



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Lehmann, David

Más allá de la decolonialidad: discusión de algunos conceptos claves

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 5-34

Enlace: <https://encartes.mx/lehmann-decolonialidad-universalismo-movimientos-indigenas>

David Lehmann ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4709-0886>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.332>

Disponible en <https://encartes.mx>

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS
MÁS ALLÁ DE LA DECOLONIALIDAD:
DISCUSIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS CLAVES¹
BEYOND DECOLONIALITY: DISCUSSION OF SOME KEY CONCEPTS

David Lehmann*

Resumen: Este ensayo tiene como objetivo la revisión de algunos conceptos claves para entablar una discusión entre las propuestas teóricas de la decolonialidad y el universalismo. Para ello el autor retoma algunos casos empíricos para ejemplificar y sustentar su tesis basada en que los movimientos indígenas y afrodescendientes son tan importantes como los movimientos democratizantes al interior y al exterior de sus campos de actuación.²

Palabras claves: colonialidad, raza, movimientos indígenas, acción afirmativa, otras epistemologías, mestizaje cultural, interculturalidad.

BEYOND DECOLONIALITY: DISCUSSION OF SOME KEY CONCEPTS

Abstract: This essay's objective is to review some key concepts for initiating a discussion between theoretical approaches of decoloniality and universalism. To do this, the author takes up some empirical cases to exemplify and sustain his thesis based on the idea that indigenous and Afrodescendant movements are as important as democratizing movements are inside and outside their fields of action.

Keywords: decoloniality, race, indigenous movements, affirmative action, other epistemologies, cultural mix, interculturality.

¹ El autor agradece a Renée de la Torre y a Sebastián Raza Mejía por su cuidadosa revisión del texto.

² Este ensayo resume a grandes rasgos el libro del autor: *After the Decolonial: Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America* (Cambridge: Polity Press, 2022).

* Universidad de Cambridge.

INTRODUCCIÓN

Según el diagnóstico decolonial, la sociedad latinoamericana está inmersa en un sistema de dominación racializado y polarizado que ha permanecido intacto durante casi 500 años. Dicho sistema determinaría desde sus raíces las distintas relaciones de poder y de desigualdad en la región. Este diagnóstico funciona como una crítica a las instituciones, a las estructuras socioeconómicas, a las ideologías reinantes –como el marxismo y el liberalismo– y a los prejuicios raciales enraizados en el imaginario colectivo. Este abordaje sitúa a las identidades étnicas como piedra clave y explicación maestra de todas las estructuras sociales y culturales, así como también de sus innumerables defectos. Lo decolonial opera como una denuncia a la nebulosa marxista por negar el carácter predominantemente racial de la dominación y como una descalificación del liberalismo por su complicidad con el capitalismo predatorio y la esclavitud.

La influencia de lo decolonial en la vida política se cruza con los movimientos indígenas y la militancia antirracista. En este ensayo expondré los casos de Bolivia, de los zapatistas y del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia) para mostrar que, mientras la teoría decolonial trata de profundizar las divisiones étnicas al abordar ideas como epistemicidio y “otras epistemologías”, en la política “real” la cuestión étnica se traduce más en demandas de inclusión que en la profundización de las diferencias. Esta enajenación queda en evidencia al observar el enmismamiento que, según algunos observadores decepcionados, afectó a la Convención Constituyente chilena en 2021-2022.

UNIVERSALISMO

Aunque es una tarea compleja explicar cabalmente la noción de “universalismo”, es necesario retomarla como punto de contraste de aquellas políticas autonomistas y, por ende, no universalistas. Mi interés es destacar las limitaciones de políticas no universalistas de reparación que privilegian variables étnico-raciales en decisiones sobre la adjudicación de recursos públicos. También muestro que, paradójicamente, tales políticas –así como los movimientos indígenas– contribuyen a la realización del universalismo tanto en temas de redistribución material como en la democratización de democracias estancadas o limitadas.

Uno de mis propósitos ha sido distinguir entre una justicia social basada en la clase social y el género como motores de la redistribución de la

renta y la riqueza, y otra que prioriza la raza y lo étnico en lo que concierne a desventajas y heridas ancestrales que siguen afectando el desempeño individual. No se trata de negar la evidente interdependencia de clase, género y raza, pero sí de mostrar que el combate a injusticias socioeconómicas de clase y de género, y a las violencias y exclusiones institucionales que estas conllevan, pasa por razonamientos con criterios distintos a los de las demandas de reparación de violencia, negaciones y silenciamientos culturales perpetrados contra grupos étnicos y raciales cuyas fronteras son subjetivas y borrosas.

Llamo universalistas a aquellos razonamientos que clasifican a las personas según características impersonales y objetivas, tales como estatus socioeconómico, ingreso, edad, género, lugar de residencia o nivel educativo. Sé que esa objetividad no es absoluta, pero son características objetivas en comparación con las étnico-raciales, que son definidas por auto-identificación. Así funciona –o debe funcionar– el sistema jurídico; por eso una respuesta universalista al racismo es la sanción penal contra individuos que cometen actos racistas. Ahora bien, sabemos que tales castigos son inadecuados cuando se trata de formas de actuar enraizadas en las estructuras e instituciones (racismo estructural) y le incumbe al Estado enfrentar estas fallas estructurales. En consecuencia, hay que diseñar políticas de reducción de la desigualdad racial dentro de un cuadro de reducción general de la desigualdad.

La escala de las acciones afirmativas en Brasil es excepcional. La mitad de todas las plazas en las universidades públicas federales, y en la mayoría de las estatales, se reservan para estudiantes de familias de bajos ingresos. Dentro de ese grupo, asimismo, una proporción, fijada de acuerdo con los datos de censos estatales, es reservada para personas autoidentificadas como *preto*, *pardo* o indígena.³ Solo en 2019 las universidades públicas federales y estatales ofrecieron 390,000 plazas, de las que 27% se destinó al nivel bajo de ingreso familiar y 24.6%, a personas que además cumplían los requerimientos de la cuota racial (De Freitas *et al.*, 2020). Como antecedente hay que recordar que en espacios públicos y mediáticos se supone que la mitad de toda la población brasileña se clasifica como *preto*, *pardo*, *moreno* o *negro*, y que cada vez más se acostumbra llamarlos colectivamente

³ Ley 12.711, 12 agosto de 2012. Disponible en: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2012/lei-12711-29-agosto-2012-774113-normaactualizada-pl.pdf>

negros, sobre todo entre la juventud ilustrada... Si se comparan distintas regiones y contextos institucionales, la fluidez de las fronteras raciales se vuelve más evidente (Fry, 2000; French, 2009; Boyer, 2014, 2016 y 2019).

No obstante, la fértil imaginación burocrática brasileña ha construido dispositivos semilegales, como comisiones internas, para comprobar la autenticidad de la autoidentificación de una persona (un ejemplo es la Comissão Permanente de Verificação da Autodeclaração Étnico-racial).⁴

Hay dos preocupaciones contradictorias: por un lado, se habla de que “los blancos roban las plazas de cuota que les corresponden a los negros, haciéndose pasar por negros”; por el otro, se acusa a las autoridades de rechazar sin sustento alguno a los candidatos alegando que no son “realmente” negros (probablemente muchos candidatos toman una decisión táctica, motivada por las diferentes probabilidades de acceder a la universidad por la cuota racial, la cuota socioeconómica o el concurso abierto).

El *movimento negro*, una red acéfala de activistas que presionaron por las acciones afirmativas para ampliar al máximo la definición de la gente negra y por la adopción de una clasificación racial binaria, ha aportado una dosis de justicia tanto social como racial (Lehmann, 2018). En vez de agudizar las diferencias raciales, se les aminora en la gran marea de *cotistas*.⁵ Sin embargo, no es una vía satisfactoria a largo plazo, sobre todo a la luz del alto número de casos ambiguos o “fraudes”. Paradójicamente, es posible que las políticas multiculturales y de acción afirmativa estén evolucionando en una dirección universalista en tanto circunvalan los espinosos problemas que surgen al delinear categorías raciales o étnicas en poblaciones a la vez mestizadas y divididas por jerarquías “cromáticas” (Telles y Martínez Casas, 2019). Veremos que algo similar puede acontecer con las universidades interculturales en México, aunque por vías totalmente diferentes.

⁴ Según el director de Acciones Afirmativas de la Universidad Federal de Goias, entrevistado en la revista *Times Higher Education* (4 de noviembre de 2022), la universidad rechazó 18% de los candidatos a cuotas para negros en 2018 y 22% en 2021. Entrevista disponible en: <https://www.timeshighereducation.com/news/polarised-brazil-debates-future-racial-quotas-public-universities>

⁵ *Cotistas* (derivación de cotas en portugués) se refiere a aquellos que consiguen admisión por la vía de la cuota racial.

LAS CONSECUENCIAS DEMOCRATIZADORAS DE MOVIMIENTOS Y POLÍTICAS INDÍGENAS

Los movimientos indígenas tienden a luchar por causas de índole cultural, como la educación intercultural y bilingüe y el pluralismo jurídico, y por la restitución de la tierra a poblaciones y comunidades despojadas. Sus reivindicaciones encuentran una respuesta favorable porque los beneficios puntuales y voluminosos de proyectos de infraestructura, de educación o de empleo destinados a colectividades específicas logran rendimientos electorales más tangibles que los cambios estructurales más costosos y de más largo plazo (como proveer un nivel aceptable de educación pública y de salud para el conjunto de la población o incluso para la población indígena en su conjunto). Algunos ejemplos son las secretarías estatales de Asuntos Indígenas, en las que activistas de los movimientos pueden encontrar empleo, o las once Universidades Interculturales, que inscribieron alrededor de 100,000 estudiantes entre 2009 y 2019. Estas últimas aportan muchos beneficios a sus estudiantes y demuestran una relación profesor-estudiante más favorable que las universidades masivas “convencionales”, que solo benefician a un grupo restringido (Dietz y Mateos Cortés, 2011; Dietz, 2012; Lehmann, 2015; Dietz, 2019). Lo que vemos es que los movimientos indígenas, por tanto, son condenados a ser minoritarios y sin base urbana.

Es importante notar que los movimientos encabezados por Evo Morales a inicios del siglo en Bolivia representaban a sindicatos de cocaleros y antiguos trabajadores mineros. La base del MAS (Movimiento al Socialismo), el partido que nació del movimiento cocalero, es mayoritariamente indígena, así como el país mismo, y aunque se nutrió de fervientes debates entre intelectuales y organizaciones sobre temas indígenas y feministas y hasta del indianismo “fundamentalista” de los kataristas, no es propiamente un movimiento indígena, sino un movimiento nacional popular que engloba la causa indígena.

También en Bolivia, una de las figuras más originales de la antropología y del feminismo, Silvia Rivera Cusicanqui, desafía la categorización que divide la política de identidad y de izquierda; también rechaza la identificación con cualquier grupo racial o étnico en una sociedad a la vez predominantemente indígena y marcada por el *mestizaje* generalizado (Rivera Cusicanqui, 2010). Esto lleva a retomar la noción del admirado intelectual René Zabaleta y su concepción de Bolivia como una socie-

dad *abigarrada*. Estas intersecciones feministas-étnicas llaman nuestra atención sobre importantes herramientas para la comprensión de la sociedad latinoamericana. Quizás inconscientemente, Morales supo tejer un discurso tan *abigarrado* como el país mismo (Gutiérrez Aguilar, 2008). Nunca quiso ser un demócrata liberal, pero su movimiento es otro ejemplo de cómo el tema indígena crea una dinámica democratizadora aun fuera de movimientos que se definen solo por la política de la identidad. Es una lástima que en 2019 el líder sucumbió a la tentación de eternizarse en el poder al intentar manipular las reglas del juego establecidas en la Constitución que él mismo había ideado.

Los movimientos e iniciativas indígenas se proyectan más allá de su base: sensibilizan a la sociedad sobre la indigeneidad, debilitan la fuerza del prejuicio y traen a colación problemas que afectan tanto a poblaciones indígenas como a las no indígenas —tales como la minería y la deforestación y la violencia que las acompaña, por no hablar de los derechos humanos—. Por estas razones son una fuerza para la democratización de la sociedad en su conjunto. Esta situación se observó en Chile en los dos años previos a la Convención Constitucional de 2021 y también en Bolivia en el cambio de siglo. Pero los partidos específicamente indígenas en Bolivia perdieron terreno frente a la ideología más heteróclita del MAS.

Un ejemplo de la irradiación universalista de temas indígenas a un nivel más micro es la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) en México. Partiendo de un estilo vertical clásico de enseñanza de lengua indígena y gestión intercultural evolucionó hasta una operación multidimensional diversificada y descentralizada vinculada con las autoridades locales y ONG, que logró ampliar su plan de estudios al incorporar a representantes de comunidades y municipios a sus órganos de decisión. La UVI mantiene relaciones duraderas con comunidades en las zonas donde se ubican sus cuatro “sedes” (centros regionales), ya que los egresados frecuentemente se convierten en líderes locales y continúan colaborando con la universidad a través de la formulación de proyectos y la creación de instituciones, por ejemplo, para la compatibilización de prácticas jurídicas indígenas con los derechos humanos. El caso de la UVI —pionera de la educación superior intercultural en México y más allá— muestra cómo una iniciativa diseñada para fortalecer la capacidad y la conciencia indígena contribuye a la creación de un área de influencia que trasciende el proyecto indigenocéntrico para fortalecer instituciones democráticas locales y para acuñar

un modelo “diferente”, menos autoritario, de la enseñanza (Dietz, 2020). De hecho, en la década anterior, al entrevistar a profesores en universidades multiculturales, yo había notado que su motivación venía tanto de la educación liberadora y “freiriana” y del deseo de ayudar a las alumnas a lograr su potencial, como de un entusiasmo por el florecimiento de las culturas y lenguas indígenas, aunque claro que no se oponían a esta renovación cultural (Lehmann 2015).

No olvidemos que el indigenocentrismo también puede resultar contraproducente. El diseño del proceso constitucional chileno fue ejemplar en muchos aspectos. Sin embargo, el proyecto de Constitución resultante fue rechazado por 62% de los votantes con una participación récord de 86%. Aunque la campaña contra el “Apruebo” movilizó el ya habitual arsenal de odio, de paranoia y de falsedad, la atención privilegiada a lo decolonial e indigenista de no pocos convencionales también debe haber contribuido al rechazo rotundo. Las fuerzas “progresistas” gozaban de una mayoría de dos tercios en la Convención gracias a la marea de protestas que en 2019 habían abierto el camino al proceso constitucional y que enmarcaron sus demandas contra la injusticia social y las violaciones de derechos humanos en clave indígena y de clase, así como de género y generacionales. Esta circunstancia llevó a una sobreestimación de la simpatía de la cual gozarían cuestiones de raza, cultura, género y región en una sociedad no exenta de prejuicios raciales.⁶

Algunos líderes indígenas reclaman una reparación mediante la restitución de tierras, mientras que otros reclaman diferentes grados de autonomía territorial o judicial. Sus bases no son, ni pueden ser, claramente delineadas. Aun cuando la efervescencia cultural indígena encuentra expresiones de vanguardia entre la *intelligentsia* urbana, es poco probable que, salvo una minoría, los millones de indígenas radicados en los grandes centros metropolitanos estén interesados en la restitución de tierras rurales o en el pluralismo jurídico. En Chile, en 2002, solo 30% de la población mapuche, que representa 80% de la población indígena, vivía en su región de

⁶ Son apreciaciones muy preliminares y especulativas. La elección de los miembros de la Convención despertó poco entusiasmo entre los electores de centro-derecha y derecha, lo que llevó a una inusitada mayoría de dos tercios para las tendencias progresistas. Una vez que se llegó al plebiscito de salida, ya con el voto obligatorio y una multa no insignificante por incumplimiento, parece que esos electores desinteresados reaparecieron.

asentamiento histórico –la Araucanía–, y otro 30% vivía en la Región Metropolitana de Santiago –y eso sin tomar en cuenta la imprecisión de tales cifras en una población mestizada (Instituto Nacional de Estadísticas, 2005)–. Sin duda, esos indígenas o mestizos urbanos padecen de las secuelas psicológicas y sociales de prejuicios y exclusión raciales repetidas de generación en generación; pero, dado que constituyen escasamente 3% de la población urbana en general, no es factible separar analíticamente sus desventajas de las de la población en general. Para subrayar la diversidad de situaciones, cabe recordar que en Colombia la reivindicación afrodescendiente tiene un carácter más urbano, mientras que la población indígena está radicada en la Amazonia y en el Cauca y Nariño (Rappaport 2008,) al igual que en Ecuador, donde las bases de los movimientos indígenas son más rurales.

Otra falsa dicotomía opone la justicia ordinaria del Estado a la justicia indígena. Los sistemas de derecho indígena descritos en la literatura decolonial y antropológica son, en su mayor parte, compatibles con los derechos prevalecientes en la justicia ordinaria (por lo menos en principio). A pesar de que adoptan diferentes disposiciones para la resolución de disputas y sus procedimientos favorecen la toma de decisiones consensuadas en vez de a jueces individuales o jurados que proceden por voto mayoritario y que se supone siguen la costumbre o la tradición en lugar de leyes codificadas por escrito, están igualmente comprometidos, por lo menos formalmente, con los principios de imparcialidad, procedimiento justo y derechos humanos (Hernández Castillo, 2016; Rappaport, 2008; Sieder, 2017; Sierra, 2002 y 2009; Van Cott, 2000). Además, la defensa de la justicia indígena va más allá del argumento culturalista. La justicia ordinaria no siempre inspira confianza en zonas rurales por su lentitud, la opacidad de sus procedimientos y su recurrente corrupción; mientras que la justicia indígena puede ser pensada no solo en términos de diferencia cultural, sino como una justicia más cercana a la población y, por tanto, en principio, más transparente. Cabe recordar también que en México el pluralismo jurídico (el régimen de usos y costumbres) debe responder ante el sistema jurídico ordinario en cuanto a su imparcialidad y su respeto por los derechos humanos. No en vano la antropóloga jurídica Sally Engle Merry hablaba de la vernacularización de los derechos humanos (universales) de las mujeres (Levitt y Merry, 2009; Merry, 2012).

EL UNIVERSALISMO EUROCÉNTRICO

Estoy consciente de que mi noción de lo universal difiere de la que pre-ocupa a los gurús de lo decolonial. Para ellos se trata de la hegemonía de concepciones “eurocéntricas” del “hombre”, de la modernidad, de la democracia y de otros conceptos claves. Parten de atribuir a Descartes la concepción no solo de un ser pensante, sino de un ser desprovisto de contexto temporal o espacial. Un ser erigido encima de todas las diferencias humanas.

Quijano escribe:

Con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el “cuerpo” y el “no-cuerpo”. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre “razón/sujeto” y “cuerpo”. La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva identidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento (Quijano, 2014: 805).

Uno de los poco críticos propiamente filosóficos de estas tesis cita varios textos en los que Descartes distingue la mente (*the mind*) del cuerpo y afirma, por un lado, su naturaleza distinta (ya que la mente no existe en el espacio y el cuerpo sí) y, por el otro, su interdependencia, ya que la “naturaleza del hombre está compuesta de la mente y del cuerpo” (“*the nature of man [...] is composed of mind and body*”) (Chambers, 2020: 9).

Al hablar de la “razón”, Quijano distorsiona el sentido del término inglés *mind*. Los textos en español se refieren a la “mente” o el “alma”, que es un atributo universal del ser humano y abarca todo lo que hoy se llama nuestro funcionamiento psicológico; en tanto que Quijano parece pensar que la mente de Descartes tiene un tipo de razonamiento específico. La mente es algo como nuestra psicología y es una categoría universal del ser humano. De todos modos, como dice Chambers, Quijano no ofrece alguna idea de cómo la epistemología cartesiana tendría un efecto en las estructuras de dominación latinoamericanas.

Sin embargo, la concepción cartesiana sería responsable de la reducción de los pueblos no europeos a la condición de no humanos y ha ser-

vido como bandera para la conquista colonial. Para citar uno de muchos fragmentos similares en los escritos de los gurús Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos y Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel habla de “un sujeto epistémico [que] no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo sin relación con nadie fuera de sí” (Grosfoguel, 2008: 202).

Desde esa posición, calificada como “racismo epistémico” por el evangelio decolonial, el pensamiento occidental descalifica el pensamiento de los pueblos no europeos y justifica su conquista y su opresión en el colonialismo. Para contrarrestar este universalismo vertical, ellos proponen una “transmodernidad” horizontal: “una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada y más allá de ella desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo” (Grosfoguel, 2008: 211). Pero el contenido de esas “múltiples modernidades” (para retomar la expresión del sociólogo muy europeo Shmuel N. Eisenstadt) queda por verse (Eisenstadt, 2000). La postura decolonial es de criticar sin construir una alternativa, omisión justificada porque quieren dejar el campo abierto a la diversidad de “localizaciones epistémicas”.

Según Amartya Sen, las ideas de tolerancia y libertad individual no están menos presentes en la historia del pensamiento en Asia del Sur que en el pensamiento europeo, a tal punto que los asiáticos hasta preceden a los europeos (Sen, 2006: 136). Pero lo decolonial emplea generalizaciones burdas sobre la compatibilidad o no de las tradiciones “occidentales” y “orientales” para justificar un escepticismo frente a la doctrina de derechos humanos que, por lo menos en América, no es compartido por ningún movimiento popular, negro, afrodescendiente o indígena. En una nota, Santos cita a Sally Merry, pero no puede mostrarse escéptico con el tratamiento que la autora hace de los derechos humanos, pues ella incluye los procesos de vernacularización de la jurisprudencia internacional. Esa idea es también retomada en la importante investigación comparativa coordinada en varios países por Rachel Sieder (Merry, 1988; Sieder, 2017).

Las posiciones de De Sousa Santos se prestan para cierta confusión. No sin razón considera que la doctrina moderna de los derechos humanos es producto del pensamiento occidental, ya que los antecesores asiáticos no alcanzaron tal proyección global. Por haber surgido en el Norte

global (Atlántico), se asume que esta doctrina sería hermética a las iniciativas y experiencias de países del Sur, de modo que las demandas de los movimientos de resistencia a través del mundo se formularían a menudo “de acuerdo con principios que contradicen los principios dominantes de los derechos humanos” y “como resistencia a la dominación occidental” (De Sousa Santos, n.d.: 220). Me parece que al menos en América Latina esa aseveración es errónea, aunque puede ser que De Sousa Santos estuviera pensando en Asia y el Medio Oriente cuando escribió estas palabras.

No obstante, De Sousa Santos (2010: 68), en un capítulo titulado “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos”, reconoce que el pecado de origen no es un buen argumento para evaluar la validez de la doctrina en un determinado momento histórico. Asimismo, reconoce que, a pesar de las atrocidades e intervenciones militares justificadas con la retórica de los derechos humanos y de los intereses económicos que esconden, la oposición entre “Occidente” y “Oriente” o entre universalismo y relativismo no son una base satisfactoria para la discusión debido a las heterogeneidades de cada una de esas áreas culturales.

A la luz de una “hermenéutica diatópica” que reconoce la “incompletud” de todas las culturas, es decir, su heterogeneidad, De Sousa Santos busca una “concepción multicultural emancipadora de los derechos humanos”. Reconoce que, si bien la versión “universalista” y “occidental” “está plagada de una simetría muy simplista y mecánica entre derechos y deberes”, el *dharma* hindú –como ejemplo de una ética no-occidental– contiene un “fuerte prejuicio no dialéctico a favor de la armonía” y “se despreocupa del orden democrático, de la libertad y la autonomía [...] [y que] sin derechos primigenios, el ser humano es una entidad demasiado frágil” (De Sousa Santos, 2010: 73).

Pero las veinte páginas siguientes no ofrecen las bases para esa concepción “posimperial” o “contrahegemónica” de los derechos humanos (De Sousa Santos, 2010: 81). Dilucida eso sí sobre varias concepciones hindúes e islámicas, desde regímenes políticos y declaraciones internacionales, a la hermenéutica diatópica y la interculturalidad. La discusión se da en el plano de la cultura. Este enfoque le permite evitar pronunciamientos específicos y contraponerse al enfoque jurídico de la concepción de los derechos humanos como reglas que, al final, son susceptibles de aplicación judicial. Por tal aplicación justamente tenemos el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, así como la (menos poderosa pero igualmente respetada) Corte

Interamericana de Derechos Humanos.⁷ Y, en una extensa discusión sobre lo posimperial, lo multicultural y lo contrahegemónico, De Sousa Santos no encuentra alternativa en el Sur global. Por ello tal vez, y a pesar de su presuposición de que los derechos humanos justificaron la dominación imperial y doméstica, no abandona del todo la doctrina actual y se limita a llamar al diálogo.

De Sousa Santos acierta al apuntar que, en el mundo actual, una persona sin ciudadanía “no existe”, es decir, no está dotada del más mínimo derecho (me refiero a Europa y a las Américas, y no a China, por ejemplo, ni a otros regímenes que rechazan la idea misma de derechos humanos). Se refiere a lo que llama la “divisoria abismal”,⁸ que produce exclusiones radicales de “presuntos terroristas, inmigrantes indocumentados o personas en busca de asilo” (De Sousa Santos, n.d.: 210) y, retomando la frase célebre de la filósofa liberal Hannah Arendt, les quita el “derecho a tener derechos”. Pero, entonces, ¿por qué criticar la concepción liberal de “la naturaleza humana como individual, auto-sustentada” (De Sousa Santos, n.d.: 219)? Hemos visto en otros escritos de De Sousa Santos que es precisamente en nombre de la inviolabilidad del ser humano individual en su expresión más frágil, más indefensa y vulnerable, que los derechos humanos son indispensables para las personas que no tienen ni nacionalidad ni ciudadanía.

Arendt dudaba hasta de la utilidad de tales derechos, pues los que más precisaban de ellos son refugiados e indocumentados que no pueden apelar a ningún Estado. El universalismo, en la versión preferida de De Sousa Santos, consiste en “la justicia social, la dignidad, el respeto mutuo, la solidaridad, la comunidad, la armonía cósmica con la naturaleza y la sociedad, la espiritualidad”, así como la “prudencia” que “subyace la ecología de saberes” (De Sousa Santos, 2006: 19 y 26). Son sentimientos loables, sin duda, pero no constituyen una base para pensar ni la ciudadanía ni los derechos humanos universales. ¿Quién decide si el gobierno respeta mi dignidad y menos la armonía cósmica? Son frases aptas para líderes caris-

⁷ El Tribunal Europeo está basado en una Convención que en teoría obliga a los gobiernos y a las autoridades judiciales nacionales a acatar sus decisiones. La Corte Interamericana los obliga mucho menos aun en teoría.

⁸ La frase es de De Sousa Santos o de su traductor. No he podido encontrar un original en portugués de este texto.

máticos que desdeñan la imparcialidad judicial. Hannah Arendt también expresaba su desconfianza frente a la idea de una comunidad unida por tales sentimientos de intimidad o autenticidad (Passerin d'Entreves, 2022). Para ella, la ciudadanía se realizaba mediante la participación en debates públicos estructurados en los que reinaría la imparcialidad, la civilidad y la amistad cívica, además de que los intereses privados estarían subordinados al interés público (Arendt, 1977: 106). Su visión era tan utópica como la de De Sousa Santos, pero contemplaba derechos institucionalizados que pertenecen a la persona en vez de una comunidad unida por meros sentimientos.

Los decoloniales proponen derechos pertenecientes a colectividades diversas. No obstante, cuando se trata de asignar recursos o dirimir conflictos, esos mismos derechos, en última instancia, pertenecen a individuos, aunque sea en su calidad de miembros de una colectividad u organización. Sabemos que, cuando se trata de grupos étnicos y raciales, esa pertenencia está condicionada por diferencias matizadas y evaluaciones subjetivas; por ello, son necesarias las garantías de la ciudadanía, la igualdad y los derechos civiles y humanos que ella comporta. Mis ejemplos de las acciones afirmativas en Brasil y la interculturalidad en México muestran que las tensiones entre lo universal y las identidades particulares, por una parte, y lo colectivo y lo individual, por la otra, son manejables porque en su aplicación tienden a sobreponerse. Lo que preocupa, y no se puede garantizar absolutamente, es la imparcialidad del poder judicial y de la burocracia, amenazada desde dentro o desde fuera. Ejemplos recientes en Estados Unidos, Polonia y Hungría atestiguan la fragilidad de estas instituciones. A la luz de su comportamiento reciente, el Supremo Tribunal Federal de Brasil parece hoy más resistente a presiones políticas que su símil estadounidense, aunque también ha tenido sus altibajos.⁹

PRECURSORES DE LO DECOLONIAL

Mi libro *After the Decolonial: Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America* (Cambridge: Polity Press, 2022) ofrece una genealogía de lo decolonial, empezando por tres precursores: Edward Said, Frantz Fanon y Emmanuel

⁹ La Corte ejecutó por lo menos dos piruetas en el caso Lula. La primera aseguró su encarcelamiento y, por ende, su exclusión de las elecciones de 2018, y la segunda lo liberó de la cárcel en 2019.

Lévinas. Trato de mostrar que Said es un universalista ocasionalmente cooptado por versiones antioccidentales y binarias de la política de identidad. Los decoloniales ignoran, del mismo modo, los valores universalistas de Fanon y vulgarizan su pensamiento, convirtiéndolo en enemigo de la cultura europea y partidario del nacionalismo, lo que no refleja su pensamiento. Fanon es universalista porque se opuso pura y simplemente al racismo y a la raza en sí: se opuso a la *négritude* (en la versión adoptada por los dictadores africanos posindependencia).¹⁰ Su ideal era un mundo sin raza. Cuando simpatiza con la violencia, no habla de raza, sino de la respuesta de las masas campesinas argelinas a la crueldad y la violencia infligidas por las fuerzas coloniales francesas, pero no proporciona un respaldo irrestricto a la violencia. Más desconcertante es la invocación decolonial del notoriamente complejo pero renombrado filósofo francés Emmanuel Lévinas como precursor. En un caso de “politización forzada”, los decoloniales se esforzaron por convertir a Lévinas en un *tercermundista* con lecturas tendenciosas de sus *Lecciones talmúdicas* (*Leçons talmudiques*) (Slabodsky, 2014). Aparejar a estos dos pensadores tan diferentes en estilo y contenido es una movida muy extraña que intento explicar y desentrañar en detalle en el libro.

El principal filósofo de lo decolonial, Enrique Dussel, es una figura compleja. Formado en teología y exponente de la teología de la liberación, durante la década de 1970 dirigió la monumental *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Dussel, 1983-1994). A pesar de su organización poco ortodoxa, en la que se intercalan documentos transcritos y narraciones, el primer tomo, de 600 páginas, demuestra la profundidad de su aprendizaje católico y su vasto conocimiento de la historia no solo de la Iglesia, sino de la religión a través de todo el continente desde la época precolombina (Dussel, 1974 y 1983-1994). Sin embargo, a partir de cierto momento sus escritos se bifurcan: en una dirección se encuentran intervenciones muy politizadas y polémicas; mientras que en otra hay obras filosóficas complejas, inspiradas en la fenomenología y en su lectura equivocada de Lévinas, y muy diferentes de su etapa temprana marcada por el diálogo con la teología de la liberación.

¹⁰ El término fue acuñado por primera vez en la década de 1930 por Leopold Senghor y Aimé Césaire, y en aquella época era una bandera del anticolonialismo; pero tras la retirada colonial adquirió connotaciones muy diferentes en manos de los regímenes africanos, en su mayoría dictatoriales, a los que Francia había transmitido el poder.

No pretendo afirmar que lo decolonial se haya construido en torno a falsos problemas. Por ejemplo, la “divisoria abismal” (o división abismal) refleja bien el mundo distópico de metrópolis hipertrofiadas como Río de Janeiro o la ciudad de Guatemala. El abismo divide a la sociedad entre espacios donde rige la ley (más o menos) y el Estado protege a sus habitantes (las clases respetables) y periferias urbanas que parecen extenderse sin fin, donde la gobernanza está en manos de organismos no oficiales (narcotraficantes y milicias). En estos lugares, los organismos oficiales (a veces ellos mismos compenetrados por el crimen) solo entran para infligir represión o arbitrariedades; los negocios se llevan a cabo con escasa regulación, certificación o impuestos, pero sometidos al chantaje impositivo del tráfico; y los ciudadanos son reducidos a la condición de feudatarios a la merced de favores dispensados por jefes locales. Tampoco es un fenómeno exclusivamente urbano, como muy bien lo saben los habitantes (o antiguos habitantes) de pueblos de Michoacán y del norte de México despoblados o “tomados” por el narcotráfico.

Aunque simplificada, la idea del abismo refleja bien el anquilosamiento del Estado en varios países latinoamericanos. Tal vez habría que explicar que la división abismal va de la mano con la interdependencia de esos dos mundos. Dicha dependencia a veces liga a los políticos y a la policía con traficantes y milicias –dependencia de la que Santos es sin duda perfectamente consciente–.

Desafortunadamente hay más. Los decoloniales ignoran la sorpresa que les aguardan las iglesias evangélicas, que se balancean al borde del abismo y a veces se montan a horcajadas sobre él. Es el tema del penúltimo capítulo de mi libro. Por razones de espacio no puedo profundizar sobre el tema, así que me limito a decir que el desinterés decolonial frente a las iglesias evangélicas es una debilidad seria, dado que el perfil socioeconómico y étnico de sus huestes “debería” llevarlas a simpatizar con fuerzas políticas y religiosas progresistas, mientras que en la realidad es todo lo contrario (Araujo, 2022).

LA CIENCIA DE LO CONCRETO

Las aseveraciones decoloniales sobre el conocimiento y la ciencia indígenas tienden a asimilar la eficacia de los remedios populares y la sabiduría popular (por ejemplo, aplicada a las prácticas agrícolas y la medicina vernácula) al conocimiento científico. No es una idea descabellada: esas

prácticas son fruto de generaciones de experimentación y observación en sociedades basadas en la agricultura y la ganadería y pueden proporcionar orientación fiable para el cultivo de plantas, la cría de animales y el tratamiento de dolencias menores, tales como sistemas de riego y el concepto clásico de “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” desarrollado por John Murra como clave para entender la economía política de los sistemas andinos de colonización en los periodos precolombinos y coloniales (Murra, 1972). Sin embargo, como conocimiento no debería calificarse de científico en el sentido (anglosajón) habitual porque no se lleva a cabo en las (muy occidentales) instituciones de la ciencia con sus aparatos de revisión anónima (*peer review*), de tesis doctorales, etc., y sobre todo su proyecto de probar (o falsear) teorías o hipótesis.

En *El pensamiento salvaje* (1964), Lévi-Strauss indaga sobre la diferencia entre bricolaje y ciencia moderna. El *bricoleur* opera con un conjunto fijo de objetos ya existentes y se interroga sobre cómo ensamblarlos en estructuras. Los científicos modernos tienen el “proyecto” de entender lo que subyace a una estructura observada mediante el uso de conceptos, que no son observados, como claves para entender lo observable. El bricolaje opera ordenando y reordenando los signos visibles, buscando su significado por ensayo y error. No en vano, gracias al bricolaje, la humanidad llegó a la revolución neolítica mediante innumerables experimentos fallidos, quizás a lo largo de siglos, necesarios para descubrir cómo fabricar cerámica a partir de arcilla maleable o cómo fabricar bronce a partir del cobre. Esto es lo que Lévi-Strauss llama la “ciencia de lo concreto” y sus procedimientos son esenciales para la reproducción social en todas las sociedades, antiguas y modernas.

Escuchamos a chamanes contemporáneos y a sus adeptos o imitadores –los que se dirigen a un público urbano y hasta global, no los que viven en comunidades indígenas– afirmar la eficacia causal de las actuaciones rituales que acompañan sus prácticas. Los teóricos decoloniales se distraen con eso y caen en la errónea impresión de que los practicantes “siempre” les atribuyen eficacia causal a sus rituales. La gente puede acompañar su ciclo agrícola con ceremonias y apelando a entidades divinas, así como sus curaciones medicinales con conjuros rituales; pero las curanderas y chamanes no practican esos ritos como garantía de éxito en la aplicación del conocimiento. Por el contrario, lo ritual marca el significado social del evento, o la habilidad y sabiduría del practicante, la relación entre los

practicantes y otras personas involucradas, o la legitimidad consagrada de un procedimiento practicado a través de numerosas generaciones. Alguna vez los antropólogos se hacían la siguiente pregunta: “¿Qué significa este ritual?”, pero hace tiempo que aprendieron, como dijo Maurice Bloch, que tal pregunta es ingenua y no obtiene respuesta ni directa ni convincente (Bloch, 2004).

Refiriéndose a la *cowade* practicada por muchos pueblos en la Nueva Guinea y otros lugares, la explicación ofrecida por Dan Sperber sorprende por su sensatez y sencillez (él llama a su enfoque “epidemiológico”). La *cowade* se refiere a “un conjunto de precauciones (por ejemplo, descansar, acostarse, cumplir con ciertas restricciones alimentarias) que un hombre debe tomar durante y justo después del nacimiento de un hijo” (Sperber, 1996: 36). Al parecer, no se puede explicar por qué la gente sigue participando en esta práctica ritual sin conexión causal alguna con las desgracias que supuestamente previene. Sperber da por sentado que el “propósito” del rito es evitar que le ocurra una desgracia al niño, y a continuación enumera diferentes escenarios en los que podría o no “tener sentido”. Si sencillamente no funcionara nunca –si, por ejemplo, el 90% de los recién nacidos muriera a los pocos días–, sin duda la práctica sería abandonada. (Recordemos el nivel presumiblemente alto de mortalidad infantil en Nueva Guinea sobre todo en la época de aquellas etnografías). Pero en muchos casos el niño nace sano y sobrevive. Las contingencias interesantes aparecen cuando la profecía parece cumplirse: no se cumple el rito y la desgracia ocurre.

Recordemos también la observación psicológica frecuentemente citada, según la cual los seres humanos estamos más alertas ante acontecimientos negativos o decepciones, y esa atención alimenta nuestra evaluación del riesgo, como ha demostrado Daniel Kahneman (2012). “En tales condiciones, seguir la práctica [de la *cowade*] al menos protege contra el riesgo de ser responsabilizado por una desgracia” (Sperber, 1996: 52). Esta explicación de la persistencia de lo que a “nosotros” nos parece inexplicable no es diferente de cómo se podría explicar “nuestro” consumo generalizado de remedios homeopáticos científicamente desprovistos de eficacia. En resumen, la oposición simplista entre los modos de explicación en las sociedades indígenas y aquellas donde (más o menos) domina la ciencia institucionalizada es engañosa y es compartida tanto por los decoloniales como por la opinión occidental modernizadora. Que haya

habido una destrucción de conocimientos indígenas es evidente, pero no quiere decir que esos conocimientos hayan sido, o son todavía, el resultado de un modo de saber fundamentalmente diferente del que se practica en los laboratorios de hoy. Las diferencias de cultura no constituyen diferencias entre “mentes”.

Estas reflexiones sirven para ilustrar el uso erróneo de la frase “otras epistemologías”. La “ciencia de lo concreto”, como la llamó Lévi-Strauss, no está vinculada a ninguna cultura en particular, antigua o moderna. Sin embargo, en el pensamiento decolonial se filtra una idea según la cual las cosmologías indígenas encarnan un tipo distintivo de pensamiento científico, la ciencia que ha sido asesinada por el epistemicidio colonial. Claro que las cosmologías encarnan concepciones de lo sobrenatural, de dioses y espíritus que presiden la vida humana, y reciben sus oraciones y sus engatusamientos, pero no se les atribuye la capacidad de intervenir con fuerza causal en el quehacer cotidiano (a diferencia de individuos con sus anatemas y maldiciones). Forman parte de un complejo de probabilidades y factores de riesgo fluidos e intangibles. Mi libro aporta ejemplos del mestizaje cultural y religioso que ha mezclado elementos de esas cosmologías con el panteón católico y de espíritus indígenas que comulgan con otros derivados de cultos de posesión de origen africano en la Amazonia (Boyer, 2022; Molinié, 2005).

LO INDÍGENA Y LA MEZCLA

El concepto decolonial de lo indígena ignora los canales por los que las ceremonias indígenas incorporan prácticas del catolicismo popular y cómo, por su lado, el catolicismo popular incorpora ritos originados en ceremonias indígenas. La discusión se complica cuando los etnohistoriadores nos dicen que los intelectuales o políticos están malinterpretando conceptos indígenas como Pachamama. O cuando nos enteramos de las *machis* mapuches de Chile, quienes dispensan su sabiduría medicinal en hospitales públicos sobre personas que no reclaman en absoluto una herencia indígena, y viajan por el mundo para administrar sus remedios herbales (Bacigalupo, 2004; Harris, 2000).¹¹ Al describir estos nuevos giros no se

¹¹ Consultar a curanderos indígenas es una práctica mundial, pero normalmente los curanderos aparecen como practicantes de la medicina “alternativa” u “homeopática” desvinculados del territorio en el que se ha desarrollado su cultura.

trata de apuntar “errores”: ellos continúan una historia secular de mezclas, de fronteras étnicas cruzadas y de nuevas interpretaciones –tal como se observa en todas las tradiciones religiosas–.

Tanto como en lo sagrado, lo racial y lo étnico acarrearán una ambigüedad similar. La sociedad está plagada de marcadores de desigualdad, que se manifiestan a veces de manera burda y a veces sutilmente, en los cuerpos, los acentos, los vestidos y las segregaciones espaciales, pero son fronteras porosas. Recurriendo a la célebre descripción del Carnaval de Oruro realizada por Abercrombie (1992), describo intercambios de símbolos y marcadores étnicos y las formas que sirven, aun así, para solidificar desigualdades sociales y exclusión racial. La mayor fuerza polarizadora es la economía política: el arte, la música, la danza y las conmemoraciones cívicas atraviesan las fronteras. Evo Morales superó –o tal vez eludió– el problema al inventar un indigenismo panétnico que reúne a todos los pueblos indígenas del país, excepto a la élite ganadera del oriente.

Al igual que la revolución nacionalista de 1952, que dio origen a una clase media mestiza, la nueva ideología encubrió las desigualdades y fracturas internas de su base, marginando y hasta reprimiendo a las poblaciones indígenas de las tierras bajas y de la floresta, y auspiciando el desarrollo de una “burguesía criolla” (Rivera Cusicanqui, 1986, 2010 y 2015). Morales construyó su carrera política como líder del fuertemente jerarquizado sindicato de cocaleros que luchaba por la libertad de cultivo y en contra de las campañas de erradicación (Grisaffi, 2019). La hoja de coca era un símbolo cultural útil –uno de los muchos utilizados por Evo–, pero sus demandas no eran culturales: querían libertad para cultivar y vender su cosecha y la cancelación del acuerdo del gobierno con Estados Unidos sobre la erradicación (Gutiérrez Aguilar, 2008). De todos modos, una colega antropóloga con mucha experiencia en el país me dice que no ve a Evo como dirigente indígena, sino como líder populista.

Los intercambios seculares “fronterizos” de prácticas rituales y marcadores étnicos pueden conceptualizarse como una dialéctica entre lo erudito –o la élite– y lo popular, en la que la conciencia y la definición de lo que es uno y lo que es el otro son subjetivas y fluctuantes. Esta fórmula deja de lado cuestiones de autenticidad y patrimonio étnico para subsumir a campos como la religión y las fiestas cívicas en un marco más amplio. Néstor García Canclini, inspirándose en un mundo artístico mexicano, consciente de la herencia popular del país y sintonizado con las tendencias

y las modas globales, habla de hibridez. Su dialéctica se envuelve alrededor del cuestionamiento sin fin del estatus artístico del arte popular y de la artesanía, como los artefactos que se compran en los mercados populares (y por eso mismo turísticos); pero luego migra al registro posmoderno cuando considera la arquitectura *kitsch* de las ciudades americanizadas de la frontera norte (García Canclini, 2001). Y en un contexto geográfico e histórico totalmente diferente —la época colonial en la Amazonia brasileña—, Barbara Sommer, por ejemplo, habla de “la adopción, el intercambio, la superposición y la convergencia de conceptos nativos y occidentales y la creación de nuevos significados en el contexto colonial”¹² (Boyer, 2023; Molinié, 2005; Sommer, 2014: 110).

MOVIMIENTOS ÉTNICOS Y DEMOCRACIA

El enfoque exclusivo en lo que los movimientos consiguen para sus propias bases nos hace perder de vista su contribución, a veces en pequeña y a veces en más grande escala, a la democratización y la cultura democrática, como podemos ver en el caso zapatista. Los primeros tiempos de la organización zapatista estuvieron marcados tanto por el tema de la justicia social como por la reparación étnica y racial, lo que no sorprende dada la formación maoísta y marxista de sus dirigentes. Junto con catequistas enviados por la arquidiócesis de San Cristóbal de las Casas, defendían a personas de diferentes grupos etnolingüísticos que se habían visto obligadas a migrar y a colonizar la Selva Lacandona en el trópico húmedo, producto de la reconversión ganadera de las fincas del altiplano, donde desde hace varias generaciones trabajaban en condiciones casi de servidumbre. Esas personas eran indios, pero habían vivido más en un régimen de servidumbre que en comunidades indígenas estructuradas, y sus líderes estaban impregnados de la retórica de la teología de la liberación y del socialismo. Sin duda, eran víctimas de opresión racial. Después del levantamiento de enero en 1994, la bandera indígena les sirvió como grito de guerra, como fuente de solidaridad y como imán para la opinión internacional, aunque

¹² “Historians now interpret the adoption, exchange, layering, and convergence of native and western concepts and the creation of new meanings and identities in the colonial context” (Sommer, 2014: 110). “Los historiadores interpretan ahora la adopción, el intercambio, la superposición y la convergencia de conceptos nativos y occidentales y la creación de nuevos significados e identidades en el contexto colonial” (Sommer, 2014: 110).

la restauración o protección de la cultura indígena no era su principal reivindicación. Reclamaban la confirmación de su tenencia de las tierras que habían desbrozado y la mejora de su calidad de vida; protestaban contra la represión del Estado y de los terratenientes. Desde antes del levantamiento armado de 1994 estaban construyendo instituciones, formando cooperativas en la Selva Lacandona, pero no eran instituciones comunitarias indígenas. Buscaban tanto democratizar como “indigenizar” (Leyva Solano y Ascencio Franco, 1996; Morales Bermúdez, 2005; Tello Díaz, 1995).

A pesar de la presencia de mujeres líderes incluso como comandantes, los primeros zapatistas tampoco hablaron mucho de los derechos de las mujeres a un trato igualitario. Posteriormente, en sus investigaciones ciertas antropólogas encontraron mujeres que difundieron el mensaje del movimiento con una defensa de sus derechos y de sus cuerpos. Esas antropólogas feministas son universalistas porque, si bien insisten en el derecho de los pueblos indígenas a vivir con leyes que se ajustan a sus usos y costumbres, priorizan la resistencia a la violencia contra las mujeres y la igualdad de género sobre los usos y costumbres (Hernández Castillo, 2014; Speed, Hernández Castillo y Stephen, 2006). Los líderes zapatistas venían de corrientes marxistas que se remontaban a los años sesenta, pero descubrieron su vocación indígena gracias a la colaboración con el obispado de San Cristóbal en la Selva Lacandona y, más tarde, al haber encontrado, tal vez, cierto glamour en los medios de comunicación internacionales.

El breve levantamiento de 1994 tuvo un efecto sísmico y preconizó iniciativas a favor de poblaciones indígenas tanto como los cambios constitucionales que anunciaron el fin del régimen hegemónico priista en 1999. Las proposiciones amplias y estructurales (tanto como culturales o educacionales) de los Acuerdos de San Andrés (1996) entre los zapatistas y una delegación de personas bien intencionadas (pero poco influyentes), enviadas por el presidente Ernesto Zedillo, no fueron atendidas ni por el gobierno ni por el Congreso. Años más tarde, para preparar su Otra Campaña, organizaron una reunión cuidadosamente programada de tres días en su reducto chiapaneco con más de 2 000 participantes, 129 ONG, 220 movimientos sociales y 50 agrupaciones indígenas. De las cinco sesiones del encuentro, ninguna trató específicamente de la cuestión de género; los voceros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) recibie-

ron duras quejas de un colectivo feminista sobre lo que “había ocurrido en las comunidades zapatistas”. Los representantes del EZLN solicitaron a los presentes y a “todos los que hubiera lastimado, que los perdonaran” y admitieron que “su estructura político militar había cometido una serie de arbitrariedades e injusticias [...] en todas las zonas zapatistas” (Alonso, 2006). Cito el caso no solo por la inusitada apertura y amplitud de la reunión, sino también para mostrar que el proyecto zapatista tocaba problemas que afectan al país en su conjunto. Después de la Otra Campaña, el EZLN volvió a su reducto, donde, según estudios (ahora un poco antiguos) de académicos simpatizantes, trataba de practicar una representación paritaria de género y consulta permanente, admitiendo que después de 20 años todavía estaba en una etapa de experimentación (Harvey, 2016). También participan de campañas internacionales contra el neoliberalismo y la crisis climática. Por lo que podemos saber, el modelo zapatista parece distanciarse tanto de la democracia liberal como del centralismo democrático leninista, pero dudo que se acoja a un sistema propiamente indígena, aun si su lema “mandar obedeciendo” se deriva de la tradición tojolabal.

Tal como los zapatistas, al crear sus propias instituciones, el CRIC en Colombia construye democracia. En Perú, los pueblos de la Amazonia organizan su propio sistema de educación en sociedad con el Estado e instituciones internacionales con la égida de AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), cuya página en Facebook la califica como “el gobierno territorial indígena amazónico”. Las demandas por autonomía territorial o autogobierno muchas veces rebasan lo estrictamente identitario: son esfuerzos democratizantes en contextos de violencia estatal rutinaria, de represión, de agresión ambiental, así como de contubernio de agencias de seguridad con el crimen organizado o con milicias. El CRIC ha construido un aparato institucional, casi de autogobierno, e instituciones en los campos de la salud, la educación y el derecho (Brunegger, 2011; Rappaport, 2008; Yonda *et al.*, 2019). Pero hay tensiones: se llama la atención a resquicios que permiten a infractores no indígenas eludir la justicia indígena y a “exigencias internas y externas de producir archivo y estandarizar procedimientos, en el marco de la regulación del actuar de las autoridades indígenas reinsertas en el orden institucional” (Campo Palacios, 2020: 132, 141). La institucionalización de “lo propio”, para emplear la frase del pueblo nasa del Valle del Cauca, como parte del aparato legal constitucional, es una conquista “a doble faja”. Lo mismo ocurre

con los servicios de salud y de educación porque, al ser financiados por el Estado, tienen que acogerse a los procedimientos (y probablemente a las artimañas) fiscales correspondientes, lo que puede irritar a los “puristas” para quienes tales adaptaciones son concesiones ante el neoliberalismo o, en el caso de la medicina, un modelo biomédico que resta su significado cultural a la medicina propia (Cuyul Soto, 2013: 267-268).

Cuando además el contexto está conturbado por violencia miliciana o traficante, siempre con desconfianza de colusión con el Estado, no es de sorprenderse que, como las describe Daniel Campo Palacios, hay propuestas de desafiliación total de la justicia normal para establecer un sistema organizado en torno a la *tulpa*, donde se encuentran “distintas energías antagónicas –positivas y negativas– que se deben mantener en equilibrio para garantizar la armonía comunitaria” (2020: 155). Pero tales iniciativas probablemente chocan contra la demanda por imparcialidad y equidad, lo que a su vez trae de vuelta los formalismos y los tecnicismos de la justicia ordinaria. Lo que queda es el anhelo universal y universalista por una justicia visible, imparcial y transparente.

En Chile, la causa indígena, relegada a los márgenes del sistema político hasta comienzos del siglo xx, se convirtió en emblema para el movimiento de democratización (“el estallido”) que irrumpió a escala nacional en 2019.¹³ En la rebautizada Plaza Dignidad de Santiago, la bandera más prominente en las manifestaciones fue la bandera del grupo étnico más grande, los mapuches, y en 2021 una mujer mapuche fue elegida para presidir la (malograda) Convención Constitucional. Los anhelos de autonomía territorial o de autogobierno de algunos sectores mapuche, formulados a veces en términos ultramontanos, quedaron enterrados con la Convención –institución rechazada como ilegítima aun por algunos de los mismos sectores–. Aunque ha habido cierto renacimiento de sus instituciones comunitarias, con cooperación de agencias del Estado como la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), los mapuches están a la zaga del CRIC en materia de autogobierno.

¹³ Estos conflictos requieren cautela tanto de parte de comentaristas como de mi parte. Hay facciones que defienden el uso de la violencia sobre todo contra la industria forestal. Así que cuando hablo de “luchas a favor de la causa mapuche” no estoy expresando una opinión sobre la representatividad de estas u otras organizaciones.

Evo Morales mostró su talento de maestro al tocar este contrapunto entre indigenismo y democracia, lo que en su caso también incluía nacionalismo, ecología y lucha de clases. Proclamó hábilmente la vocación indígena de su país en términos que hacían de la propia palabra “indígena” una categoría étnica en sí con una gama amplia que comprendía (casi) todos los grupos etnolingüísticos, aunque disminuía el reconocimiento de los minoritarios (Postero, 2017). La Constitución redactada bajo sus auspicios reconocía formalmente una larga lista de naciones con sus propias lenguas y sistemas jurídicos, pero plasmar en la práctica el reconocimiento de múltiples construcciones jurídicas e idiomas se reveló demasiado complicado (Goodale, 2019). Posiblemente temía la fragmentación que pudiera traer tantos reconocimientos y aquellos cuyo sustento dependía del frágil equilibrio ecológico de las tierras bajas del Amazonas eran un obstáculo para la explotación de recursos minerales y su estrategia neodesarrollista. En mi libro recojo la intrincada historia de Bolivia durante la década de los noventa y los primeros años del nuevo siglo, para concluir que Evo salvó al país del colapso total (*failed state*) (Gutiérrez Aguilar, 2008). Es una tragedia que, al cabo de tres mandatos, cayera en la trampa de querer eternizarse en el poder violando la Constitución que él mismo había ideado.

Esta tendencia a la institucionalización fortalece mi conclusión de que por muy decoloniales y antioccidentalistas que se proclamen algunos líderes y voceros intelectuales, la misma presión identitaria, una vez canalizada hacia la construcción de instituciones, además de su lucha contra el prejuicio racial, se convierte en una fuerza democratizante en tres sentidos: por cierta redistribución de recursos, por el reconocimiento de apremiantes necesidades sociales y por la autonomía local. El cariz identitario o intercultural no es una fachada, pero tampoco es un desafío al carácter occidental o liberal del sistema, por lo menos del sistema tal como existe en teoría.



BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas (1992). “La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica”, *Revista Andina*, 10(2), pp. 279-352.
- Alonso, Jorge (2006). “La otra campaña zapatista”, *Asian Journal of Latin American Studies*, 2(19), pp. 5-36. Disponible en: <http://www.ajlas>.

- org/v2006/paper/2006vol19no201.pdf (consultado el 26 de junio de 2023).
- Araujo, Victor (2022). “Pentecostalismo e antipetismo nas eleições presidenciais brasileiras”, *Latin American Research Review*, 57(3), pp. 517-535. doi:10.1017/lar.2022.29
- Arendt, Hannah (1977). “Public Rights and Private Interests”, en James Gutmann y Michael Mooney (eds.). *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bacigalupo, Ana Mariella (2004). “Shamans’ Pragmatic Gendered Negotiations with Mapuche Resistance Movements and Chilean Political Authorities”, *Identities*, 11(4), pp. 501-541.
- Bloch, Maurice (2004). “Ritual and Deference”, en James Laidlaw y Harvey Whitehouse (coords.). *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Lanham: Altamira Press/Rowman and Littlefield, pp. 65-78.
- Boyer, Véronique (2014). “Misnaming Social Conflict: ‘Identity’, Land and Family Histories in a Quilombola Community in the Brazilian Amazon”, *Journal of Latin American Studies*, 46(3), pp. 527-555.
- (2016). “The Demand for Recognition and Access to Citizenship: Ethnic Labelling as a Driver of Territorial Restructuring in Brazil”, en David Lehmann (ed.). *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 155-178.
- (2019). “The Language of Ethnicity: Ethno-legal Identifications as Mechanisms of Visibilization (Brazilian Amazonia)”, *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 60(2), pp. 137-170. doi:10.1017/S0003975619000092
- (2022). *Le puzzle amazonien: Positionnements ethniques et mobilisations sociales*. París: CNRS Editions.
- (2023). *The Amazonian Puzzle: Shifting Ethnicities in Anthropological Perspective*. Nueva York: Berghahn.
- Brunegger, Sandra (2011). “Legal Imaginaries: Recognizing Indigenous Law in Colombia”, *Studies in Law, Politics and Society*, (55), pp. 77-100. [https://doi.org/10.1108/S1059-4337\(2011\)0000055007](https://doi.org/10.1108/S1059-4337(2011)0000055007)
- Campo Palacios, Daniel Felipe (2020). *Los desafíos del gobierno propio: poder e identidad étnica nasa en el norte del Cauca, Colombia*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Chambers, Paul (2020). “Epistemology and Domination: Problems with the Coloniality of Knowledge Thesis in Latin American Decolonial Theory”, *Dados*, 63(4), pp. 1-36.
- Cuyul Soto, Andrés (2013). “Salud intercultural y la patrimonialización de la salud mapuche en Chile”, en Héctor Nahuelpan Moreno *et al.* (eds.). *Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche (Ta ñ fi jke xipa rakizuameluwün)*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 255-275.
- De Freitas, Jefferson, Poema Eurístenes Portela, João Feres Júnior, Águeda Bessa y Vivian Nascimento (2020). “Políticas de ação afirmativa nas universidades federais e estaduais (2013-2018)”. *Levantamento das políticas de ação afirmativa (2013-2018)*. Recuperado de: <http://gemaa.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2020/06/Levantamento-final-para-site.pdf> (consultado el 26 de junio de 2023).
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed.
- (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- (n.d.). “Los derechos humanos: una frágil hegemonía”, en *Construyendo las epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*, vol. II. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 209-222.
- Dietz, Gunther (2012). “Diversity Regimes Beyond Multiculturalism? A Reflexive Ethnography of Intercultural Higher Education in Veracruz, Mexico”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 7(2), pp. 173-200.
- (2020). “Between Community and University: A Collaborative Ethnography with Young Graduates from a Mexican Intercultural University”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 15(2), pp. 273-299. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7599748> (consultado el 26 de junio de 2023).
- y Laura Selene Mateos Cortés (2011). *Interculturalidad y educación intercultural en México: un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: SEP/CGEIB.
- (2019). “Las universidades interculturales en México, logros y retos de un nuevo subsistema de educación superior”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 25(49), pp. 163-190. Disponible en: <https://www.culturascontemporaneas.com/culturascontemporaneas/con>

- tenidos/08_Universidades_Interculturales.pdf (consultado el 26 de junio de 2023).
- Dussel, Enrique (ed.) (1983-1994). *Historia general de la Iglesia en América Latina* (11 vols.). Salamanca: CEHILA/Ediciones Sígueme.
- (1974). *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación (1492-1973)*. Barcelona: Nova Terra.
- Eisenstadt, Schmucl (2000). “Multiple Modernities”, *Daedalus*, 129(1), pp. 1-29.
- French, Jan Hoffman (2009). *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil’s Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Fry, Peter (2000). “Politics, Nationality and the Meanings of ‘Race’ in Brazil”, *Daedalus*, 129(2), pp. 83-118.
- García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Goodale, Mark (2019). *A Revolution in Fragments: Traversing Scales of Justice, Ideology, and Practice in Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- Grisaffi, Thomas (2019). *Coca Yes, Cocaine No: How Bolivia’s Coca Growers Reshaped Democracy*. Durham: Duke University Press.
- Grosfoguel, Ramón (2008). “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, *Tabula Rasa* (9), pp. 199-215.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del pachakuti: movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Harris, Olivia (2000). “The Mythological Figure of the Earth Mother”, en Olivia Harris (ed.). *To Make the Earth Bear Fruit: Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Londres: Institute of Latin American Studies, pp. 201-219.
- Harvey, Neil (2016). “Practicing Autonomy: Zapatismo and Decolonial Liberation”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 11(1), pp. 1-24.
- Hernández Castillo, Aida Rosalva (2014). “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en Uderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (coords.). *Téjando de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas coloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 279-94.
- Hernández Castillo, Rosalva Aida (2016). “Indigenous Injustices: New Spaces for Struggle for Women”, en Rosalva Aída Hernández Cas-

- tillo (ed.). *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law and Political Struggle in Latin America*. Tucson: Arizona University Press, pp. 123-62.
- Instituto Nacional de Estadísticas (2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile. Censo 2002*.
- Kahneman, Daniel (2012). *Pensar rápido, pensar despacio* (trad. por Joaquín Chamorro Mielke). Barcelona: Debate.
- Lehmann, David (2015). “Convergencias y divergencias en la educación superior intercultural en México”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60(223), pp. 133-170.
- (2018). *The Prism of Race: The Politics and Ideology of Affirmative Action in Brazil*. Ann Arbor: Michigan University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1964). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Levitt, Peggy y Sally Engle Merry (2009). “Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women’s Rights in Peru, China, India and the United States”, *Global Networks*, 9(4), pp. 441-461.
- Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascensio Franco (1996). *Lacandonia al filo del agua*. México: CIESAS/UNAM/FCE.
- Merry, Sally E. (1988). “Legal Pluralism”, *Law and Society Review*, 22, pp. 869-996.
- (2012). “Legal Pluralism and Legal Culture”, en Brian Tamanaha, Caroline Sage y Michael Woolcock (eds.). *Legal Pluralism and Development: Scholars and Practitioners in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66-82
- Molinié, Antoinette (2005). “La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi”, en Antoinette Molinié (ed.). *Etnografías de Cuzco*. Cuzco: Institut Français d’Études Andines, pp. 69-87, doi :10.4000/books.ifea.4834
- Morales Bermúdez, Jesús (2005). *Entre ásperos caminos llanos: la diócesis de San Cristóbal de las Casas 1950-1995*. México y San Cristóbal: UNICACH/COSICH/COCYTECH/Casa Juan Pablos.
- Murra, John Victor (1972). “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, en John Victor Murra (coord.). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 59-115.
- Passerin d’Entrèves, Maurizio y Tatjana Tömmel (2022). “Hannah Arendt”, en Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.). *The Stanford En-*

- cyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/arendt/>>.
- Postero, Nancy (2017). *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Quijano, Aníbal (2014). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 778-832. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf> (consultado el 28 de junio de 2023).
- Rappaport, Joanne (2008). *Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1986). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: UNRISD (United Nations Research Institute for Social Development).
- (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón (también publicado en *Hambre de Huelga*, 2014).
- (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia: el giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural/Piedra Rota.
- Sen, Amartya (2006). *The Argumentative Indian: Writings on Indian Culture, History and Identity*. Londres: Penguin.
- Sieder, Rachel (ed.) (2017). *Exigiendo justicia y seguridad: mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS.
- Sierra, María Teresa (2002). “Derecho indígena: herencias, construcciones y rupturas”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.). *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*. México: INI, pp. 247-288.
- (2009). “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, *Desacatos*, 31, pp. 73-88.
- Slabodsky, Santiago (2014). *Decolonial Judaism: Triumphal Failures of Barbaric Thinking*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sommer, Barbara A. (2014). “The Amazonian Native Nobility in Late-Colonial Para”, en Hal Langfur (ed.). *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 108-131.

- Speed, Shannon, Aída Rosalva Hernández Castillo y Lynn Stephen (eds.) (2006). *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- Sperber, Dan (1996). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.
- Telles, Edward y Regina Martínez Casas (eds.) (2019). *Pigmentocracias: color, etnicidad y raza en América Latina*. México: FCE.
- Tello Díaz, Carlos (1995). *La rebelión de las Cañadas*. México: León y Cal Editores.
- Van Cott, Donna Lee (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Yonda, Gloria Amparo, Luz Ángela Palacios, Alexandra De la Cruz y Yadira Borrero-Ramírez (2019). “Aportes del movimiento indígena del Norte del Cauca a la construcción de salud para todos. Una mirada desde las autoridades tradicionales y los dinamizadores del tejido de salud de la ACIN”, en R. Vega-Romero, M. Torres-Tovar y J. E. Luna-García (eds.). *Luchas sociales por la salud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

David Lehmann es profesor emérito de Ciencias Sociales de la Universidad de Cambridge donde fue director del Centro de Estudios Latinoamericanos (1990-2000, 2010-2011). Inició su trayectoria de latinoamericanista en Chile con la reforma agraria y los movimientos campesinos, y en Ecuador con las economías campesinas; desde 1986, se ha dedicado a las ciencias de la religión, al multiculturalismo y a la interculturalidad, desembocando últimamente en *After the Decolonial: Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America* (2022), cuyo argumento está resumido en el presente artículo. Es autor de *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Post-War Period* (1990); *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America* (1996); (con Batia Siebzechner) *Remaking Israeli Judaism* (2006); *The Crisis of Multiculturalism in Latin America* (2016) y *The Prism of Race: The Politics and Ideology of Affirmative Action in Brazil* (2018).

CONTENIDO

Vol. 6, núm. 12, septiembre 2023-febrero 2024

<https://encartes.mx>

ISSN: 2594-2999



EDITORIAL

LA IMPORTANCIA DE CONVOCAR AL DEBATE

Renée de la Torre 1

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

MÁS ALLÁ DE LA DECOLONIALIDAD:

DISCUSIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS CLAVES

David Lehmann 5

CRITICANDO LA DECOLONIALIDAD Y SU CRÍTICA

Gustavo Lins Ribeiro 35

HACIA LA CREACIÓN DE NUEVOS PARADIGMAS PARA LA INVESTIGACIÓN DE LAS DIVERSIDADES EN AMÉRICA LATINA

Regina Martínez Casas 49

LAS OTRAS VOCES DEL DECOLONIALISMO. COMENTARIO A “MÁS ALLÁ DE LA DECOLONIALIDAD: DISCUSIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS CLAVES” DE DAVID LEHMANN

José Eduardo Zárate Hernández 59

IDENTIDADES POLÍTICAS Y DEMOCRACIA DESDE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS, APORTES A UNA DISCUSIÓN EN LA HETEROGENEIDAD

Edgar Esquit 69

LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA Y LA DESCOLONIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA: ALGUNAS IDEAS PARA LA DISCUSIÓN

Santiago Bastos 87

REALIDADES SOCIOCULTURALES

BIOGRAFÍAS EN EL CINE DE LO REAL DE WERNER HERZOG.

DISCURSOS PARA RECORDAR Y PENSAR EL PRESENTE

Fabiola Alcalá 113

NORMALIZANDO LA REVOLUCIÓN. EXPERIENCIAS POLÍTICAS Y EDUCATIVAS EN LA UNIVERSIDAD-PUEBLO GUERRERENSE

Rafael Alarcón Medina
Ana Lilia Nieto Camacho 137



ENCARTES MULTIMEDIA

DULCES SANTOS: LAS DEVOCIONES A COSME Y DAMIÁN EN RÍO DE JANEIRO, BRASIL

Renata Menezes
Morena Freita
Lucas Bártolo 161

LA CONCIENCIA DE SER MIRADOS: *DAR VISTA* AL PUESTO DE TIANGUIS

Frances Paola Garnica Quiñones 175

ENTREVISTAS

ENTREVISTA CON EL ANTROPÓLOGO Y DOCUMENTALISTA COLOMBIANO FELIPE PAZ, DIRECTOR DEL MEDIOMETRAJE *PUTCHI PU*

Entrevista con Felipe Paz realizada por
Mauricio Sánchez Álvarez 197

CONTINUAR LA CONVERSACIÓN: ANTROPOLOGÍAS DEL GESTIONAR, PODERES TUTELARES Y HORIZONTALIDAD.

UNA ENTREVISTA A LA NEGRA (MARÍA GABRIELA) LUGONES

Entrevista con María Gabriela Lugones realizada por
Mario Rufer 205

DISCREPANCIAS

EL PERSPECTIVISMO: ¿UNA TEORÍA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA ALTERIDAD?

Debatén: Gabriel Bourdin y Olivia Kindl
Modera: Arturo Gutiérrez del Ángel 211

RESEÑAS CRÍTICAS

RELIGIÓN, TEORÍAS CONSPIRATORIAS Y PANDEMIA EN EL SUR DE MÉXICO

Alejandro Rodríguez López 227

FRANTZ FANON, UN HOMBRE SIN MÁSCARAS

Blanca María Cárdenas Carrión 235

PARÍS A DIARIO: UN DIARIO PERSONAL Y SOCIOLÓGICO

Gilda Waldman 245



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Nury Salomé Aguilar Pita

Edición

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Cecilia Palomar Verea

Isabel Orendáin

Corrección

Karla Figueroa Velasco

Difusión

Arthur Temporal Ventura

Formación en Wordpress

DIRECTORIO



Equipo de coordinación editorial

Renée de la Torre Castellanos Directora de *Encartes* ■ Arcelia Paz CIESAS-Occidente ■ Santiago Bastos Amigo CIESAS-Occidente ■ Manuela Camus Bergareche Universidad de Guadalajara ■ Olivia Teresa Ruiz Marrujo El COLEF ■ Frances Paola Garnica Quiñones COLSAN ■ Arturo Gutiérrez del Ángel COLSAN ■ Alina Peña Iguarán ITESO

Comité editorial

Carlos Macías Richard Director general de CIESAS ■ Víctor Alejandro Espinoza Valle Presidente de El COLEF ■ Juan Sebastian Larrosa Fuentes Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO ■ David Eduardo Vázquez Salguero Presidente del COLSAN ■ Magdalena Villarreal CIESAS-Occidente ■ María Guadalupe Alicia Escamilla Hurtado Subdirección de Difusión y Publicaciones de CIESAS ■ Érika Moreno Páez Coordinadora del Departamento de Publicaciones de El COLEF ■ Manuel Verdusco Espinoza Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO ■ Jorge Herrera Patiño Jefe de la Unidad de Publicaciones del COLSAN ■ José Manuel Valenzuela Arce El COLEF ■ Luz María Mohar Betancourt CIESAS-Ciudad de México ■ Ricardo Pérez Monfort CIESAS-Ciudad de México ■ Séverine Durin Popy CIESAS-Noreste ■ Carlos Yuri Flores Arenales Universidad Autónoma del Estado de Morelos ■ Sarah Corona Berkin DECS/Universidad de Guadalajara ■ Norma Iglesias Prieto San Diego State University ■ Camilo Contreras Delgado El COLEF

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio Universidad Católica Argentina-Buenos Aires	Claudio Lomnitz Columbia-Nueva York Cornelia Eckert UFRGS-Porto Alegre Cristina Puga UNAM-Ciudad de México	María de Lourdes Beldi de Alcantara USP-Sao Paulo Mary Louise Pratt NYU-Nueva York Pablo Federico Semán CONICET/UNSAM-Buenos Aires
Alexandrine Boudreault-Fournier University of Victoria-Victoria	Elisenda Ardèvol Universidad Abierta de Cataluña-Barcelona	Renato Rosaldo NYU-Nueva York Rose Satiko Gitirana Hikji USP-Sao Paulo
Carlo A. Cubero Tallinn University-Tallinn	Gastón Carreño Universidad de Chile-Santiago	Rossana Reguillo Cruz ITESO-Guadalajara Sarah Pink RMIT-Melbourne
Carlo Fausto UFRJ-Río de Janeiro	Gisela Canepá Pontificia Universidad Católica del Perú- Lima	
Carmen Guarini UBA-Buenos Aires	Hugo José Suárez UNAM-Ciudad de México	
Caroline Perré Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Ciudad de México	Julia Tuñón INAH-Ciudad de México	
Clarice Ehlers Peixoto UERJ-Río de Janeiro		

Encartes, año 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <https://encartes.mx>. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente. Salvo excepciones explicitadas, todo el contenido de la publicación está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.