algodão (2 variedades) nas roças, o tabaco (roças e aldeia), curauá para cordoaria (aldeia), mamão (idem), banana (6 variedades; roças e aldeia), abacaxi (aldeia), cuieiras (idem), tiririca-preta (idem) e o urucum (aldeia). (...) As roças possuem em média 1,5 hectares, mas o tamanho real de cada uma varia conforme a unidade de produção envolvida. (...)

A caça é objeto de intenso investimento cultural para os Araweté que não a definem como ‘trabalho’. Isto é, o conceito de ‘preguiça’ (ciranahi), frequentemente acionado durante separações conjugais, refere-se sempre ao trabalho doméstico feminino e a faina agrícola masculina (neste último caso a preguiça consiste em abrir roças pequenas ou “encostar-se” em roça alheia). No céu, mundo bem-aventurado dos mortos e dos deuses, não há agricultura, pois as plantas crescem sozinhas. Os deuses são caçadores, não agricultores. (CASTRO, 1986: 152-153.)

Ao compreendermos as cosmovisões estruturantes da historicidade multicultural brasileira, a etnicidade pode ser abordada em situação de alteridade e de modo relacional “como fenômeno essencialmente político, que utiliza formas culturais para marcar distinções.” (Bandeira, 1988: 23). A formação do campesinato étnico possui múltiplos fluxos sociais constituintes. A fuga do escravismo mercantil, entre os séculos XVI e XIX, a população indígena, com suas reduções e quartelamentos, que os transformavam de caçadores-coletores-agricultores das matas e florestas em agricultores vinculados a manutenção de um grupamento militar avançado nos sertões, o abandono das fazendas escravistas no pós-abolição legal, o colonialismo interno, promovido pela expansão do latifúndio, as estratégias de ocupação e suas marchas realizadas por intervenções e investimentos estatais estabelecem os conflitos entre etnicidades interiorizadas e o avanço das fronteiras: “fronteiras étnicas, fronteiras de destinos, de historicidades desencontradas, de tempos que não fluem simultaneamente na mesma direção.” (Martins, 2009: 33).

Nos estudos que apresentamos a seguir, o processo histórico de colonização interna, em particular em Goiás, permite uma correlação entre dois processos sócio-econômicos paralelos: a campesinação e o afazendamento. Em primeira instância, temos o processo de campesinação, entendida como duplo processo histórico e sócio-econômico em que “cada família membro [do grande conjunto de parentelas e linhagens] cultivava individualmente sua parcela para a subsistência, exercendo assim a policultura; e o excedente era vendido ou trocado, se a ocasião se apresentasse, a fim de se obter outros produtos que se necessitasse. (Queiroz, 1972: 15). As comunidades rurais são caracterizadas, do ponto de vista sócio-técnico, como expressão do “trabalho do homem sobre a terra”:

Responsáveis pelas plantações que cultivam; trabalham direta e pessoalmente a terra com o auxílio da sua família e, ocasionalmente, com um ou dois assalariados. Esta definição não exprime a relação do homem com a terra, podendo ser ele proprietário ou não, desde que seja o responsável pelo cultivo. Exprime, isso sim, trabalho do homem sobre a terra: trabalho independente, economia doméstica; estas duas características estão em geral acompanhadas de uma terceira – são plantações efetuadas com técnicas rudimentares. Outra característica dos sítiantes é sua mobilidade espacial – características que conservam desde os tempos coloniais. Utilizando técnicas rudimentares, empregando queimadas, viam-se constringidos a abandonar a terra ‘cansada’ e partir para mais longe depois de certo tempo. A pobreza de seu gênero de vida lhes facilitava a partida; a casa de pau-a-pique e de sopapo era facilmente abandonada e reconstruída mais adiante, os pobres utensílios e objetos não eram difíceis de carregar: rusticidade e precariedade de vida sempre os distinguiram. (QUEIROZ: 1972: 12.)

Contudo, se Queiroz (1972: 30) define o camponês como “economicamente, (...) pelo seu objeto de plantar para o consumo. Sociologicamente, (como) uma camada subordinada dentro de uma sociedade global – subordinação política, econômica e social”; tratamos de construir novas dimensões históricas das lutas sociais do campesinato em geral, e do campesinato quilombola, em particular que, resistente e fugidio, busca pela interiorização, autonomia política, econômica e social. O processo econômico geográfico de afazendamento é o principal problema a ser enfrentado pela expansão do capital pelos antigos sertões. Se a lógica do campesinato étnico vincula-se à autonomia, a expansão do capital, com suas formas pré-capitalistas de exploração do trabalho, reinsere estas populações interiorizadas nas dinâmicas de subordinação do trabalho pelo capital e suas permanências análogas ao escravismo. Tradicionalmente caracterizado como modo de produção doméstico esta ‘produção de provisão’ resulta “do processo de adaptação às condições do ambiente natural e do ajustamento inter-humano às condições de vida da comunidade.” (Bandeira, 1988: 157).

Neste sentido, a fazenda é uma estratégia e uma dinâmica sócio-técnica pré-capitalistas que se efetivam no objetivo de reinscrever a dominação política dos corpos que trabalham nos espaços de colonização interna:

A fazenda (...) foi em quase sua toda história um empreendimento de fronteira agrícola: um sistema de produção marcado pelo extrativismo, que construiu suas relações de apropriação fundiária, trabalho, negócios e cultura a partir das ofertas feitas pela natureza. Nesse processo o fazendeiro enriquecia, acumulava riqueza, mas dificilmente se poderia dizer que acumulava capital, porque não existiam relações sociais capitalistas no processo de produção. Usando da natureza, a fazenda produzia riqueza a ela o valor de um trabalho não pago (...) A fazenda foi montada a partir de quando alguns pioneiros se apropriaram da terra, subordinaram outros tantos a obrigações – algumas de tipo econômico e social – e construíram um patrimônio. O domínio da terra foi condição para sujeitar agregados que, mesmo não sendo obrigados a prestações de trabalho gratuito ou voluntário, serviram como vasta clientela. (ALMEIDA, 1997: 89.)

Portanto, o processo de afazendamento pode ser entendido com a redução do posseiro reivindicante à agregação, em que se transformam em “subordinados, lavradores de seu próprio sustento numa terra dos outros que admitia sua presença – até mais que isso, eram necessários, porque não havia fazenda sem agregado. (...) a fazenda não excluía o agregado, aquele que aceitava as normas de tenência de terra e se regalava com o que a natureza oferecia. (Almeida, 1997: 110). E é esse processo analítico que implementamos para a construção etnográfica e histórico-cultural das Comunidades Quilombolas em Goiás.

Referencias Bibliográficas

ALBÓ, Xavier. (2002) Pueblos indios en la política. La Paz: CIPCA, 2002.

ALMEIDA, A. W. (2011) Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. Manaus, UEA.

_____ (2002) Os Quilombos e as Novas Etnias. In O’Dwyer, Eliane Cantarino (org.) Quilombos – Identidade Étnica e Territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 43-81.

_____ (1998) Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma questão redefinida. In BIB, Rio de Janeiro, n. 45, pp. 51-70. In <http://anpocs.org/index.php/universo/acervo/biblioteca/periodicos/bib/bib-45/485-quilombos-repertorio-bibliografico-de-uma-questao-redefinida-1995-1997/file>

AMORIM, C. R. (1998) Territórios antigos, problemas novos: os Remanescentes de Quilombos em São Paulo. Vitória, Anais XXI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.

ARRUTI, J. M. (2006) Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc.

_____. (2008) Quilombos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio. Raça. Novas Perspectivas antropológicas. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; Edufba.

_____ Dez anos do Decreto 4887: Dos efeitos de uma política de reconhecimento sobre o campo acadêmico. In <https://etnico.wordpress.com/2013/12/01/dez-anos-do-decreto-4887-dos-efeitos-de-uma-politica-de-reconhecimento-sobre-o-campo-academico-i/>

ASSIS, J. P. (2016) O papel das Comunidades Quilombolas na conservação da biodiversidade do Cerrado: a experiência da Comunidade do Cedro, Mineiros-GO. Trabalho de Conclusão de Curso. Brasília: UNB.

BALDI, C. A. (2013). A Renovação do Direito Agrário e os Quilombos: Identidade, Território e Direitos Culturais. In Revista da Fac. Dir UFG, v. 37, n. 02, p. 196 – 234, jul.-dez. 2013.

_____ As comunidades quilombolas e seu reconhecimento jurídico. In http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/artigos/docs_artigos/artigo_cesar_augusto_baldis.pdf

BANDEIRA, M. de L. (1988). Território negro em espaço branco. São Paulo/Brasília: Editora Brasiliense/CNPq.

BARABAS, Alicia (2014). "Etnoterritorios: legislaciones, problemáticas y nuevas experiencias", Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras, Coords. Trincherro, Campos y Valverde, FFL-UBA (Argentina), UAHC (Chile), Clacso (Ecuador).

BARTH, F. (org.) (1976). Los grupos étnicos e sus fronteras. México, D. F., Fondo de Cultura Económica,

_____ (2007). Overview: Sixty years in Anthropology. *Annu. Rev. Anthropol.*, 36: 1- 16.

_____ (1981). Process and form in social life. Selected essays of Fredrik Barth: volume 1. London, Boston and Hentley: Routledge and Kegan Paul.

_____ (2000). O guru e o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BARTOLOMÉ, Miguel A. (2008) "La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural em América Latina", em Cuadernos de Antropología Social N° 28, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección de Antropología Social. Universidad de Buenos Aires, pp. 33-49.

_____ (2003) "Los poblaciones del Deserto: genocidio etnocidio y etnogenesis em Argentina", em Cuadernos de Antropología Social N° 17, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección de Antropología Social. Universidad de Buenos Aires, pp. 33-49

_____ (2006). “As Etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. *Mana*, 12 (1): 39-68.

BERFORD, S. G. da S. (1810). *Roteiro e Mappa da viagem da cidade de S. Luiz do Maranhão até a Corte do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Regia.

BORGES, Barsanufu. (1996). A Expansão da fronteira agrícola em Goiás. *História Revista*, v. 1, n. 2, p. 37 - 55.

BRANDÃO, A. J. (1978). *Almanach da Provincia de Goyaz (para o anno de 1886)*. Goiânia: Editora UFG,.

CAROZZA, A. (1975). *Problemi generali e profili di qualificazione del dirritto agrário*, vol. L. Milano; Giufree.

CASTRO, E. V. (1986). *Araweté – Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
Censo de 1872. In biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes.
Consulta em 10 fev 2016.

Censo Agropecuário de 1920. In memoria.ibge.gov.br/sinteses-historicas/historicos-dos-censos/censos-agropecuarios.
Consulta em 8 dez 2016.

CHAIM, Marivone M. (1974). *Os aldeamentos indígenas na capitania de Goiás*. Oriente, Goiânia, 240 pp.

COSTA FILHO, A. (2008). *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro*. Universidade de Brasília: Tese de Doutorado, 293 p.

DESCOLA, Philippe. (2006). *As Lanças do Crepúsculo. Relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify,

DIEGUES, A. C. (1996). *O Mito da Natureza Intocada*. São Paulo: Hucitec/Nupaub, 1996.

FABIAN, J. (2006). A prática etnográfica como compartilhamento e como objetivação. In *Mana*, vol. 12, n. 2. Rio de Janeiro, pp. 503-520.

GOMES, Flávio dos S. (2015). *Mocambos e Quilombos: Uma História do Campesinato Negro no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.

LEITE, J. A. (2014). *Apontamentos de viagem (1882)*. In <https://www.bbm.usp.br/>. *Consulta em 20 fev 2014*.

LESERVOISIER, O. & LAURENT, V. (2007). *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*. Paris: Éditions des archives contemporaines.

MARTINS, J.de Souza. (1998). *O Cativo da Terra*. Editora Hucitec: São Paulo, 1998, 157 pp.

_____ (2009). *Fronteira. A Degradação do Outro nos confins do Humano*. São Paulo: Editora Contexto.

_____. (1986) *O Cativo da Terra*. São Paulo: Huicitec.

MORIN, Edgar. (1997). *Cultura de Massas no Século XX. Espírito do Tempo 1. A Neurose*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

O'DWYER, Eliane Cantarino. (2008). Terras de Quilombo no Brasil: Direitos Territoriais em Construção. In *Árius - Revista de Ciências Humanas e Artes*, v. 14, n. 1/2 , p. 9-16, jan./dez.

OLIVEIRA, João P. (2012) "Mensurando Alteridades, Estabelecendo Direitos: Práticas e Saberes Governamentais na Criação de Fronteiras Étnicas", *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 55, n. 4, 1055-1088.

_____ (1998) "Uma Etnologia dos "Índios Misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana* 4 (1), 47-77.

OLIVEIRA, R. C. (1995). Etnicidade, Eticidade e Globalização. In *Rev. bras. Ci. Soc.* v.11, n.32, p. 1-8, São Paulo, out.

PALACIN, Luiz. (1972). *Estrutura e Conjuntura numa Capitania de Minas (1722-1822)*. Goiânia, Departamento de Cultura.

PEIRANO, Mariza. (2000). Três ensaios breves. In SOUZA, Jessé. *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora UNVB.

_____ (1997) Onde esta a Antropologia? *Mana* 3(2): 67-102.

POLANYI, Karl Paul (2000). *A grande transformação: as origens da nossa época*. Editora Campus, Rio de Janeiro.

QUEIROZ, M. I. (1973). *O Campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, C. A. B. (2006). *Quilombo tapuio (PI): Terra de memória e identidade*. Universidade de Brasília: Dissertação de Mestrado, 2006, 276 p.

SEPP, Anton. (1972). Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos. São Paulo: Martins/Edusp.

SILVA, L. M. O. y S; M. V.(1999). Terras públicas, ocupação privada: elementos para a história comparada da apropriação territorial na Argentina e no Brasil. In: Economia e Sociedade nº 12, jun. Campinas, pp 109-41.

TRECANNI, G.D. (2006). Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação. Secretaria Executiva de Justiça, Programa Raízes, Belém.

VERSEN, Max von. (1976). História da Guerra do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia.

WOLKMER, Antonio C. (2007) “Pluralismo, justiça e legitimidade de novos direitos”. Em Revista Seqüência, n. 54, p. 95-106, jul.

_____ (2002) “Direitos Humanos: Novas Dimensões e Novas Fundamentações”. Em Direito em Debate, ano X, n. 16/17, p. 9-32, jan./jun.

WOOD, Ellen Meiksins (2000). As origens agrárias do capitalismo. In: Revista Crítica Marxista, n. 10. Boitempo, São Paulo, pp. 12-30.



NOTAS DE AUTORES

Carlos Rodrigues Brandão

Antropólogo y educador. especialista en antropología rural, antropología de la religión, cultura popular y educación popular. Ha publicado un amplio número de libros en las áreas de antropología, educación y literatura. Es comendador de la Orden de Mérito Científico del Ministério de Ciência e Tecnologia (Brasil); doctor honoris causa por la Universidad Federal de Goiás; profesor emérito da Universidad Federal de Uberlândia; profesor emérito por la Universidad Estadual de Campinas e doctor honoris causa por la Universidad Nacional de Lujan, en Argentina. Fellow do St. Edmund's College, da Universidad de Cambridge, na Inglaterra.

Alejandro Grimson

Especializado en temas de procesos migratorios, fronteras, interculturalidad, política e identidad, zonas de frontera, movimientos sociales, culturas políticas, identidades e interculturalidad, antropología y democracia. Doctor en antropología por la Universidad de Brasilia. En la actualidad es investigador del CONICET, profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín y Decano del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín.

Yanett Segovia

Se ha centrado en las reflexiones desde una etnografía irreverente y comprometida socialmente. Trabaja desde lo autoetnográfico, las historias de vida, las violencias y los procesos de paz como elemento de transformación social, y la fuerza de lo Con-vivencial. Doctora en Antropología en la Universidad Complutense de Madrid. Profesora de la Universidad de Los Andes, Venezuela. Coordinadora (E) del Doctorado en Ciencias Humanas, Co-fundadora de la Red Latinoamericana de Antropología de la Biopolítica -

CLACSO-. Co-fundadora de la Red Iberoamericana de Etnografías Colaborativas y Comprometidas.

Leticia Katzer

Se ha centrado en la Colonialidad/modernidad, en la crítica biopolítica, el pensamiento de la comunidad y la deconstrucción, y en la gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien. Doctora en Ciencias Naturales (área antropología), investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Prof. titular de la Universidad del Aconcagua. Fundadora y coordinadora de la Red Latinoamericana de Antropología de la Biopolítica, grupo de trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología y miembro asociado de CLACSO. Cofundadora de la Red Iberoamericana de Etnografías Colaborativas y Comprometidas.

Javier Romero Flores

Se ha centrado en la descolonización de lo festivo, insurgencias de las posibilidades para una descolonización de la antropología. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos 2009-2014. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito-Ecuador. Maestría en Ciencias Sociales. Mención Antropología, 2000-2002. Universidad de la Cordillera. La Paz-Bolivia Especialidad en Museología Etnográfica, 2005. Museo Nacional de Etnología. Osaka-Japón. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) Cochabamba. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

Caterine Rea

Tiene como espacio de investigación las áreas de la Filosofía, los Estudios de Género, la Teoría y Crítica Queer of Color (QOC), Feminismos Transnacionales y Post-colonial Estudios. Doctora en Filosofía por la Université Catholique de Louvain - Belgica y Master en Clinique du Corps et Anthropologie Psychanalytique- Paris VII. Profesora de la Universidad (Federal) de Integración de la Lusofonía Afrobrasileña. (Diplôme d'Etudes Approfondies) y becario postdoctoral en el Interdisciplinario en Ciencias Humanas en la Universidad Federal de Santa Catarina.

Duvan Escobar

Antropólogo y fotógrafo especializado en aprendizaje, transmisión de conocimientos tradicionales, conflictos socio ambientales y etnología. Sus trabajos se sustentan con campo entre pueblos indígenas en el Cauca al norte de los Andes y la Amazonía central brasileña. Es Candidato a doctor PhD en Antropología Social por la Universidad Estatal de Campinas (2021). Ha sido miembro del grupo de investigación Región y Territorio adscrito al Iepri – Colciencias, desde 2013. Ha sido profesor en la Universidad Intercultural Misak (2016). Varios de sus trabajos escritos se destacan por una propuesta metodológica y narrativa que incluye a sus interlocutores como sujetos presentes en la construcción de conocimientos.

Kampa Kutri - Javier Morales Trochez

Músico e investigador Misak. Es profesor en los programas de educación interétnica y propia, en el Resguardo Indígena de Guambía – Cauca – Colombia. Fundador del grupo musical Vientos de Guambía. Se ha destacado por su participación en las iniciativas de investigación y reconstrucción de la memoria histórica al interior de su pueblo, apoyando la formulación de las propuestas pedagógicas del Cabildo Indígena.

Jorge Sánchez-Maldonado

Desde la etnografía de prácticas científicas comprometida en Colombia, Jorge Sánchez-Maldonado, investigador de la Corporación Universitaria del Meta. Trabaja en programa de posgrado en Ecología humana y saberes ambientales, proponiendo una perspectiva crítica de la modernidad occidental que separa y jerarquiza entre conocimientos. Aboga por una pluralidad de ecologías humanas. Trabaja la noción de la ecología humana con fines estratégicos de articulación política entre conocimientos, y los agentes que los construyen. Miembro de la Red Iberoamericana de Etnografías Colaborativas y Comprometidas.

Suely Aldir Messeder

Investigadora en las áreas de sexualidad, homocultura, masculinidades, cuerpo, relaciones étnico-raciales, bahianismo, flujos migratorios, antropología urbana, teoría cognitiva, teoría

feminista y teoría queer. Doctora en Antropología por la Universidad de Santiago de Compostela, maestría del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales de la UFBA. Es profesora titular de la Universidad Estatal de Bahía. Fue coordinadora del Doctorado Multinstitucional y Multidisciplinario en Difusión del Conocimiento. Trabaja en función de los derechos humanos de la población LGBT.

Carmen Rosillo

Su espacio de investigación: violencia contra las mujeres. Antropología Feminista. Desarrollo, género y cooperativas desde una economía solidaria. Ha sido docente de Radio ECCA en Sexualidad y Prevención de la Violencia de Género. Doctora en Antropología de la Universidad de Los Andes., Magíster Scientiae en Ciencias políticas Universidad de Los Andes, Venezuela. Master Universitario (Teórico Práctico) Educación Sexual, Terapia Sexual y Género. Universidad de la Laguna, Santa Cruz de Tenerife- España. Miembro de la Red Iberoamericana de Etnografías Colaborativas y Comprometidas.

Annel Mejías

Se ha centrado en Etnología, Antropología Política, en las Antropologías Del Sur, en la movilidad-Territorio y el parentesco. Magister en Etnología, Profesora de la Universidad de Los Andes (ULA), Venezuela. Integrante del Grupo de Investigación en Socio-antropologías del Sur (GISS), de la ULA. Miembro asociada nacional y fundadora de la Red de Antropologías del Sur, miembro pleno CLACSO. Vocal por la Red de Antropologías del Sur (Venezuela) ante la Junta Directiva 2017-2020 de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Escritora de narrativa.

Franklin Plessmann de Carvalho

Investigador de la red de investigadores y movimientos sociales del proyecto Nueva Cartografía Social. Trabaja con los “fondos de pasto”, y se articulan en torno a acciones de resistencia para asegurar la posesión y uso de sus tierras tradicionalmente ocupadas. Parte de la Red Iberoamericana de Etnografías Colaborativas y Comprometidas. Doctor en Antropología y maestría en Ciencias Sociales en la Universidad Federal de Bahía. Profesor de

la Universidad Federal de Recôncavo da Bahia y coordinador del Centro de Estudios en Agroecología y Nueva Cartografía Social. Integrante de la Red Iberoamericana de Etnografías Colaborativas y Comprometidas.

Rubén Hernández Cassiani

Se ha centrado en la resistencia de la población negra esclavizada, estudios Afrocolombianos, identidad y derechos étnicos. La memoria histórica de los pueblos afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros. Estudiante del Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad de Los Andes, Venezuela. Magister en Filosofía latinoamericana. Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Director Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella. Integrante de la red de investigadores de las Américas y el Caribe. Miembro del proceso de comunidades negras de Colombia y de la Corporación para el desarrollo de las comunidades Afrocaribeñas Jorge Artel.

José Luís Solazzi

Ha tenido como norte la Cuestión Quilombola en Goiás, Comunicación e Innovación, Legislación Punitiva y Abolicionismo Esclavista y Penal y Movimientos Sociales. Doctor en Ciencias Sociales (Antropología) de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Profesor Asociado de Ciencia Política en la Universidad Federal de Goiás - en transición y trabaja en el Programa de Maestría en Derecho Agrario (Regional Goiânia / UFG) y en la Maestría Profesional en Historia.

Fabiane Hack

Magíster en Derecho Agrario por la Universidad Federal de Goiás. Trabaja el tema de los intereses difusos y colectivos, así como, asesoría jurídica popular en la defensa y promoción de los derechos de niños, niñas y adolescentes en situaciones de riesgo social. Investiga la participación popular en los diferentes órganos de decisión y el desempeño de los movimientos sociales y su impacto en el Sistema de Justicia, en particular a la luz de la Constitución Federal de 1988 y la teoría crítica del derecho.



En el marco de una resistencia que desafía a la desolación y la desmovilización, se insiste en publicar este libro. Etnografías Irreverentes y Comprometidas consiste en un trabajo colectivo producto de una búsqueda para interpelar el presente, pero sobre todo, una apuesta innegociable de corte epistemológico y de compromiso social para intentar ofrecer otras miradas sobre espacios que van desde lo cotidiano hasta lo más filosófico, académico y político. Nos interesa reflexionar sobre todas las constelaciones del pensamiento y de los haceres de los sujetos, es decir, en los sentimientos, saberes y prácticas de la gente que crea y recrea cada día sus propios procesos históricos y sus ontologías. Cada autor trae un ejercicio de reflexión escritura y metodología etnográfica con el propósito de contribuir desde un marco plural, a las ciencias humanas. Además, se presenta una propuesta de corte visual que evoca la importancia de la fotografía en los trabajos etnográficos.

ISBN: 978-65-80277-50-6



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA