



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Nury Salomé Aguilar Pita

Edición

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Cecilia Palomar Vereá

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

Alejandro Grimson

USAM-Buenos Aires

Alexandrine Boudreault-Fournier

University of Victoria-Victoria

Carlo A. Cubero

Tallinn University-Tallinn

Carlo Fausto

UFRJ-Río de Janeiro

Carmen Guarini

UBA-Buenos Aires

Caroline Perré

Centro de Estudios Mexicanos y

Centroamericanos-Ciudad de

México

Clarice Ehlers Peixoto

UERJ-Río de Janeiro

Claudio Lomnitz

Columbia-Nueva York

Cornelia Eckert

UFRGS-Porto Alegre

Cristina Puga

UNAM-Ciudad de México

Elisenda Ardèvol

Universidad Abierta de

Cataluña-Barcelona

Gastón Carreño

Universidad de

Chile-Santiago

Gisela Canepá

Pontificia Universidad

Católica del Perú- Lima

Hugo José Suárez

UNAM-Ciudad de México

Julia Tuñón

INAH-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

Renato Rosaldo

NYU-Nueva York

Rose Satiko Gitirana Hikji

USP-Sao Paulo

Rossana Reguillo Cruz

ITESO-Guadalajara

Sarah Pink

RMIT-Melbourne

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.

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



EDITORIAL

LA IMPORTANCIA DE CONVOCAR AL DEBATE

Nos complace llegar al número 12 de la revista *Encartes* que se ha constituido en un espacio de discusión. El dossier principal Coloquios giró en torno a un ensayo central de David Lehmann en el que crítica y cuestiona los discursos y las posturas decoloniales asumidas por científicos sociales latinoamericanos. Tras leer su libro: *After the Decolonial: Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America* (2022), publicado recientemente en inglés, decidimos invitarlo a participar con un ensayo en español que incluyera sus principales argumentos sobre el tema, el cual estaría abierto al diálogo y a la crítica constructiva por parte de investigadores latinoamericanos. Dice Gustavo Lins Ribeiro que “No hay teoría fuera del alcance de la crítica” y es lo que intentamos hacer en *Encartes*, pues valoramos la crítica honesta y abierta que propone el diálogo como dinámica que permite reconocer la riqueza de los aportes diversos y, así, afianzar el ejercicio permanente de la revisión y la reflexión del pensamiento de autor. Por ello, confiamos en que el debate sea constructivo para oxigenar el sentido crítico que las ciencias sociales necesitan continuamente. Además, en la actualidad la conciencia sobre la división política del saber académico trazada por los polos Norte-Sur ha sido importante para que los latinoamericanos revisemos nuestras condiciones de productores de datos y no de teorías universales; salir de la provincialización del conocimiento demanda crear vectores de intercambio y de debate entre las academias del Norte y del Sur, pues el aislamiento solo sirve para reforzar las desigualdades conceptuales.

En este dossier de Coloquio participan Gustavo Lins Ribeiro, Regina Martínez Casas, Eduardo Zárate, Edgar Esquit y Santiago Bastos, con ensayos que muestran la diversidad de apropiaciones y usos de las episte-

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 | septiembre 2023-febrero 2024, pp. 1-3

<https://encartes.mx>



mologías decoloniales para atender y revertir las desigualdades sociales. Los cinco autores se toman en serio la lectura del otro y el reto al debate crítico, pero también ofrecen perspectivas contextualizadas y situadas para valorar los aportes y las limitaciones del ejercicio descolonizador del pensamiento académico y atienden las apropiaciones de actores y movimientos sociales en América Latina. Los invitamos a leer estos ensayos que –como lo señala Regina Martínez Casas en su artículo– promueven la reflexión.

En la sección Discrepancias, moderada por Arturo Gutiérrez del Ángel, incluimos un tema que pretende abrir el debate sobre “el perspectivismo” para cuestionar si se trata de una teoría desde el punto de vista de la alteridad. Participan dos investigadores: Gabriel Bourdin y Olivia Kindl, quienes ofrecen dos posturas distintas respecto a esta teoría que reconoce otras ontologías y que ha sacudido a la antropología convencional.

En Realidades aparecen dos artículos: “Biografías en el cine de lo real de Werner Herzog. Discursos para recordar y pensar el presente”, escrito por Fabiola Alcalá, y “Normalizando la revolución. Maestros y estudiantes en la Universidad Pueblo guerrerense”, de Ana Lilia Nieto Camacho y Rafael Alarcón Medina.

En Multimedia se ofrecen dos ensayos fotográficos que alientan al estudio etnográfico de materialidades y paisajes urbanos: “Dulces santos: las devociones a Cosme y Damián en Río de Janeiro, Brasil” –de Renata Menezes, Morena Freitas y Lucas Bartolo– y “La conciencia de ser mirados: dar vista al puesto de tianguis” –de Paola Garnica–.

En Entrevista, Mauricio Sánchez y Álvarez conversa con Felipe Paz, un relevante antropólogo y documentalista colombiano que dirigió el medimetraje *Putchi Pu*, el cual está accesible para nuestros lectores. Por su parte, Mario Rufer entrevista a La Negra (María Gabriela Lugones) sobre las posibilidades que brinda el estudio antropológico para establecer horizontalidades en los espacios estatales donde se gestionan las leyes.

Asimismo, incluimos tres reseñas de libros recientemente publicados y que esperamos que despierten su interés y motiven su lectura: *Religión, teorías conspiratorias y pandemia en el sur de México*; *Frantz Fanon, un hombre sin máscaras* y *París a diario: un diario personal y sociológico*.

Por último, invitamos a nuestros lectores a visitar nuestra galería fotográfica virtual que presenta una exposición colectiva titulada “Identidades híbridas: estéticas identitarias alternativas e irruptoras”. Las fotos

seleccionadas permiten admirar los sentidos culturales y políticos de la hibridación a través de múltiples lentes que captaron el potencial de la creatividad estética para generar novedosas e irruptivas identidades híbridas. Esta muestra fotográfica es resultado de una selección de las mejores fotografías que recibimos mediante un concurso público. Un sincero agradecimiento a los fotógrafos participantes.

Esperamos que la duodécima edición de *Encartes* despierte reflexiones críticas e informadas sobre algunos temas que son motivo de controversias académicas y que deben abrirse a debate. Deseamos también que su contenido los invite a leer los resultados de investigaciones sobre distintos temas a los que las ciencias sociales tienen mucho que contribuir. Deseamos que las entrevistas nos abran horizontes sobre las formas de hacer ciencias humanas y sus posibles repercusiones. Finalmente, apostamos porque los ensayos y galerías visuales contribuyan a educar las miradas para reconocer que las fotografías muestran lo aparente para que veamos más allá de lo evidente.

Renée de la Torre
Directora editorial de Encartes

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, Ágüida 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: colonización 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.). *Téjiendo 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).

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS CRITICANDO LA DECOLONIALIDAD Y SU CRÍTICA

CRITICIZING DECOLONIALITY AND ITS CRITICISM

Gustavo Lins Ribeiro*

Resumen: El ejercicio de la crítica es una de las principales maneras de perfeccionamiento de los debates en las ciencias sociales. En este sentido, el texto de David Lehmann es bienvenido. Sin embargo, no estoy totalmente de acuerdo con varios aspectos de sus críticas. Destaco, en especial, su negación del carácter históricamente objetivo del racismo y de sus consecuencias, y su falta de consideración de la complejidad de las articulaciones en y entre las cuales se mueven los movimientos indígenas contemporáneos. También me parecen discutibles sus concepciones sobre universalismo. Pero estoy de acuerdo con su opinión de que hay una simplificación del pensamiento y de la modernidad occidentales por parte de los decoloniales, una fuerte crítica también realizada hace pocos años por uno de los fundadores del pensamiento decolonial, Santiago Castro-Gómez, la cual presento en mi texto. Por último, expongo mis discordancias con lo que llamo hipertrofia heurística del colonialismo realizada por los decoloniales e introduzco, además de la colonialidad del poder, las nociones de indigeneidad, nacionalidad, globalidad e imperialidad del poder.

Palabras claves: decolonialidad, posimperialismo, modernidad, indigeneidad del poder, colonialidad del poder, nacionalidad del poder, globalidad/imperialidad del poder.

CRITICIZING DECOLONIALITY AND ITS CRITICISM

Abstract: The practice of criticism is one of the main ways of refining the debates in the social sciences. In this sense, David Lehmann's text is welcome. Nevertheless, I am not totally in agreement with various aspects of his criticism. I underscore, in particular, his negation of the historically objective character of racism

* Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad de Brasilia.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 ▫ septiembre 2023-febrero 2024, pp. 35-48

Recepción: 13 de marzo de 2023 ▫ Aceptación: 17 de julio de 2023

<https://encartes.mx>



and of its consequences and his lack of consideration for the complexity of the articulations within and between them that drive modern indigenous movements. His concepts about universalism also seem debatable. But I agree with his opinion that there is a simplification of Western thought and modernity by decolonialists, a strong criticism also made in recent years by one of the founders of decolonial thought, Santiago Castro-Gómez, which I present in my text. Finally, I show my disagreement with what I call the heuristic hypertrophy of colonialism made by decolonialists and introduce, in addition to the coloniality of power, the notions of indigeneity, nationality, globality, and imperialism of power.

Keywords: decoloniality, post-imperialism, modernity, indigeneity of power, coloniality of power, nationality of power, globality/imperiality of power.

No hay teoría fuera del alcance de la crítica. Esto debido a los avances de los debates académicos o a los cambios que se desarrollan en la vida social, económica, cultural y política, así como en las tecnologías. En realidad, el ejercicio de la crítica es uno de los caminos más fértiles para el perfeccionamiento teórico y metodológico de las ciencias sociales. En este sentido, es bienvenido el texto que escribió David Lehmann sobre su libro *After the Decolonial: Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America* (2022) que gentilmente me ha regalado antes de esta oportuna iniciativa de *Encartes Antropológicos*. Pero lo que sigue está exclusivamente basado en el resumen “a grandes rasgos” que ahora se publica en esta revista. La invitación que me hizo Renée de la Torre para participar en este debate fue también una excelente oportunidad para visitar algunos de mis escritos y pensamientos críticos sobre la decolonialidad aunque, como se verá, con énfasis diferentes de los de Lehmann.

CRITICANDO LA CRÍTICA

La cuestión general inicial que quiero abordar trata respecto a que el texto oscila entre una crítica a la decolonialidad y, de manera no explícita, a las políticas de identidad basadas en raza, temas que se relacionan pero que no son necesariamente la misma cosa. Supongo que será por ello por lo que Lehmann (2023) eligió como uno de sus propósitos “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”. Sin embargo, este problema no es

realmente dilucidado a lo largo de su texto y también es remitido a un contraste entre políticas autonomistas/no universalistas y políticas universalistas. Adelanto que no veo una imposibilidad de unir demandas por reconocimiento a demandas por redistribución, al tiempo en que admito que el énfasis exclusivo en el reconocimiento disminuye la importancia de las desigualdades de clase en varios de los escenarios de las luchas progresistas actuales.

Pero hay un punto central problemático para el argumento del autor: la discusión sobre universalismo no puede ser reducida a iniciativas de políticas públicas ni tampoco a pensar lo universal como “aquellos razonamientos que clasifican a las personas según características impersonales y objetivas, tales como estatus socioeconómico, ingreso, edad, género, lugar de residencia, o nivel educacional”. Basado en la experiencia brasileña, Lehmann (2023) plantea esta objetividad “en comparación con las étnico-raciales, que son definidas por autoidentificación”. Me parece una perspectiva que niega la objetividad del racismo como forma de opresión históricamente construida por la expansión imperialista-colonialista del sistema capitalista mundial. La falta de objetividad de las identidades raciales (como si ellas pudieran existir independientes del racismo) es algo que se demostraría por la manipulación de los sistemas de justicia social y la reparación de las desigualdades producidas por el racismo, realizada de mala fe por mestizos. Es cierto que el mestizaje ha sido puesto en el armario frente al avance de las ideologías identitarias inspiradas en ideologías anglosajonas de administración de sistemas interétnicos. Pero el racismo existe y en Brasil, país en el cual, como afirmó hace décadas Oracy Nogueira (1955), el “preconcepto de marca” (básicamente la apariencia fenotípica) es notorio —una cosa es ser un mestizo claro, la otra es ser totalmente mestizo oscuro o negro—. El hecho de existir un racismo en contra de los negros y de los pueblos originarios es tan objetivo cuanto la pobreza de blancos y mestizos son fenómenos estructurados por la expansión histórica del capitalismo (Wolf, 1982). En ciertos momentos, Lehmann parece querer hacernos creer que la identidad, especialmente la de los negros y de los pueblos originarios, no incide en su participación en las capas menos privilegiadas de nuestras sociedades y que es erróneo tenerlas como motivación para la agencia política subalterna.

Al mismo tiempo, en el texto hay afirmaciones discutibles. Ejemplifico con dos. Primero, y relacionada con la supuesta falta de objetividad de

la identidad racial, tomar como señal de fracaso de las políticas de cuotas para negros e indígenas de las universidades federales brasileñas a la manipulación de mala fe por parte de algunos mestizos o “blancos” (o los así considerados en el sistema de clasificación brasileño). Sería lo mismo que creer que las políticas de redistribución de ingresos para disminuir las diferencias de clase son un fracaso porque existen personas de clase media que plantean recibir beneficios compensatorios. Segundo, la afirmación, de manera generalizada, de que “los movimientos indígenas [...] son condenados a ser minoritarios, y sin base urbana” es posible de ser comprendida sólo si pensamos que el autor subestima las características de las resistencias y de las políticas indígenas contemporáneas que articulan redes heteróclitas, ubicadas en diversos *loci*, con varios niveles de centralización y transitando fácilmente entre diferentes niveles de agencia locales, nacionales y globales (Albuquerque de Moraes, 2019).

La concepción de universalismo que Lehmann sostiene confunde la existencia de características compartidas por todos y/o verificables en todos los lugares como certeza sensible, con lo universal; mientras que, como nuestro propio autor percibe, lo que está en juego en la crítica decolonial son los universalismos contruidos por los poderosos y transformados, por efectos de juegos históricos hegemónicos, en discursos y modelos globales que se quiere hacer creer que existen en toda la humanidad o son por ella igualmente deseados. Además, y razonando en otra dirección, la decolonialidad, inadvertidamente, construyó sus propios universalismos, al sustituir la universalidad imperialista/colonialista por la diversidad (Mignolo, 2000) o por la transmodernidad, en una perspectiva que supone, como objetivos políticos, la búsqueda de la igualdad y de la diversidad y sus meta-relatos correlatos.

Asimismo, no es posible desconocer que el epistemicidio hizo parte explícita o implícita del colonialismo en las Américas, excepto cuando el conocimiento nativo era útil para los invasores europeos, como prueba la rápida aceptación de tantas e importantes plantas comestibles, como el maíz y la papa, por ejemplo. En este caso, los pueblos originarios fueron objeto de lo que denominé ideopiratería. Sin embargo, hubo epistemicidios completos cuando esta violencia coincidió con el genocidio o el etnocidio de todo un pueblo, como ejemplifican la desaparición de muchas lenguas indígenas. También hubo epistemicidios parciales, como atestan las fusiones comportamentales, lingüísticas y de cosmovisiones, presen-

tes en mayor o menor grado en los diferentes escenarios resultantes de conflictos interétnicos seculares y diferenciados entre pueblos indígenas, descendientes de pueblos africanos esclavizados y europeos. De todas maneras, no es posible olvidar la desigualdad de poder inherente al encuentro colonial, algo perceptible en donde ocurren las hibridaciones, una vez que está claro que los indígenas se occidentalizan mucho más que viceversa. Además, este es un proceso que aún no ha terminado y sigue siendo implementado por el colonialismo interno de los Estados nacionales.

Es más productivo evitar concepciones de universalismo ancladas en simplificaciones históricas que no perciben, parafraseando a un dicho de los lingüistas, que el universalismo es un particularismo con un ejército por detrás. De hecho, para ir más allá de las discusiones filosóficas y antropológicas sobre la relación universalismo/particularismo que muchas veces pueden llegar a niveles de abstracción y complejidad demasiado alejados de sus supuestos objetivos pragmáticos, aquí habría que discriminar entre dos tipos de universalismos. Un tipo que podría ser llamado de universalismos-lógicos, que ejemplificaré con la siguiente afirmación: los seres humanos, independientemente de sus culturas, son animales sociales que usan sofisticados sistemas de lenguaje y símbolos. Al otro tipo lo denominaré de universalismos-ideológicos, que en realidad son, repito, particularismos con un ejército por detrás. Estos son más comunes de lo que se cree y claramente se asientan, como la metáfora militar indica, en fuertes disparidades de poder y procesos de centralización internamente al sistema mundial eurocentrado. Un ejemplo claro de universalismo-ideológico es el discurso sobre desarrollo, fundado sobre la concepción occidental de progreso, desplegado después de la Segunda Guerra Mundial y que supone que toda la humanidad comparte la misma noción de naturaleza y de destino deseable.

Habría que reconocer que, en un mundo donde las ideologías y utopías de la diversidad, del multiculturalismo, de la interculturalidad y de la pluralidad abundan, los universalismos-ideológicos ya no son discursos indiscutibles y las tensiones entre los particularismos y los universalismos se rediseñan críticamente. Como escribí antes:

La crítica está dirigida especialmente hacia las formulaciones occidentales etnocéntricas que, dadas sus posiciones hegemónicas, han sofocado otras perspectivas. Enrique Dussel (1993), por ejemplo, sostiene que fue la cen-

tralidad europea en el sistema mundial la que le permitió al eurocentrismo moderno aparentar ser universal. El eurocentrismo de la modernidad ha confundido así la universalidad abstracta con la globalidad concreta, hegemónizada por Europa como “centro” (Lins Ribeiro, 2018: 276).

Estos universalismos-ideológicos son, en realidad, *particularismos-locales*, cuyas pretensiones supuestamente universales fueron transformadas en discursos globales por fuerza de poderosos procesos imperialistas y, en este sentido, merecen, con toda la razón, ser objeto de las críticas sociológicas, antropológicas y filosóficas contemporáneas (para una exploración de lo que denominé particularismos locales, particularismos translocales y particularismos cosmopolitas, véase Lins Ribeiro, 2018, especialmente el capítulo “Diversidad cultural, cosmopolíticas y discursos fraternos globales”).

CRÍTICA A LOS DECOLONIALES

Un problema, y aquí estoy de acuerdo con Lehmann, es que los decoloniales muchas veces realizan lecturas reduccionistas y sesgadas de determinadas teorías, de los trabajos de algunos autores, del Occidente y de la propia modernidad. Es frecuente, como es el caso de la crítica al marxismo considerado como un discurso eurocéntrico, que se aplasten y homogeneicen las sutilezas, contradicciones y paradojas de ciertas corrientes. Exactamente en el caso del marxismo, hay contradicciones visibles en las posturas existentes entre los miembros de la “escuela” decolonial. En primer lugar, es obvia la influencia del marxismo en un autor central del pensamiento decolonial, Aníbal Quijano, en especial en un texto seminal que publicó en 1993 sobre la colonialidad del poder (Quijano, 1993). Asimismo, está la fuerte relación de los decoloniales con Immanuel Wallerstein, el respetado sociólogo marxista estadounidense creador de la teoría del sistema mundial capitalista. Esto indica que, en realidad, a pesar de compartir presupuestos generales, la composición del colectivo decolonial es plural, no todos los autores coinciden plenamente en sus perspectivas.

De todas maneras, las contradicciones, paradojas y aporías de las posiciones del sujeto de los autores de la decolonialidad de cara al eurocentrismo no son problematizadas o al menos planteadas consistentemente, algo que, se puede esperar, resultaría en un interesante y productivo ejercicio de doble conciencia y de autocrítica heurística y epistemológica. De hecho, se autoatribuyen una posición de sujeto que lleva erróneamente

a creer que ellos construyeron una perspectiva inmune al eurocentrismo y a la modernidad. Al menos entre el liderazgo fundador más conocido, la mayoría, si no todos, con la notable excepción de Catherine Walsh, en Ecuador, son hombres blancos, escribiendo en lenguas imperialistas (inglés y español), que trabajan en aparatos centrales para la reproducción de la hegemonía del conocimiento occidental eurocéntrico; esto es, en universidades, entre las que se encuentran algunas de las más importantes en Estados Unidos. ¿Es posible pensar que, al menos en parte, la capacidad de diseminación de la decolonialidad en los últimos 20 o 30 años se debe a estos factores sociológicos típicos de las desigualdades inherentes a la producción de visibilidad internamente al sistema mundial de producción de conocimiento? ¿Por qué no vemos el protagonismo de los y las intelectuales indígenas y afroamericanas en las publicaciones paradigmáticas del grupo?

No tengo nada en contra del hecho de que sean hombres y blancos, mi argumento no es identitario, sino epistemológico. Estas críticas no desautorizan a la decolonialidad; de hecho, la presencia de intelectuales aliados blancos o mestizos en las luchas antirracistas, y asimismo de los eurocentrados en grados diferentes, puede ser una ventaja con consecuencias políticas en varios sentidos. Pero mis críticas problematizan la pretensión fundacionista de haber inaugurado otro pensamiento completa y radicalmente nuevo. Aquí también se plantea otra cuestión que es una cierta simplificación del pensamiento europeo que no considera sus espacios de lucha y sus contribuciones a postulaciones libertarias, antiopresión y proigualdades de raza, género, clases, etc., que es un error que Chakrabarty (2000) critica. Para él, es importante rescatar lo que hay de progresista en el pensamiento europeo y no echarlo a la basura como si todo fuera conservador y reaccionario. Posiciones de este tipo también significan, paradójicamente, negar la pluriversalidad, la ecología de saberes y la transmodernidad como la fuente de nuevos escenarios y horizontes epistémicos.

En resumen: la crítica al eurocentrismo y a la hegemonía del pensamiento noratlántico no tendría que significar (especialmente cuando está hecha por profesores universitarios) desconocer sus calidades positivas ni tampoco su carácter de construcción histórica intercultural. Parte significativa del pensamiento europeo, especialmente de sus filosofías políticas, ha sido el resultado de fertilizaciones cruzadas provenientes de las experiencias de los pueblos originarios del llamado Nuevo Mundo, al menos

desde que Tomás Moro publicó *Utopía*, en 1516; Michel de Montaigne escribió sobre los caníbales, en 1580, y Jean Jacques-Rousseau desarrolló sus ensayos influenciados por proposiciones y experiencias provenientes de los pueblos originarios de las Américas.

Es común este desprecio a la “mezcla” entre los coloniales, como bien apunta Lehmann. A lo mejor por falta de conocimiento etnográfico, ellos tienen dificultad de percibir el impacto y las transformaciones que 500 años de colonialismo provocaron en las culturas de los pueblos originarios. La interculturalidad es un hecho en muchas situaciones coloniales creadas por los avances del capitalismo sobre los pueblos nativos. Asimismo, no se puede menospreciar las alianzas de los movimientos políticos de los pueblos originarios con agentes políticos no-indígenas trabajando en la sociedad civil (en ONG, por ejemplo), en las universidades y en los partidos políticos. Además, como afirma Lehmann, buena parte de influyentes movimientos indígenas, como el zapatismo, fueron marcados por el marxismo y la teología de la liberación de la Iglesia católica.

¿MODERNIDAD HOMOGÉNEA? LA CRÍTICA DE CASTRO-GÓMEZ

La cuestión de la lectura homogeneizada y las diferencias internas a los decoloniales aparece fuertemente cuando el asunto es la modernidad europea. De hecho, la divergencia interna al grupo aquí se tradujo en una crítica radical. Santiago Castro-Gómez, el filósofo político colombiano, quien fue uno de los creadores y miembros más activos de la “red multidisciplinaria” decolonial, en un “balance crítico” habla de sus posiciones que interpretaban la modernidad sin reducirla a la colonialidad, a un “fenómeno colonial, monolítico y totalizante”, admitiendo que tiene un lado oscuro y otro luminoso (Castro-Gómez, 2019: 9).

Un momento importante de la discusión interna a la “red” se dio con el giro a la izquierda en los países sudamericanos en el principio de los años 2000:

Quienes optaron por apoyar el ciclo progresista echaron mano del pensamiento crítico de la modernidad (latinoamericano y europeo) para comprender mejor la situación. Quienes, por el contrario, optaron por rechazarlo (en bloque o tan solo en casos específicos), desarrollaron cada vez con mayor énfasis una visión antimoderna que tomaba como modelo el comunitarismo zapatista, recayendo a veces en posiciones anarquistas y subalternistas. Fue

a partir de ese momento que algunos dejaron de sentirse parte de la red y empezaron a caminar en solitario. Este devenir *antimoderno* de algunos teóricos decoloniales me pareció no solo un grave error político, sino también un evidente paso atrás con respecto a la propuesta inicial de la red. Era como si la teoría decolonial repitiera el mismo gesto colonial de la “exterioridad radical” frente a la modernidad, que yo había criticado en mi primer libro. [...] El “giro decolonial” se transforma en una *prédica moralizante* contra todo lo moderno, defendida por almas bellas y sentipensantes, pero carentes de horizonte político (Castro Gómez, 2019: 9-10).

Al contrario de sus compañeros, Castro-Gómez (2019: 11) argumenta que es “a través del legado de la modernidad” que se podrán “combatir las herencias coloniales” que ella misma generó, una visión que se basa en su comprensión de la modernidad “como un conjunto de racionalidades en conflicto permanente”, como transmoderna. Hay que operar a través y no desde el legado moderno, atravesando la modernidad para:

deseuropeizar el legado de la modernidad a través de los propios criterios normativos de la modernidad, y no de uno que busca *escapar* de la modernidad para replegarse en las “epistemologías” propias de aquellos pueblos que no fueron cooptados enteramente por ella (Castro Gómez, 2019: 11).

Castro-Gómez propone alejarse del “abyayalismo” (a la que llama de una “variante del pensamiento decolonial”) y critica el uso de “las epistemologías otras” de los pueblos originarios como alternativa, pues equivale a un “éxodo epistémico-político” resultante del abandono de las disputas por “el reparto de los bienes públicos en el interior de las instituciones modernas [...] para replegarse en el microcosmos orgánico de la vida comunitaria”. Y concluye que:

el mayor error que puede cometer la teoría decolonial es renunciar a echar mano de los recursos políticos y críticos ofrecidos por la modernidad misma, bajo el supuesto de que estos recursos son de suyo una prolongación de la lógica del capitalismo (Castro Gómez, 2019: 12).

El hecho de que esté de acuerdo con los problemas que advienen de la simplificaciones presentes en el pensamiento decolonial sobre los signi-

ficados, conflictos y potencialidades de la modernidad occidental no significa que crea que podamos desconocer el rol positivo que la crítica a la permanencia de las estructuras colonialistas –por medio de relaciones interraciales desiguales, de las desposesiones territoriales continuadas o de violencias y exclusiones epistemológicas– tiene como discurso en todos los países de las Américas (y más allá) con consecuencias democratizantes y reparadoras, en especial cuando va articulada a movimientos políticos de indígenas, afroamericanos y sus aliados. Sin embargo, hay otro ángulo relacionado con el colonialismo que abordaré en la sección siguiente.

CRÍTICA A LOS DECOLONIALES 2: LA HIPERTROFIA HEURÍSTICA DEL COLONIALISMO

Es casi un truismo reconocer la fuerza de la permanencia de estructuras coloniales en los Estados nacionales que han sido formados en consecuencia de la expansión europea del siglo XVI y más tarde del siglo XIX (temas explorados antes de los decoloniales por discusiones sobre neocolonialismo y colonialismo interno, por ejemplo). Pero ver al colonialismo y a la colonialidad como un factor causal único es un equívoco bastante popularizado por la recepción que se hace de la decolonialidad. Un claro índice de lo que acabo de decir es la transformación de lo decolonial en un adjetivo necesario para señalar que un autor o una autora forman parte del campo académico progresista en América Latina.

En un seminario que organizamos en 2010 con colegas del Goldsmiths College de la Universidad de Londres, destinado a comparar el poscolonialismo con la decolonialidad, presenté la primera versión de un texto que sería publicado en 2011 por la revista *Postcolonial Studies* (Lins Ribeiro, 2011) y más tarde saldría en español como un capítulo del libro *Otras globalizaciones*, intitulado “Por qué no bastan el (pos)colonialismo y la (de)colonialidad del poder: una perspectiva postimperialista” (Lins Ribeiro, 2018: 311-327). Voy a mencionar apenas una parte importante de mis argumentos para los efectos de este artículo. El énfasis exclusivo en el poder de estructuración del colonialismo desconsidera lo que Heyman y Campbell (2009) llamaron “jerarquías causales”. Para mí, no se puede pensar el poder estructural del colonialismo “como una fuerza duradera que siempre pasa por encima de otras” (Lins Ribeiro, 2018: 317). Este tipo de monocausalidad padece de una comprensión de la complejidad del ejercicio de la hegemonía y de sus luchas en diferentes contextos. También me parece

contradictoria con la elección, por parte de los decoloniales, de los pueblos originarios como la puerta de salida de la “herida colonial” eurocentrada, pues no toma en serio las largas historias de resistencia indígena en diferentes escenarios. En otras palabras: si el colonialismo hubiera tenido un poder de devastación totalizante, no podríamos explicar la persistencia de los pueblos originarios contemporáneos como agentes políticos importantes. Además, como escribí anteriormente:

La permanencia en el presente de las poblaciones indígenas es una prueba de que es posible resistir el movimiento destructivo del expansionismo capitalista eurocéntrico que ha durado más de 500 años. Muchos pueblos indígenas representan un imaginario aún más subversivo que el imaginario postcapitalista, porque proveen una experiencia no-capitalista que existe y está presente. Los indígenas conservan, de manera concreta, en formas que son idealizadas por otros o en sus propias prácticas, el eterno retorno de otras experiencias y conocimientos y así, una memoria y un testimonio de los tiempos comunales, comunistas y encantados que, de hecho, son contemporáneos. La presencia indígena demuestra no sólo que otros mundos son posibles, sino que en realidad otros mundos existen incrustados en la modernidad capitalista (Lins Ribeiro, 2018: 333).

Voy a ponerlo de otra manera. Al hipertrofiar el poder de estructuración del colonialismo, el pensamiento decolonial no considera lo que llamé *indigeneidad* del poder, una fuerza que es diferenciada en las Américas en función de las características de las diversas situaciones coloniales (Balandier, 1951) históricamente construidas. Una cosa, por ejemplo, es encontrar al imperio azteca o al inca, otra es encontrar pueblos sin Estado, como los tupinambás, en el litoral de las tierras bajas de América del Sur. Los decoloniales tampoco consideran la nacionalidad del poder, la globalidad del poder y la imperialidad del poder. En escenarios latinoamericanos, no es posible desconocer el poder estructurante del Estado nacional por más que sea comandado por burguesías compradoras o parte de economías dependientes. En mi texto mencionado antes ejemplifico la nacionalidad del poder con un caso claro: la construcción de Brasilia, la capital de Brasil inaugurada en 1960, un proyecto nacional destinado a intervenir en el poder de estructuración de los sistemas regionales dejados por el colonialismo, por motivos económicos o geopolíticos, casi exclusivamente

en el litoral del país. De todas las maneras, los procesos de construcción de la nación y el establecimiento de elites nacionales tienen dinámicas propias y generan sujetos, instituciones, circuitos de circulación de poder, de alianzas e intereses, en diferentes escenarios, que no pueden ser reducidos a las relaciones metrópoli/colonia. Ya la globalidad del poder se refiere a las diferentes formas que fuerzas globales, transnacionales y la posición de cada Estado nacional, internamente al sistema mundial, influyen las condiciones de reproducción de la vida en situaciones concretas. Por ejemplo, no es lo mismo formar parte del Tratado México-Estados Unidos-Canadá (el nombre actual del TLCAN) o del MERCOSUR.

Por último, Luciana Ballestrin (2017), en debate con lo que David Slater (2011) llamó imperialidad del poder, critica de los decoloniales una ausencia de interpretación consistente sobre el imperialismo. En realidad, se trata de un fenómeno sin el cual no se puede comprender el colonialismo ni tampoco el capitalismo contemporáneo, hecho para el que vengo llamando la atención desde mi libro *Postimperialismo* (Lins Ribeiro, 2003). Ballestrin (2017: 507) se pregunta: “Si, aún después del proceso formal de descolonización, la colonialidad es la lógica del colonialismo, semejante razonamiento no puede ser aplicado a la imperialidad, como lógica trascendente del imperialismo?” Además de plantear la imposibilidad de pensar el colonialismo sin pensar el imperialismo, Ballestrin concluye que “las estrategias de descolonización deben estar mucho más dirigidas a la ‘imperialidad’ que a la modernidad propiamente dicha. La informalidad, la invisibilidad y la nebulosidad de los mecanismos contemporáneos de imperialidad reproducen el imperialismo sin imperio a través de la gobernanza sin gobierno en el contexto global” (Ballestrin, 2017: 540).

Podríamos finalizar afirmando que el gran ausente del universo explicativo de los decoloniales es el capitalismo contemporáneo y sus formas actuales de (re)producción de poder político y económico. Por ello, y creo que este es uno de los blancos no explícitos de la crítica de David Lehmann, los decoloniales inspiran soluciones comunitaristas, ampliamente aceptadas en diversos circuitos de la izquierda intelectualizada. Tales soluciones me parecen insuficientes para contrarrestar los sistemas centralizados (aunque frecuentemente diseminados en diferentes *loci* e invisibles para la gran mayoría) en las manos de poderosas elites imperialistas, estatales y privadas, que gozan de un poder cada vez más concentrado,

generando nuevos conflictos interimperialistas entre los nuevos y viejos imperios de nuestro mundo.



BIBLIOGRAFÍA

- Albuquerque de Moraes, Renata (2019). “Políticas indígenas: análise a partir do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuire (TIPNIS), Bolívia”, tesis de doctorado, Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad de Brasilia, 2019.
- Balandier, Georges (1951). “La situation coloniale. Approche théorique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 11, pp. 44-79.
- Ballestrin, Luciana Maria de Aragão (2017). “Modernidade/Colonialidade sem ‘Imperialidade’? O elo perdido do giro decolonial”, *Dados. Revista de Ciências Sociais*, vol. 60, pp. 505-540.
- Castro-Gómez, Santiago (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Dussel, Enrique (1993). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (coord.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-53.
- Heyman, Josiah y Howard Campbell (2009). “The Anthropology of Global Flows: a Critical Reading of Appadurai’s. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Anthropological Theory*, 9, pp. 131-148.
- Lehmann, David (2022). *After the Decolonial. Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America*. Cambridge: Polity Press.
- (2023). “Más allá de la decolonialidad: discusión de algunos conceptos claves”, *Encartes Antropológicos*, 6 (12). <https://doi.org/10.29340/en.v6n11.3>
- Lins Ribeiro, Gustavo (2003). *Postimperialismo. Cultura y poder en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires: Gedisa.
- (2011). “Why (Post) Colonialism and (De)Coloniality of Power Are Not Enough. A Post-Imperialist Perspective”, *Postcolonial Studies*, (14)3, pp. 285-297.

- (2018). *Otras globalizaciones*. Ciudad de México: Gedisa/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mignolo, Walter (2000). “The Many Faces of Cosmopolis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”, *Public Culture*, 12(3), pp. 721-748.
- Nogueira, Oracy (1955). “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”, *Revista Anhembi*. São Paulo.
- Quijano, Aníbal (1993). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (coord.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
- Slater, David (2011). “Latin America and the Challenge to Imperial Reason. A Commentary on Arturo Escobar’s Paper”, *Cultural Studies*, 25(3), pp. 450-458.
- Wolf, Eric (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

Gustavo Lins Ribeiro es doctor en Antropología (CUNY-1988). Profesor titular del Departamento de Estudios Culturales, Universidad Autónoma Metropolitana-Lerma e Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores (Conahcyt), México. Profesor Emérito de la Universidad de Brasilia. Fue presidente de la Associação Brasileira de Antropologia, primer presidente del World Council of Anthropological Associations, vice-presidente de la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences y es su miembro honorario. En 2021, ganó el Premio Franz Boas por Contribuciones Ejemplares a la Antropología, de la Asociación Americana de Antropología. Escribió y editó 28 volúmenes (incluyendo traducciones) publicados en nueve países, así como más de 180 artículos y capítulos en siete lenguas en todos los continentes. Su último libro es *Otras globalizaciones* (2018).



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

TOWARD THE CREATION OF NEW PARADIGMS FOR RESEARCH
INTO DIVERSITY BY LATIN AMERICAN UNIVERSITIES

Regina Martínez Casas*

Resumen: En este texto se aborda la discusión sobre la decolonialidad en los estudios sociales sobre América Latina desde diferentes experiencias de investigación que buscan problematizar el concepto y mostrar que no toda la investigación que se realiza en el llamado Sur global es decolonial. También se plantean escenarios en los que los trabajos académicos han justificado la reproducción de desigualdades en América Latina, así como la discriminación que afecta a la región y que impide el acceso a modelos de justicia social.

Palabras claves: desigualdad, discriminación, educación intercultural, América Latina, etnicidad y raza.

TOWARD THE CREATION OF NEW PARADIGMS FOR RESEARCH INTO DIVERSITY
BY LATIN AMERICAN UNIVERSITIES

Abstract: This text addresses the debate about decoloniality in Latin American social studies from different research experiences that seek to problematize the concept and show that not all research that is done on the so-called Global South is decolonial. It also raises scenarios where academic works have justified the reproduction of inequalities in Latin America, as well as the discrimination that affects the region and that impedes access to social justice models.

Keywords: inequality, discrimination, intercultural education, Latin America, ethnicity and race.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 | septiembre 2023-febrero 2024, pp. 49-57

Recepción: 10 de abril de 2023 | Aceptación: 08 de junio de 2023

<https://encartes.mx>



La lectura del texto presentado por David Lehmann sobre algunos cambios en las perspectivas de la investigación social en América Latina es una provocación para la reflexión sobre la manera en que nos hemos acercado en las últimas décadas a diferentes escenarios en la región. Me parece importante destacar una primera distinción que tiene que ver con la mirada de los estudiosos que se acercan a América Latina desde los países hegemónicos y quienes lo hacemos desde el denominado *Sur global*. Esta distinción es central, pues justifica parte de la argumentación sobre la perspectiva decolonial y cuestiona su impacto en la justicia social; sin embargo, abundaré en este tema más adelante.

El otro punto sobre el que quiero centrar mi texto se inscribe en la creciente preocupación que, desde las ciencias sociales, ha tenido el estudio de los diferentes factores que condicionan la desigualdad en esta región históricamente excluyente —y de paso muchas veces excluida— y el peso específico que pueden tener algunos de estos factores. En particular, desarrollaré algunos temas que quedaron “en el tintero” en una de las obras citadas por Lehmann como ejemplo de los nuevos paradigmas sobre la investigación social en América Latina, no sólo porque tuve el enorme privilegio de formar parte del equipo de investigación del Proyecto Etnicidad y Raza en América Latina (mejor conocido como PERLA), sino por la creciente preocupación que se percibe en la región y el mundo sobre el muy nocivo impacto que tiene la discriminación y los grandes riesgos que se corren al documentar la diversidad —étnica, de género y otras— sin enfatizar la manera como suele justificar diversas formas de exclusión.

Finalmente quisiera también abordar un tema apenas esbozado en el texto de Lehmann, pero que tiene una creciente importancia en las publicaciones sobre América Latina y su relación con el mundo, y que analiza el papel de los discursos de odio que se difunden a través de los medios de comunicación y de las redes sociodigitales, que incluso usan resultados de algunas investigaciones académicas para justificar la discriminación y el racismo. Quienes hemos trabajado con rigor científico estos temas vemos en ocasiones retomadas nuestras investigaciones para descalificar a personas que pertenecen a colectivos históricamente discriminados (Abel, 2023).

Dejaré fuera temas que sé de antemano que son centrales en esta discusión como los que tienen que ver con el impacto de la diversidad religiosa o los análisis sobre las diferentes orientaciones de género, pero trataré

de ir retomando otros de los temas abordados por Lehmann para dialogar con él sobre la construcción social de las diversidades en América Latina y sobre lo que implica hacerlo desde la perspectiva propia –que considero que muchas veces no es decolonial– y la mirada externa. Para este ejercicio también recuperaré parte de mi experiencia en la formación de colegas provenientes de diferentes pueblos indígenas de México y América Latina, con quienes tengo una enorme deuda en términos epistemológicos, y también en cuanto a su capacidad de combinar miradas *etic* y *emic*, para retomar la tradición de la antropología lingüística (Duranti, 2000), para pensar de manera diferente los alcances de la decolonialidad y para relativizar la universalidad de algunos valores que mucha de la academia latinoamericanista da por sentados. En particular, me enfocaré en la que retoma la tensión entre los valores universales –por ejemplo, aquellos que se reconocen como Derechos Humanos– y las preocupaciones de parte de la comunidad académica sobre los derechos específicos de las poblaciones minorizadas (Cfr. Lehmann, 2022).

El estudio de las diversidades en América Latina se centró en buena parte del siglo pasado en la documentación sobre la diversidad étnico-racial, que suele referir a la diferenciación entre los pueblos originarios, los pueblos afrodescendientes y las personas que habitan la región y provienen de otras partes del mundo. Este énfasis ha estado motivado por el origen mismo de disciplinas como la antropología en países como México y su tradición boasiana (De la Peña, 1996). La preocupación de los fundadores de la antropología mexicana para la generación de categorías identitarias (muchas de ellas de hetero identificación)¹ coincide con esfuerzos en el ámbito regional para fortalecer las identidades nacionales con base en la incorporación de todas las personas nacidas en un país como parte de una narrativa nacionalista. Han sido notablemente exitosas estas narrativas en países como Brasil y México, que contaron con diversos científicos sociales

¹ Denomino categorías hetero identitarias a aquellas que son propuestas por instituciones gubernamentales o por académicos. Es particularmente útil este matiz en la definición porque permite problematizar el peso específico que tienen algunas de ellas como *indígena* o *afrodescendiente* y que muchas de las personas que son así identificadas utilizan otras categorías para su autoadscripción. Un ejercicio sobre los diferenciales en términos numéricos cuando se usan categorías externas y autoadscripción se encuentra en Martínez Casas, Saldívar, Flores y Sue (2019).

desde inicios del siglo xx formados en la antropología culturalista norteamericana (véase Martínez Casas, Saldívar, Flores y Sue, 2019).

Una de las diferencias entre las categorías identitarias que propusieron antropólogos como Manuel Gamio o Paulo Freire y las nuevas perspectivas que analiza el texto de Lehmann radica en la finalidad con la que se crearon dichas categorías. Si las identificaciones buscan generar proyectos nacionales que artificialmente borren la diversidad, estamos frente a lo que autores como Stavenhagen denominan de manera tajante *colonialismo interno*: el desafío no es documentar el valor de la diversidad, sino lograr la homogeneización nacional (Stavenhagen, 2001). En muchos casos las intenciones no fueron malas, las jóvenes naciones latinoamericanas de la primera mitad del siglo xx requerían de acciones agresivas para mitigar las enormes desigualdades sociales. El problema –o uno de los problemas– es que se ha responsabilizado a los propios sectores discriminados de su exclusión. Los indígenas son pobres por su *falta de educación*, porque no hablan *bien* español o porque viven en regiones rurales. Su destino es, casi inevitablemente, dejar atrás sus orígenes para incorporarse al *desarrollo nacional* (véase Telles y Martínez Casas, 2019). Serán otras personas –académicos, funcionarios gubernamentales, organismos internacionales– quienes diseñarán la mejor ruta para su *redención*. Los análisis de Stavenhagen permiten mostrar cómo el uso de estas categorías de identificación ha dado lugar a proyectos que no sólo atentan contra los derechos culturales de las minorías étnicas, sino que han justificado su desplazamiento en aras de su incorporación al *desarrollo nacional* y otras formas de despojo de sus territorios y sus formas de vida. Esta preocupación se alinea con lo planteado en el texto de Lehmann con relación a la aspiración regional por lograr una verdadera justicia social que beneficie a los sectores históricamente discriminados.

Otra diferencia en el uso de este tipo de categorías de identificación estriba en el giro que se empezó a dar justo a la mitad del siglo xx y que desencadenó una serie de reivindicaciones sobre los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes a su identidad, su lengua y el manejo de su territorio. Este tipo de propuestas cambiaron los paradigmas para el establecimiento de las identidades –específicamente las étnico-raciales– en aras de permitir que las personas se apropiaran de estas categorías y las volvieran suyas. Uno de los efectos de este viraje se puede apreciar en el incremento de la autoadscripción étnica en la mayoría de los censos

en América Latina en el siglo XXI (Barbary y Martínez Casas, 2015). Sin embargo, esto no asegura la mirada decolonial del cambio de rumbo. Si bien es innegable la visibilización de muchas demandas de grupos sociales excluidos, la desigualdad en la región no se ha visto igualmente mitigada. Con frecuencia surgen propuestas comunes para el uso de etnónimos que les permitan a las personas utilizar etiquetas que son de uso cotidiano en sus regiones y que suelen incluir términos en las diferentes lenguas que se hablan en el país; sin embargo, su uso por parte de las instituciones gubernamentales y por muchos académicos es todavía muy acotado (INPI, 2023).

También quisiera reflexionar sobre la experiencia de la educación intercultural, especialmente en instituciones de educación superior, y los esfuerzos en el espacio en el que he desarrollado buena parte de mi trabajo académico. Lehmann analiza la experiencia de las universidades interculturales en México y recupera los análisis de autores como Dietz y Mateos (2020), pero no analiza el proyecto de formación de lingüistas del CIESAS. Es probable que lo pequeño del programa haga que su impacto sea poco conocido, pero ha permitido que tres centenas de jóvenes hablantes de lenguas indígenas de México y América Latina estudien las lenguas de las comunidades de las que provienen e incidan en políticas públicas, no sólo en el ámbito educativo, sino en varios espacios públicos, así como también en un gran número de comunidades que buscan fortalecer su patrimonio lingüístico y cultural (Martínez Casas, 2011). Las y los lingüistas egresados de la licenciatura en Etnolingüística (1979-1985) y del posgrado en Lingüística Indoamericana, que nació en 1991 y sigue en funcionamiento, son un buen ejemplo de los esfuerzos que se han hecho para formar, con una aspiración decolonial, a académicos que deberían incidir mejor que otros en la inclusión de la diversidad cultural en la investigación en ciencias sociales y humanidades.

Pero la realidad es que solo algunos de los egresados del posgrado en Lingüística Indoamericana logran moverse de manera cómoda entre el mundo académico y la vida comunitaria de sus localidades de origen. Las presiones de los colectivos de colegas los colocan en posiciones que oscilan entre la subordinación a los expertos y la desconfianza hacia su origen y pertenencia. Esto resulta particularmente agudo para las mujeres, quienes encuentran graves obstáculos para conciliar la vida familiar y comunitaria con las exigencias de la vida universitaria. De mis colegas egresadas del posgrado en Lingüística Indoamericana la mayoría son solteras y no

tienen hijos, y casi nunca es una decisión tomada por ellas. Ya Du Bois hace más de un siglo había analizado el fenómeno que denominó *la doble conciencia* y que obliga a las personas racializadas a alejarse de sus grupos primarios de pertenencia (Rabaka, 2009). Este fenómeno explica la dificultad para conseguir que algunos de los esfuerzos de profesionalización de grupos minorizados sean realmente decoloniales; no obstante, Rabaka –retomando a Du Bois– muestra la importancia de la acción afirmativa para el surgimiento de una nueva teoría social que se construye desde la perspectiva de los *diferentes* y pone distancia de la academia hegemónica.

Por consiguiente, esto no le resta méritos a las propuestas de formación académica que buscan reducir las brechas formativas y laborales de las personas indígenas –especialmente de las mujeres–; sin embargo, sus propuestas no han resultado todavía suficientemente contundentes como para resultar realmente decoloniales no sólo en términos epistemológicos, sino tampoco en cuanto a su capacidad de incidencia social. No resulta suficiente proponer un modelo académico participativo con y desde los colectivos históricamente excluidos, hace falta, como lo plantea Lehmann en su texto, seguir proponiendo estrategias que articulen de mejor manera la investigación social con las demandas de las personas que han experimentado la discriminación de forma inmemorial y que genuinamente aspiran a una sociedad más justa. Esto también se ha abordado en otras investigaciones sobre las trayectorias educativas de los estudiantes indígenas y las barreras que suelen enfrentar para lograr una buena inserción tanto en el mundo académico, como en el ámbito laboral (Czarny, 2008).

Finalmente, me propuse abordar un tema que es tratado con otra mirada por Lehmann en el artículo con el cual estamos dialogando: las identidades y las desigualdades en la era digital se expresan de maneras muy diferentes a como se manifestaron durante el siglo xx (Castells, 2001). No sólo la coyuntura de la pandemia por covid-19 nos obligó a mediatizar prácticamente todos los ámbitos de la vida de las personas, desde unos años antes las redes sociodigitales se habían ya convertido en vía de expresión de formas diferentes de entender los procesos decoloniales, pero también han encontrado cajas de resonancia que amplifican las expresiones de rechazo a lo diverso (Cfr. Abel, 2023).

Como señalé al inicio de este texto, las nuevas maneras de hacer investigación social y humanística en América Latina se han encontrado con la enorme ventaja de poder difundir de manera masiva muchos de

los resultados de trabajos académicos y nos han obligado a comunicarnos con públicos no especializados. También se manifiestan de diferentes maneras –y desde estos públicos distintos– usos inéditos de los resultados de investigación sobre las diversidades. Los apoyos y críticas ya no sólo provienen de la comunidad académica, ahora es muy frecuente encontrar alusiones a trabajos de investigación que, en lugar de producir los efectos esperados en la búsqueda de una sociedad más inclusiva y respetuosa, se usan para justificar expresiones racistas o xenóforas. Esta situación no es nueva, ya Huntington –héroe e inspiración de personajes como Donald Trump– inicia su obra sobre la identidad norteamericana y lo indeseable de la migración hispana citando a académicos y escritores mexicanos (Huntington, 2004). Este y otros de sus trabajos han sido retomados por movimientos supremacistas y de un particular nacionalismo que cada día crecen más no sólo en Estados Unidos, donde tuvieron su origen, sino en muchos otros países de la región latinoamericana. Las denuncias sobre este tipo de nacionalismos excluyentes tuvieron una importante manifestación en movimientos como *Black Life Matters* (CIVICUS, 2021) y siguen estando presentes en muchas expresiones públicas de actores políticos que tienen influencia global.

Y con este tema quisiera finalizar mi diálogo con la obra de David Lehmann, la mirada decolonial no es unívoca ni infalible y está en proceso de construcción tanto por los colegas latinoamericanistas que trabajan en instituciones de países hegemónicos como por quienes lo hacemos desde posiciones menos visibles y, crecientemente, por investigadores que provienen de sectores históricamente excluidos. No tengo una receta para asegurar el éxito de esta importante apuesta epistemológica, pero aspiro –como muchos de mis colegas– a lograr que el trabajo de investigación social mejore las condiciones de vida de quienes habitamos en una de las regiones más desiguales del mundo. La invitación que nos hace Lehmann a repensar cómo definimos categorías analíticas como género, raza y etnia nos obliga a darle voz a personas racializadas y excluidas, y a incorporarlas en los trabajos académicos, así como también en los espacios de comunicación de los resultados de investigación y en la búsqueda de la creación de agendas que realmente incidan en la justicia social. La ruta que propone su texto es clara y nos puede ayudar a construir una mejor agenda en esa dirección.



BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Sarah (2023, 30 de marzo) *Tomándole la medida al racismo: las tecnologías de color de piel y sus efectos, de las encuestas socioeconómicas a los discursos sociales*. [Ponencia] Ciclo de presentaciones “Investigación y un cafecito”, CIESAS Ciudad de México. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=23916659848356
- Barbary, Olivier y Regina Martínez Casas (2015). “L’explosion d’auto-déclaration indigène entre les recensements mexicains de 2000 et 2010”. *Autrepart*, 74-75(2), pp. 215-240. <https://doi.org/10.3917/autr.074.0215>
- Castells, Manuel (2001). *La era de la información. Vol. II. El poder de la identidad*. México: Siglo XXI.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2023). *Catálogo de Pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes*. Disponible en: <http://georeferencia.inpi.gob.mx/inpi/> (consultado el 6 de julio de 2023).
- Czarny, Gabriel (2008). *Pasar por la escuela. Indígenas y procesos de escolarización en la Ciudad de México*. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- De la Peña, Guillermo (1996). “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana”, en Metchild Rutsch (ed.). *La historia de la Antropología en México. Fuentes y transmisión*. México: UIA/Plaza y Valdés/Instituto Nacional Indigenista, pp. 41-81.
- Dietz, Gunther y Laura Seline Mateos (2020). “La Universidad Veracruzana Intercultural (UVI): un caso de interculturalización de la educación superior mexicana, en Luis Alberto Delfín Beltrán, Raúl Manuel Arano Chávez y Jesús Escudero Macluf (coords.). *Método del caso: una opción de formación para la investigación*. Xalapa: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, pp. 77-99.
- Duranti, Alessandro (2000). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel (2004) *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity*. Nueva York: Simon & Schuster.
- CIVICUS (2021) Parte 1. La lucha social por la justicia racial, en Informe sobre el estado de la sociedad civil. Disponible en: https://civicus.org/state-of-civil-society-report-2021/es/wp-content/uploads/2021/05/SOCS2021Part1_es.pdf.pdf (consultado el 6 de julio de 2023).

- Lehmann, David (2022). *After the Decolonial. Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America*. Cambridge: Polity Press
- Martínez Casas, Regina (2011). “La formación de profesionistas bilingües en el México contemporáneo”. *Perfiles Educativos*, vol. XXXIII, pp. 250-252.
- Émiko Saldívar, René Flores y Christina Sue (2019). “Las diferentes caras del mestizaje: etnicidad y raza en México”, en Edward Telles y Regina Martínez Casas (eds.). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rabaka, Reiland (2009). *Du Bois’ Dialectics: Black Radical Politics and the Reconstruction of Critical Social Theory*. Lexington: Lexington Books.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- Telles, Edward y Regina Martínez Casas (eds.) (2019). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Regina Martínez Casas es lingüista y antropóloga. Es investigadora en CIESAS desde 2002 y miembro del SNI nivel II y de la Academia Mexicana de Ciencias. Es experta en políticas lingüísticas y educativas en México y otros países de América Latina y ha trabajado en la formación de lingüistas hablantes de lenguas indígenas nacionales tanto en posgrado como con grupos de docentes de educación básica bilingüe. Ha coordinado varios grupos de investigación sobre el impacto de megaproyectos en pueblos indígenas, políticas sociales para indígenas en contextos de movilidad, niños indígenas en escuelas urbanas, personas indígenas en reclusión, la región transfronteriza México-Guatemala y la dinámica étnico-racial en México y su impacto en la discriminación y la desigualdad.

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

THE OTHER VOICES OF DECOLONIALISM. COMMENTS ON
“BEYOND DECOLONIALITY: DISCUSSION OF SOME KEY
CONCEPTS,” BY DAVID LEHMANN

José Eduardo Zárate Hernández*

Resumen: En este breve comentario se pretende entablar un diálogo con la propuesta de David Lehmann de ir más allá del decolonialismo. Se destaca que el decolonialismo es más que una moda académica en Latinoamérica. El pensamiento decolonialista presenta dimensiones políticas y éticas críticas del universalismo occidental, necesarias para comprender los reclamos de reconocimiento de los grupos subalternos.

Palabras claves: subalternidad, otredad, indigeneidad, justicia social, derechos y conocimientos de los pueblos.

THE OTHER VOICES OF DECOLONIALISM. COMMENTS ON “BEYOND DECOLONIALITY: DISCUSSION OF SOME KEY CONCEPTS,” BY DAVID LEHMANN

Abstract: These brief comments seek to open a dialogue with David Lehmann’s proposal to go beyond decolonialism. It is underscored that decolonialism is more than an academic style in Latin America. Decolonialist thought introduces political dimensions and ethical critiques of Western universalism, necessary for understanding the demands for recognition of subaltern groups.

Keywords: subalternity, otherness, indigeneity, social justice, rights and knowledge of the people.

* El Colegio de Michoacán.

David Lehmann nos presenta una crítica al pensamiento decolonial latinoamericano y nos muestra, a través del uso de fuentes propias y ajenas, que los procesos de cambio –incluso los impulsados por los mismos decolonialistas o por los pueblos originarios– lo contradicen, quedando la crítica decolonial como un mero discurso ideológico. Los decolonialistas, para Lehman, reducen la problemática de la desigualdad a los orígenes coloniales o a una situación colonial que se originó hace 500 años, simplificando así los procesos de cambio, las mezclas, la lucha por la igualdad y el reconocimiento de los sujetos latinoamericanos. El artículo presenta una síntesis apretada y esquemática de su libro, sin duda polémico y provocador.

No se puede estar más de acuerdo con Lehmann en que han sido las políticas económicas las generadoras de mayores desigualdades, como también en que los movimientos de los grupos subordinados –sean étnicos, de género e, incluso, religiosos– al final han logrado ampliar la participación democrática. Para él, “democratizar la democracia” (como lo demandan las organizaciones indígenas) significa la institucionalización de la protección básica contra los abusos del poder, la corrupción, la impunidad y, por consiguiente, la defensa de los derechos humanos, lo que debe expresarse en políticas redistributivas que partan de criterios universales y objetivos, como la clase y el género, y no en el reconocimiento de identidades particulares. En su propuesta decolonialismo y universalismo representan dos categorías claramente opuestas. En la perspectiva de Lehmann, los decolonialistas esencializan las identidades étnicas y raciales, y no alcanzan a ver que sus detractores se encuentran dentro del mismo complejo civilizatorio de lo que ellos consideran el colonizado o el “otro”. Naciones, pueblos y comunidades latinoamericanas son también diversas y desiguales internamente, por lo que propone volver al universalismo como una noción opuesta al particularismo del decolonialismo.

Para Lehman, el “decolonialismo” no es más que una ideología política, pero no una teoría consistente que se base en premisas firmes (como lo muestra su revisión de los precursores). Esto queda bien ejemplificado con el uso y la manipulación que Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS) hicieron de la noción indígena de Pachamama y del mismo concepto de “decolonial” cuando los vaciaron de su significado y los convirtieron en un instrumento de legitimación política de sus acciones, algunas de las cuales iban incluso en contra del respeto a la madre Tierra y al medio am-

biente. Tampoco se trata de un sistema de pensamiento porque, finalmente, los sujetos coloniales desean también insertarse en el mundo moderno, como los pentecostales y evangélicos, los movimientos feministas o los estudiantes de las universidades interculturales de México, entre los que el discurso decolonialista está ausente. Sin duda, la propuesta decolonialista tiene claras limitaciones, algunas no muy evidentes que Lehmann expone y precisa. Su vínculo con las luchas políticas de ciertas minorías culturales les ha dado un cariz ideológico que las aproxima o convierte en una propuesta totalizante, coherente y hermética. Cuando en realidad es una entre otras posibles maneras de interpretar las diferencias y desigualdades entre culturas hegemónicas y subordinadas.

Ahora bien, tomar como alternativa las instituciones democráticas liberales (occidentales) ha mostrado sus claros límites para reconocer las expresiones políticas o las formas de participación colectiva indígena o de los pueblos originarios. Desde la perspectiva liberal que se presenta como universal ninguna podría ser considerada democrática. Justamente ese cuestionamiento es el que se hacen desde las propuestas pos- y decolonialistas. Entonces, ¿cómo entender la naturaleza o la lógica cultural de las políticas indígenas o de otros grupos subordinados si no es en sus propios términos? Y si se sigue negando la factibilidad y veracidad de sus propios planteamientos, ¿no se estará cayendo en la reproducción o reivindicación de una teoría colonialista o de una visión colonial?

El no reconocimiento de los valores o particularidades de quienes no son considerados occidentales o son considerados “otros” produce también formas de exclusión que se imbrican o entretrejen con las desigualdades de clase existentes. Es precisamente en el reconocimiento pleno del otro, que incluye su subjetividad, es decir, cómo se expresan y quieren o desean que se les reconozca, que lo universal encuentra sus claros límites, porque lo universal al ser aplicado o llevado a la práctica es traducido como lo único, lo legítimo, lo efectivo. En una sociedad que pretenda ser democrática y aplicar eficientemente políticas redistributivas, se antepone el problema del reconocimiento del “otro” en sus múltiples dimensiones: cultural, económica, política, jurídica, etc. Esto es, las políticas redistributivas que no partan del reconocimiento de que existen diferencias significativas, que no se reducen a lo meramente económico (clase) o a lo político (ciudadanía), generan nuevas formas de desigualdad (Frazer y Honneth, 2006).

Hasta ahora, detrás del discurso de los valores universales o universalistas se encuentra un sistema de dominación que sostiene la desigualdad económica a través de ropajes racistas y epistemicidas, que el decolonialismo denuncia y cuestiona. Hemos padecido discursos universalistas por dos siglos y políticas distributivas basadas en criterios universales que han causado mayor desigualdad, ecocidio, epistemicidio y la reproducción de las desigualdades o de las diferencias sociales justificadas con criterios raciales y étnicos; un modelo de integración único que conducía a la homogeneización de la población y a la negación (el no reconocimiento) de sus formas de conocimiento, de sus creencias, de sus cosmovisiones y, en general, del sistema de valores de los subordinados.

Lehmann le da demasiada importancia al “mundo académico” latinoamericano; yo diría que antes y después del discurso académico decolonial está el discurso de los mismos actores (que no son académicos y quizá nunca se hayan encontrado ni se encuentren con alguna de las obras especializadas de los autores decolonialistas), los pueblos originarios y sus voceros, los consejos comunitarios, los jóvenes y ancianos indígenas o excluidos que se enfrentan a ese régimen de dominación que encubre las diferencias y desigualdades con su discurso excluyente oculto en el discurso de los valores universales. La denuncia de una mentalidad colonialista que permea a las clases dominantes aparece en los años setenta (quizá desde antes en Bolivia y otros países de Latinoamérica) en los discursos de algunos intelectuales indígenas latinoamericanos, como los compilados por Guillermo Bonfil (1981) en el libro *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Los planteamientos de Bonfil muestran claras coincidencias con los llamados estudios subalternos (impulsados por Ranajit Guha¹ y predecesores de los llamados poscoloniales), que desde las décadas de los setenta y ochenta realizaron una crítica definitiva a las teorías occidentales, tanto marxistas como liberales, por sus limitaciones para explicar los movimientos campesinos y de otros grupos subordinados. Además, llamaron la atención hacia esa dimensión excluyente de las narrativas modernizadoras y desarrollistas, presentadas como universalistas o con el ropaje de valores universales, pero que no dejan de ser eurocéntricas, como la democracia individualista, procedimental, carente de contenidos, frente a otras formas de participación

¹ Para mayor contextualización se puede consultar a Ranajit Guha (1982).

colectivas, efectivas a nivel local. De esta problemática se deriva una serie de temas y matices que es necesario considerar para ampliar la discusión.

En las sociedades latinoamericanas persisten los prejuicios racistas que incluyen a todos los subordinados, en especial a los afrodescendientes y a los indígenas (con características étnicas particulares o sin ellas, así como características raciales específicas o sin ellas). Aunque el concepto de raza sea inusual, el racismo se mantiene. Pero el racismo sería solo una manifestación externa de la persistencia de relaciones coloniales al interior de las naciones latinoamericanas. Para los autores latinoamericanos, este racismo es heredero del sistema colonial. Pablo González Casanova, uno de los pioneros en la formulación del “colonialismo interno”, dice lo siguiente: “En efecto, el ‘colonialismo’ no es un fenómeno que solo ocurra al nivel internacional –como comúnmente se piensa–, sino que se da en el interior de una misma nación, en la medida que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados” (González Casanova, 1982: 89). Un camino alternativo para explicar la persistencia de la ideología racial en México lo presenta Claudio Lomnitz, quien afirma que en el México independiente la distinción de clase fue de nuevo expresada en términos raciales (Lomnitz, 1992: 276).

Desde la perspectiva crítica al colonialismo interno, lo definitivo no es la raza sino el racismo (el discurso o la mentalidad racista) que niega y subyuga los valores y aportes (la igualdad y el reconocimiento) de las culturas no occidentales o que les asigna características negativas a quienes no parecen occidentales o no se apegan a un patrón de comportamiento definido como civilizado. Esa negación está en la base misma del racismo y se expresa de múltiples maneras en las relaciones entre clases y en las relaciones interpersonales. La sustancialización del racismo no es obra del discurso decolonialista, sino de las clases dominantes que se presentan como portadoras de valores universales. Así como hay mezclas raciales (mestizaje) y culturales (hibridación), también aparecen nuevas categorías para hacer referencia a los subalternos. Hace algunos años se usaba la de “nacos”, ahora volvió a aparecer la de “pata rajada”. De la misma manera hay hibridación y sincretismo, incluso la expansión del protestantismo y del neopentecostalismo, pero ¿el significado es el mismo, por ejemplo, entre los indígenas y las clases medias urbanas?

Lo colonial o la mentalidad colonialista presente en los discursos de las clases dominantes se introduce sutilmente aun en los intelectuales de izquierda, así como en los programas de asistencia social y más todavía en los de desarrollo, que devienen en prácticas paternalistas y en la conformación de clientelas políticas.

Hace unas semanas en una entrevista con un dirigente de una comunidad purhépecha recién reconocida como autónoma aparece una clara formulación de esta mentalidad colonial; ante mi pregunta por los problemas que enfrentaban me respondió lo siguiente: “El principal problema que ahora tenemos es que ni la gente de la cabecera municipal ni algunas personas de la comunidad, aceptan que los indígenas seamos capaces de gobernarnos a nosotros mismos y que no necesitamos ni de los políticos ni de los partidos”. Además, por supuesto, están los problemas de servicios, obras públicas y seguridad que también deben atender con el presupuesto que les ha sido asignado.

Lehmann cuestiona que se equipare la ciencia occidental a la ciencia indígena y no está de acuerdo con el uso del término “conocimientos”. Así también cuestiona que se hable de epistemicidio o de una pluralidad epistémica. Las personas de las comunidades no utilizan el término “ciencia” o científico, sino simplemente otros “conocimientos” o “saberes” y es claro que estos otros saberes se han construido con base en una racionalidad distinta a la científica y tienen un fundamento en una cosmovisión propia. Reconocer una pluralidad epistémica nos refiere a la existencia de distintas racionalidades y maneras de producir conocimientos. En ciertos contextos, estas otras racionalidades pueden tener el mismo valor que las científicas. Stanley Tambiah (1990), a quien difícilmente se podría catalogar como decolonialista, muestra que incluso la ciencia occidental tiene fundamentos en la magia y la religión, que no siempre la producción de conocimiento científico es producto de la aplicación del llamado método científico. Parecería entonces que la supremacía de la ciencia occidental se sustenta también en relaciones de poder. De nuevo, el no reconocimiento de que existen otras maneras y posibilidades de construir conocimiento conduce a la negación de saberes y a su olvido, lo que se podría considerar epistemicidio.

Por otra parte, no se puede negar que hubo y hay extractivismo del conocimiento indígena por parte de empresas capitalistas, no solo de empresas farmacéuticas, también agroecológicas o las que ahora promueven

el capitalismo verde. También existe epistemicidio, como el que casi se logra luego de décadas de negación de la medicina tradicional y de todo su bagaje de conocimientos o de prácticas como la partería, ahora reivindicadas por colectivos alternativos urbanos y reconocidas por las mismas instancias oficiales.

Lehmann opone justicia indígena a justicia impartida por el Estado. Cuando se habla de justicia indígena, se piensa en la legitimación de un sistema autoritario y arbitrario al servicio de una facción política, violador de los derechos humanos fundamentales, sobre todo los que atañen al individuo. El de los derechos humanos es, en la actualidad, el discurso hegemónico sobre la dignidad humana y se convirtió en una gramática del humanismo universal. Por este motivo puede considerarse una forma de gobernabilidad global, aunque su aplicación recae en los Estados mismos. El problema reside en que los aparatos del Estado difícilmente actúan de manera neutra. La impartición de justicia por lo general se encuentra mediada por criterios, valoraciones e intereses de la cultura dominante. De ahí la importancia del reconocimiento de los gobiernos por usos y costumbres, que ha sido un reclamo histórico de los pueblos originarios.

Hasta ahora, el reconocimiento de “usos y costumbres” ha significado la ampliación de las posibilidades de demandar y aplicar la justicia. En los casos que he tenido conocimiento, la mayoría de violencia doméstica o entre vecinos, las personas pueden acudir a las autoridades municipales, al Ministerio Público o a las autoridades locales y aceptar sus sanciones. En los casos más graves de delitos federales como robo, asesinato, las mismas autoridades tradicionales acuden a instancias federales. No hay una contradicción entre justicia impartida por el Estado y la justicia impartida por las autoridades locales, sino diversas posibilidades a las que se puede acceder según lo decida la persona afectada. Pero también la apelación a instancias y organismos internacionales de derechos humanos ha permitido a las comunidades indígenas avanzar en el reconocimiento de sus derechos como sujetos colectivos.

El tema del reconocimiento y la aplicación de derechos universales y las iglesias –sean cristianas o de cualquier otro credo– no está resuelto porque casi ningún sistema religioso reconoce derechos universales a quien no pertenece a su credo y, desde mi punto de vista, no se puede considerar como una alternativa que escape a la crítica decolonial. De hecho, Boaventura de Sousa Santos (2014) discute la contradictoria relación entre

derechos humanos universales y el surgimiento de los fundamentalismos islámicos y cristianos. Ambos discursos, que han crecido mucho en las últimas décadas, se refieren de manera contradictoria (y ofrecen alternativas distintas), justamente, al reconocimiento de la dignidad humana y la impartición de justicia.

Aplicar políticas redistributivas sin reconocer las particularidades de los sujetos colectivos conduce al acrecentamiento de las desigualdades, lo que se manifiesta en el abandono que sufren las comunidades. El problema histórico ha sido que siempre que se han intentado aplicar valores universales en sociedades estratificadas y con marcadas diferencias culturales (sean étnicas, religiosas o raciales), mediante políticas públicas, terminan marcando más las diferencias y ahondando las desigualdades.

Un ejemplo claro de políticas redistributivas no universales o que parten del reconocimiento de los derechos de sujetos colectivos y que resultan más efectivas, en términos de justicia social, es el reconocimiento de la autonomía y el derecho a gozar de su presupuesto directo para las comunidades y pueblos originarios. De esta manera han logrado intervenir en la definición de obras públicas, la creación de guardias comunitarias, programas de educación y salud, para las mismas comunidades, que antes no se les permitía. La asignación del presupuesto se hace por medio de una combinación de criterios universales (número de pobladores de la comunidad) y particulares (ser reconocidos como comunidad indígena). El reconocimiento oficial se logra mediante la certificación de la comunidad por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), cuando es bastante evidente, o por medio de una demanda ante un juzgado federal y entonces se realiza una investigación por el juzgador para constatar la existencia de elementos propios de una comunidad indígena. Sobre todo en estos tiempos, el contar con su propia guardia o policía comunitaria les ha permitido enfrentar el asedio de particulares, de empresas transnacionales (mineras, madereras, monocultivos comerciales) y del crimen organizado, agentes bastante depredadores que ahora amenazan a las comunidades. La justicia universalista que hasta ahora se aplicó no les garantiza seguridad, ni siquiera una mínima retribución de lo que se extrae.

Algunas pequeñas comunidades como San Benito o Ocumicho, en la meseta purhépecha, hasta hace algunos años recibían, del presupuesto municipal, si acaso 10% de lo que les correspondía al año (entre 150 y 250 mil pesos anuales, y ahora deben de recibir entre dos y dos y medio

millones de pesos al año). Además, era la cabecera municipal la que decidía las obras que se realizarían, las empresas que deberían contratarse y las maneras de llevarse a cabo. En caso de algún conflicto, como cuando en las comunidades aparecían grupos del crimen organizado, difícilmente los apoyaban con la policía municipal; es decir, debió reconocerse su condición particular y su autoadscripción étnica, no clasista, para que la aplicación de políticas redistributivas fuera efectiva.

Hasta ahora, la principal demanda de las comunidades indígenas ha sido la defensa y conservación de su territorio y, solo en segundo lugar, las demandas culturales, sobre todo aquellas vinculadas a su patrimonio o lo que consideran su patrimonio material e inmaterial. El movimiento indígena contemporáneo no es un movimiento restauracionista ni de recuperación o resguardo cultural, pero en aquellas comunidades que han logrado la autonomía hay un renacimiento del orgullo local. No hay comunidades cerradas ni prístinas. Pero el cambio y la transformación (la adopción de nuevas prácticas culturales, las mezclas) no significan la negación de sus particularidades, ni de sus derechos como sujetos colectivos. En efecto, como lo sostiene Lehmann, lo que se busca es una ampliación de la democracia y la inclusión en la vida moderna, aunque esto no podrá lograrse sin que también se desmantelen las estructuras coloniales que sostienen el sistema de dominación vigente. Quizá Mignolo, Dussel y Maldonado, o Santos y Quijano, sean representativos de la teoría decolonialista; pero la crítica decolonial los trasciende porque se origina en los actores mismos, en los intelectuales indígenas, incluyendo a un creciente número de feministas indígenas, una gran mayoría de maestros de escuela básica y solo unos pocos formados en universidades y mucho menos con posgrado. Aquí resulta pertinente volver a Emmanuel Lévinas, quien, tanto en *Totalidad e infinito* (2006) como en *Humanismo del otro hombre* (1993), reivindica la primacía ética de reconocer al Otro en su totalidad para que el Yo finalmente se reconozca y emancipe. Sin duda, un problema antropológico que hay que seguir discutiendo y al que los decolonialistas ofrecen algunas respuestas, no creo que definitivas, pero necesarias para avanzar en la discusión.



BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil, Guillermo (comp.) (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Frazer, Nancy y Axel Honneth (2006). *Redistribución o reconocimiento, un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- González Casanova, Pablo (1982). *La democracia en México*. México: ERA.
- Guha, Ranajit (1982). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Madrid: Crítica.
- Lévinas, Emmanuel (1993). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lomnitz, Claudio (1992). *Exits from the Labyrinth*. Stanford: University of California Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Tambiah, Stanley (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

José Eduardo Zárate Hernández es doctor en Antropología (CIESAS). Últimos libros publicados: Eduardo Zárate y Jorge Uzeta (eds.) (2016). *Lenguajes de la fragmentación política*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Eduardo Zárate (2017). *La celebración de la infancia. El culto al Niño Jesús en el área purhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Verónica Oikión y José Eduardo Zárate (eds.) (2019). *Michoacán. Política y sociedad*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Eduardo Zárate (ed.) (2022). *Comunidades, utopías y futuros*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

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

POLITICAL IDENTITIES AND DEMOCRACY OF INDIGENOUS
COMMUNITIES, CONTRIBUTIONS TO A DISCUSSION OF
HETEROGENEITY

Edgar Esquit*

Resumen: El escrito trae a la discusión la historia de las comunidades indígenas con el fin de dar a conocer unas perspectivas diferentes con relación a la justicia social en el sentido universalista. Se plantea que, en lugar de enfatizar solo las identidades culturales, es indispensable abrir la discusión sobre la formación de las identidades políticas desarrolladas por las comunidades y pueblos indígenas. Se resalta que la democracia en América Latina puede ser pensada a partir de la heterogeneidad de las posiciones políticas adoptadas por los pueblos y las comunidades indígenas.

Palabras claves: historia, identidades políticas, identidades culturales, autonomía, democracia.

POLITICAL IDENTITIES AND DEMOCRACY OF INDIGENOUS COMMUNITIES,
CONTRIBUTIONS TO A DISCUSSION OF HETEROGENEITY

Abstract: This text discusses the history of indigenous communities with the goal of providing other perspectives to the discussion of social justice in the universalist sense. Instead of only emphasizing cultural identities, it is seen as indispensable to open the discussion about the formation of political identities developed by indigenous communities and peoples, with the goal of opening new

* Universidad de San Carlos de Guatemala.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 ▫ septiembre 2023-febrero 2024, pp. 69-85

Recepción: 16 de marzo de 2023 ▫ Aceptación: 26 de junio de 2023

<https://encartes.mx>



ways of thinking about democracy in Latin America, ones that emphasize the heterogeneity of political positions.

Keywords: history, political identities, cultural identities, autonomy, democracy.

INTRODUCCIÓN

Durante los siglos XIX y XX, muchas comunidades indígenas en América Latina enfrentaron los sistemas de dominación colonial republicano a través de levantamientos armados y se manifestaron por medio de los llamados movimientos indígenas. Las perspectivas históricas demuestran que las comunidades indígenas, en lugar de enfatizar las identidades culturales (tal como se definen en las teorías sobre lo étnico), maniobran dando lugar a identidades políticas mediante las que se buscan autonomía y formas de autogobierno (Mallon, 2003; Grandin, 2007). Se plantea que, durante la segunda parte del siglo XX, la antropología en América Latina introdujo nociones como “identidad cultural” y “grupo étnico” para definir a las comunidades indígenas, nociones que las redujeron a minorías culturales. Aun en el siglo XXI, esta perspectiva prevalece en muchos análisis sobre los movimientos indígenas, lo que tiene como consecuencia la simplificación de los posicionamientos que adoptan los indígenas.

Al mismo tiempo, se considera que la formación de identidades políticas indígenas, que son definidas en un marco de posiciones políticas heterogéneas, aporta a la visión general sobre la democracia. Se observa que el reconocimiento de las identidades políticas indígenas implica una transformación de las actuales ideas sobre democracia liberal, limitadas a la representación de individuos, prevaleciente en las democracias de América Latina. En cambio, una perspectiva desde la heterogeneidad implica el reconocimiento de los sujetos colectivos indígenas como actores que aportan desde sus acciones políticas o desde la construcción de sus mundos comunitarios. Se argumenta que esta perspectiva, visualizada como la *construcción heterogénea de la democracia*, tendría que ser colocada en un plano visible, tal como se propone hacer con la llamada *justicia social universalista*.

Este escrito comienza describiendo los argumentos de David Lehmann sobre la justicia social desde la visión universalista y los usos que se da a los conceptos “identidades culturales” o “identidades étnicas”. Se puntualiza la influencia de la antropología en la construcción de una visión que minoriza a los pueblos y comunidades indígenas en América Latina.

Se presentan algunos casos de levantamientos indígenas que muestran de manera resumida la formación de posicionamientos políticos indígenas, en una región específica de América Latina, durante los siglos XIX y XX. Por último, se examina la construcción heterogénea de la democracia haciendo énfasis en los aportes de los movimientos indígenas.

LA JUSTICIA SOCIAL UNIVERSALISTA

El escrito de David Lehmann tiene como propósito la búsqueda de rutas para la justicia social universalista, debido a que se considera que el llamado universalismo es un camino asequible para lograrla. A Lehmann le parece que es importante trabajar con conceptualizaciones que estén vinculadas a estructuras de relaciones basadas en características impersonales, objetivas o concretas, las que necesariamente se acercan a las bases institucionales definidas por los Estados y los organismos internacionales. Para exponer su argumento, el autor critica posiciones que para él fomentan o se basan en dicotomías y el separatismo. Según Lehmann, los académicos decoloniales desprecian estas perspectivas universalistas, incluso los derechos humanos, definiéndolas como dispositivos de dominación surgidos desde Occidente (Lehmann, 2022).

De manera estricta, Lehmann apunta en su artículo que la justicia social de carácter universal debe involucrar un enfoque centrado en la “redistribución material” y de la riqueza, con base en criterios socioeconómicos reconocidos, como el estatus socioeconómico, el ingreso, la edad, el género, el lugar de residencia y el nivel educativo. Considera que el centro de la acción debe tomar en cuenta categorías universales como clase y género, en contraste con las definiciones étnico-raciales que son subjetivas y borrosas, pues surgen de la autoidentificación. En su opinión, el sistema jurídico tiene que funcionar sobre estos contenidos, por ejemplo: una respuesta universalista al racismo es la sanción penal. No obstante, es seguro que las poblaciones indígenas seguirán haciendo reclamos con relación a temas como la identidad, la educación intercultural, la restitución de tierras y el autogobierno.

Según el autor, los reclamos específicos de los indígenas obtienen este lugar (secundario, desde mi evaluación), debido a que es imposible definir claramente los límites de las poblaciones raciales y étnicas. Se afirma que las identidades de negro, blanco, indio, cholo, mestizo son muy permeables o elusivas y por ese motivo son imposibles de usar para la distri-

bución. Al contrario, la disposición de recursos sustentada en el estatus socioeconómico, el género, la edad o la región tiene menos probabilidad de ser cuestionada, pues son temas concretos que no son manipulables. La noción de universalismo de Lehmann, como él mismo afirma, contrasta con las políticas autonomistas que en realidad se limitan en los asuntos de reparación.

LA PERSPECTIVA SOBRE LO ÉTNICO COMO DEFINICIÓN DE MINORÍAS

En la discusión que desarrolla Lehmann, los conceptos “étnico” e “identidad cultural” tienen mucha importancia. Se usan para escribir sobre el posicionamiento de los investigadores decoloniales y de los movimientos indígenas que, según este autor, se centran en el reclamo de derechos culturales. Esta idea plantea que la teoría decolonial desarrolla argumentos que profundizan las divisiones étnicas, aunque en la realidad muchos de los planteamientos indígenas terminan siendo demandas por la inclusión. En este sentido, según Lehmann, los propios movimientos indígenas estarían evidenciando la falsedad de los argumentos decoloniales. Debido a que el movimiento indígena en América Latina es diverso, sus planteamientos van desde aquellos que hablan de “inclusión” hasta los que proponen proyectos autonómicos, como los maestros indígenas que consideran importante una educación “alternativa” para los indígenas (Bonfil-Batalla, 1989).

La visión antropológica sobre las poblaciones indígenas en América Latina ha utilizado profusamente el concepto “étnico” para diferenciar a esta población tomando en cuenta sus particularidades culturales. Desde el principio el concepto ha sido empleado para definir a los indígenas como minorías culturales que están insertas en los Estados constituidos en el siglo XIX (Stavenhagen, 2010). Díaz-Polanco (1981), por ejemplo, considera que la etnicidad se presenta como una dimensión de las clases sociales: los indígenas de América Latina, afirma, se basan en formas de identidad étnica básicas a pesar de que son integrantes del campesinado. Asimismo, desde los discursos y políticas estatales lo étnico fue aplicado como una forma de nombrar a una población que no se adapta cabalmente a la categoría de ciudadano y a las definiciones de la modernidad. Por medio de los sistemas estadísticos concretos, la mayoría de los gobiernos –inclusive los de Guatemala y Bolivia– han logrado definir a los indígenas como poblaciones menores, tanto estadística como culturalmente. Este uso de datos duros se

vincula muy bien con la definición universalista de Lehmann, que aboga por el uso de categorías concretas en la distribución del excedente.

Dado ese hecho, a la población indígena minorizada se le asigna un lugar de enunciación secundario y, en el mejor de los casos, es objeto de las políticas públicas definidas desde los marcos políticos y culturales dominantes o controlados por el Estado y las elites económicas, políticas y académicas. A principios del siglo XXI, estas políticas estaban centradas en las propuestas multiculturalistas e interculturalistas. De cualquier manera, durante la segunda parte del siglo XX, los llamados grupos étnicos fueron forzados a integrarse a la “cultura nacional” y han sido objeto de políticas educativas que pretenden “civilizarlos” mediante un sinnúmero de dispositivos y programas (Bonfil-Batalla, 1989; Taracena, 2004). Lo que se ha logrado hasta este momento, a partir de dichas políticas, es el otorgamiento de una ciudadanía de “segunda clase” para algunos indígenas y el reforzamiento de su papel de intermediarios; el resto permanece como *servientes* en la jerarquía sociorracial definida por la política real de las elites latinoamericanas. Las políticas de integración estuvieron a la orden del día en la mayoría de los países del subcontinente: desde las declaraciones del Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro, Michoacán, en 1940, hasta finales del siglo XX, cuando surgieron las políticas interculturales. De cualquier manera, el interculturalismo como política estatal no fue más que un neoindigenismo cubierto con discursos sobre pluralismo; por debajo del concepto intercultural se perfilaba el de grupos étnicos, que obviamente mantenía la definición de los indígenas como minorías demográficas y culturales. El racismo estructural se perfilaba a través de estos conceptos, que normalizaban o normalizan el lugar de cada quien en la política, economía y en las propuestas sobre desarrollo (González, 2006).

Las nociones sobre multiculturalismo e interculturalidad fueron aceptadas por muchas organizaciones indígenas en toda América Latina. Un ejemplo, en este sentido, son las universidades interculturales en México, algunas de ellas analizadas por Lehmann, o las políticas afirmativas, que también se destacan en el artículo que se comenta. La mayoría de estos sistemas, como es de esperar, fueron dirigidos con la finalidad de escolarizar a los indígenas, por ejemplo, intentando reformar y fortalecer los programas de educación bilingüe o fundando universidades para indígenas controladas, finalmente, por las elites mestizas que dirigen los Estados en esta región del mundo.

Muchas de estas políticas también abrieron espacios a la recuperación cultural, a la reglamentación del uso de las tierras comunales y al derecho comunal e, inclusive, a los gobiernos locales indígenas. Diversas organizaciones indígenas y algunos académicos vieron con interés y esperanza esas políticas interculturales porque creían que desplegaban más derechos para los pueblos indígenas. Obviamente, las organizaciones indígenas también usaron la legislación estatal y los convenios internacionales para buscar oportunidades que los beneficiaran (Dietz, 2016; Leuman *et al.*, 2007).

Lo que se puede notar a través de este recuento es que la etnización en un principio fue un proyecto de las elites políticas y académicas de los Estados, que definieron a los indígenas a partir de categorías contrastantes con la modernidad que ellos perseguían o que visualizaban. Como se verá a continuación, las luchas indígenas no solo se centraron en la diferencia cultural, sino que muchas de ellas buscaban dismantelar la fuerte imbricación entre servidumbre, despojo y racismo que soportaban las comunidades durante los siglos XIX y XX (y en lo que va del siglo XXI) bajo los Estados dirigidos por gamonales, finqueros y militares.

Las clasificaciones basadas en la cultura, hechas desde los Estados, han sido retomadas por algunos movimientos indígenas, pero fueron adaptadas (como se hizo con el liberalismo en la primera parte del siglo XX) para apuntalar la preocupación central de las comunidades indígenas, es decir, para oponerse a la triada servidumbre, despojo y racismo. Los indígenas no adoptaron el concepto “cultura” en sí mismo, sino que tuvo un uso estratégico al ser vinculado como una palabra y una posición que se oponía al racismo estructural y cotidiano. Sobre este dilema, Rodolfo Stavenhagen afirma que

los pueblos oprimidos, explotados y discriminados que reclaman sus derechos culturales y colectivos no lo hacen para celebrar la diferencia —la que en sí misma no es ni buena ni mala—, sino para garantizar sus derechos humanos y para lograr un mínimo de poder en la polis, que les permita participar en condiciones de igualdad en la gobernanza democrática (2010: 82).

LA VISIÓN HISTÓRICA

La sofisticada política integracionista, creada a principios del siglo XXI, obvia la historia de los pueblos indígenas. Frente a esta condición política actual, es importante decir que durante el periodo que la historiografía

llama “época colonial” hubo decenas de “levantamientos indígenas” en diferentes partes de América. La mayoría de estas insurrecciones tenían bases comunales, cuestionaban la economía colonial e identificaban a los enemigos, desde autoridades indígenas locales hasta encomenderos, gobernadores o agentes coloniales. Durante los siglos XIX y XX, mientras se fundaban y se consolidaban las repúblicas, también se produjeron múltiples levantamientos indígenas en diferentes partes de Mesoamérica y de la región andina. Muchas de estas insurrecciones surgieron como cuestionamientos a la forma que tomó el capitalismo en varias regiones. Fueron luchas frente al racismo que, finalmente, buscaban formas de autogobierno sobre bases comunales, pero sin perder de vista los procesos políticos, económicos y sociales a nivel regional e incluso mundial.

Dos ejemplos importantes en este sentido son la llamada Guerra de Castas en Yucatán (Dumond, 2005) y el levantamiento zapatista en Chiapas (Harvey, 2000), los dos acontecidos en el sureste mexicano. Según Piedad Peniche (2004: 149), la Guerra de Castas (1847-1901) tuvo mucho que ver con los conflictos agrarios que enfrentaron diversas poblaciones mayas fronterizas debido a la reforma en la propiedad de la tierra, un proceso conducido por el gobierno yucateco a mediados del siglo XIX. Se afirma que la adjudicación de “baldíos”, en ese entonces, benefició a empresarios, militares y curas (tres agentes importantes de la colonización en ese siglo en muchas partes de América). El gobierno de Yucatán promovía el “espíritu de empresa” mediante leyes que favorecían a los colonos que impulsaban el capitalismo agrario (Peniche, 2004: 149). En ese entonces, muchas comunidades mayas participaban en una economía regional basada en el cultivo y venta de maíz, como proveedores de mano de obra en la arriería o la venta de aguardiente en la colonia británica de Belice. Peniche afirma que esta sociedad rural buscaba opciones en la agricultura y en la política, pero las oportunidades no eran para todos, ni siquiera para las elites mayas y mucho menos para el grueso de la población indígena (2004: 150).

A pesar de que estos hechos giraban alrededor de lo agrario, los líderes de la Guerra de Castas nunca dijeron que su levantamiento estuviera ligado con los conflictos por tierras, sino exigían la abolición de las contribuciones y estaban en contra de los “abusos” (racismo estructural) del Estado y la Iglesia. Peniche destaca que la Guerra de Castas fue el final de una larga lucha contra los impuestos que inició desde principios

del siglo XIX. La autora afirma que los campesinos mayas habían aprendido a levantarse a través de la “causa de los impuestos” y que ese era el lenguaje “codificado” que usaban para manifestar todo descontento. Además, los líderes mayas, los *batab*, se veían desplazados en el nuevo mundo colonial que se estaba conformando. En esa misma época las llamadas “poblaciones ocultas”, que eran asentamientos integrados por mayas que habían migrado a zonas despobladas al sur de Yucatán para evadir impuestos, daban forma a conjuntos de aldeas prácticamente autónomas. Peniche sugiere que los *batab* tenían comunicación con estas comunidades (Peniche, 2004: 158-160).

Dicha autora concluye que los emigrados eventualmente participaron en la guerra, los *cruzob* combatieron con sus líderes, los *batab*, hasta que estos eligieron conservar sus comunidades (Peniche, 2004: 160). Esta opción por las comunidades llevó incluso a algunos de los líderes a fundar pequeñas aldeas autónomas en el actual territorio de Quintana Roo (o una *nación maya*), cuya capital fue Chan Santa Cruz, que poseía su propia forma de gobierno, jerarquías, religión, economía, relaciones regionales y organización cultural. Esta entidad mantuvo, durante mucho tiempo, su independencia de los *dzules* (Ramírez, 2016), pero no estaba aislada.

El levantamiento zapatista tuvo una breve fase de lucha armada en enero de 1994. Muy pronto las acciones se volcaron al plano político con las negociaciones de paz. En este sentido, las acciones militares dieron paso a la implementación de organizaciones sociales y políticas relacionadas con las comunidades que apoyaban el movimiento. En diciembre de 1994 se declararon 38 municipios autónomos rebeldes zapatistas que rechazaron las formas de gobierno local respaldadas por el Estado. En 2003 se dio a conocer otro nivel de gobierno autónomo conocido como Caracoles, lo que, según algunos, precisó un momento de autodeterminación de las comunidades frente a diferentes actores y ante el gobierno mexicano. Para los analistas, esta manifestación configuró una etapa de maduración de la autonomía que se había iniciado años atrás (Baronnet *et al.*, 2011).

Se observa que las comunidades zapatistas no conforman un territorio o grupos cerrados, sino que se definen por la acción política voluntaria y se rigen por normas de autogobierno. Las formas de gobierno y los servicios en las comunidades pueden ser usados por personas y grupos que no pertenecen al movimiento zapatista. Muchos miembros de las bases de apoyo también se relacionan estrechamente con organiza-

ciones campesinas y hasta con partidos políticos. Las acciones por la autonomía, que han sido el centro de las actividades políticas y sociales en estas comunidades, se producen en la vida cotidiana. Son operaciones que tienen como contexto un Estado mexicano que se niega al reconocimiento de los derechos de estos como pueblos y comunidades, frente a una guerra de desgaste y la “territorialización de nuevas lógicas del capital” (Baronnet *et al.*, 2011: 27).

Lo que se puede notar en estos procesos que se dan en las comunidades autónomas es la construcción de nuevas formas de identidades políticas. En este sentido, las comunidades, al producir formas de vida, organización, nuevos sujetos políticos, sentidos, subjetividades y conocimientos, lo hacen en un espacio fuertemente politizado, que definen el poder de darse una vida propia e intentan reformar las relaciones con adversarios y aliados (Baronnet *et al.*, 2011). Las prácticas democráticas que surgen en estos procesos aportan a la vida de las comunidades, pero también influyen de diferentes maneras en el Estado mexicano. Mallon (2003) ha demostrado cómo las prácticas y posiciones políticas de los grupos subalternos influyen en la formación del Estado. De hecho, los zapatistas han desarrollado las comunidades autónomas casi siempre viendo al Estado mexicano que les niega la posibilidad de una vida y política propia. Así, se afirma que mientras las comunidades autónomas generan nuevos sistemas de educación, salud, justicia, intercambio, producción, se desarrollan nuevas relaciones sociales y políticas (Baronnet *et al.*, 2011: 29).

En la segunda parte del siglo XX, pero principalmente en la década de 1970, en Guatemala se produjo una fuerte movilización de las comunidades indígenas. Con una larga trayectoria de política comunal y municipal, los mayas de esta parte de Mesoamérica implementaron una serie de organizaciones locales y regionales que muy pronto se encontraron con las organizaciones guerrilleras dirigidas, principalmente, por ladinos de la clase media capitalina. Esta confluencia tuvo periodos de tensión, pero en otros momentos se produjeron alianzas. Las organizaciones indígenas que surgieron de las comunidades se vinculaban con ideas de autogobierno (aunque nunca se habló de autonomía), cuestionaban el racismo y tenían un fuerte discurso que abogaba por la igualdad. Otras organizaciones campesinas y con base comunitaria, como el Comité de Unidad Campesina (CUC), lucharon por la tierra, el recambio de las relaciones laborales en las fincas e hicieron reclamos alrededor de agravios históricos. Para diver-

Los autores, la posición política de los mayas en ese momento fue una clara rebelión o revolución indígena y campesina (Vela, 2011; Foster, 2012).

Mientras duró la rebelión, muchas comunidades tuvieron lapsos de autogobierno, pero muy pronto esas acciones fueron aplacadas de manera violenta por el ejército guatemalteco. Las identidades políticas desarrolladas por los mayas durante la segunda parte del siglo XX fueron atacadas con genocidio en la década de 1980 y rematadas con interculturalismo oficial con la firma de los Acuerdos de Paz en 1996. Las posiciones culturalistas que tomaron algunas organizaciones mayas en los años setenta fueron pensadas como una forma de enfrentar el racismo. En la década de los noventa, sin embargo, mediante un lenguaje de derechos, el Estado puso en marcha políticas interculturales que supuestamente resolvían los agravios históricos, la desigualdad y los derechos culturales de los indígenas; pero en realidad creaba dispositivos de control sobre las poblaciones mayas. Es de hacer notar que los mayas, protagonistas en la rebelión de 1980, fueron colocados en un segundo plano por parte del Estado durante la firma de los Acuerdos de Paz por parte del gobierno y la guerrilla dirigida por ladinos. Así, sus propuestas de cambio fueron definidas como culturales durante el proceso de negociación. Con un lenguaje de derechos culturales y una serie de acuerdos que debían ser legislados, las identidades políticas que los indígenas habían desarrollado entre 1944 y 1980 fueron borradas.

CONCLUSIÓN: LA DEMOCRACIA EN EL MUNDO HETEROGÉNEO

Con el uso de argumentos históricos, este escrito plantea que los indígenas, además de enfatizar un lenguaje de identidad cultural, priorizan una identidad política (Stavenhagen, 2010). Asimismo, se observa que en las luchas indígenas y campesinas prevalece o se anticipa una posición autonomista. Lo que sobresale es la formación de identidades políticas estrechamente vinculadas con la reproducción de la vida comunal (calificada por la antropología y por las visiones dominantes como “identidad cultural”, “cosmovisión” o “lo étnico”). Debido a que la etnización de los indígenas conduce a su minorización, los analistas rápidamente llegan a considerar que esas luchas indígenas son “particularistas” (no “universales”) y, por ende, secundarias en una formación estatal o en el mundo. En este sentido, se considera que la posición desventajosa de los pueblos indígenas puede ser resuelta a través de las prioridades analíticas que el pensa-

miento europeo define usando las ideas sobre universalismo (clase social, en este caso) como paradigma único y no con la historia que plantean los pueblos indígenas, es decir, la del dominio colonial. En este sentido, Bonfil-Batalla (1989: 235) declara que es importante cambiar la forma en que Occidente implanta en México (o América Latina) su condición histórica, esa posición que contradice las posibilidades del pluralismo; este etnólogo propone, por primera vez, que hay que “dirigir a Occidente”.

Los usos de la cultura no pueden ser vistos como posicionamientos que buscan una oposición radical o una exacerbación de las diferencias, por lo menos en la mayoría de los movimientos indígenas en América Latina. De acuerdo con las palabras de Peniche (2004), al estar conscientes de su lugar actual en el mundo, se puede decir que muchos movimientos indígenas usan la “cultura” como un lenguaje “codificado” para hablar sobre su historia y su política autonomista. Es sabido que cultura y política son conceptos difíciles de separar y que están fuertemente imbricados en los posicionamientos que adoptan los subalternos, indígenas, campesinos, negros, mujeres o quienes sean, y que lo importante es precisar los contenidos históricos y políticos de estos enfoques, así como las posibilidades de enlace que ofrecen. Los usos que los indígenas hacen de conceptos como “cultura”, “ciencia maya”, “modelos mapuches de salud intercultural” (Cuyul, 2012), etc., delinean posiciones estratégicas en momentos históricos específicos frente a adversarios identificados. Los puntos de vista indígenas, ante las universidades interculturales, por ejemplo, son momentos de un imaginario político de larga duración en un campo social, en el que se busca influir sobre las instituciones y sobre actores y contendientes específicos; pero, al mismo tiempo, pretenden ganar espacios para construir una vida propia.

Hasta este momento, el ideal democrático prevaleciente en América Latina es el que se vincula al liberalismo y, en otros casos, al socialismo. Los liderazgos indígenas y la política que surgió desde las comunidades, a lo largo del siglo XIX y XX, muchas veces han sido vistos como prepolíticos y secundarios bajo la luz de la historia; sin embargo, el punto de mira tendría que ser transformado. El historiador Arturo Taracena afirma que pocos años antes de iniciarse la Guerra de Castas, Santiago Imán —líder mestizo de mediados del siglo XIX en Yucatán— propugnaba por un discurso de identidad regional a partir del “diálogo interétnico” dirigiendo un ejército “multiétnico”. Así, este líder, en diversos sentidos, se oponía al

discurso regionalista que tenía la elite yucateca, ese que alimentaba la idea de un país y una república para los no indígenas (Taracena, 2015: 14).

Es más, el historiador Greg Grandin (2007) afirma que a finales del siglo XIX las elites quiché de la ciudad de Quetzaltenango, con el discurso de la regeneración de la raza, crearon una identidad política “alternativa” que vinculaba lo nacional con lo cultural, reforzando el poder de las elites quiché y recreando un “nacionalismo étnico”. El historiador afirma que la palabra “regeneración” tuvo un sentido diferente para la elite quiché frente al que manejaban los ladinos. Para los primeros significaba un “resurgimiento étnico”, para los últimos la asimilación de los indígenas a la cultura ladina (Grandin, 2007: 208, 221).

En el fragor de los levantamientos indígenas de los años ochenta en Guatemala, los mayas propusieron la conformación de un Estado Socialista Federado. De acuerdo con su visión histórica y sociológica, los autores de ese proyecto imaginaban un Estado igualitario en el que los mayas, como sujetos colectivos, tenían un lugar en la arena política (Movimiento Indio Tojil-Mayas, 2016). Todos estos posicionamientos indígenas en Mesoamérica demuestran que la formación de identidades políticas individuales y colectivas, a lo largo del tiempo y el espacio, han sido fundamentales y dan forma a la historia. En la segunda parte del siglo XX, los Estados latinoamericanos, apoyados por la antropología y su aparato conceptual, definieron a los indígenas como seres culturales, quitándoles toda identidad política. Las críticas a esta posición crearon, en los últimos años del siglo XX y principios del XXI, un nuevo lenguaje: el interculturalismo, y un sistema de derechos controlado por el Estado, una visión hegemónica que en el fondo reproducía un neoindigenismo o las “políticas de integración” reproducida de manera mucho más sofisticada y que tenía como fin último estabilizar y crear el contexto favorable para las políticas neoliberales (Hale, 2005). Esta perspectiva no niega el hecho de que otros movimientos sociales también plantearon sus propias perspectivas sobre la interculturalidad, a la que le imprimieron nuevos sentidos (Dietz, 2016).

Lehmann sigue las teorías sobre “identidades étnicas” para identificar las luchas indígenas como luchas culturales y coloca los movimientos como acciones de minorías en Estados establecidos; no obstante, también afirma que los movimientos indígenas tienden a la democratización. Lo que se podría decir en este sentido es que, junto al trabajo para apuntalar la *justicia social universalista*, es fundamental afianzar las *luchas heterogéneas por*

la democracia. Como se sabe, la democracia forma parte de un discurso y un ideal importante en los Estados y la sociedad civil en América Latina. A lo largo del siglo XX surgieron acciones sociales contundentes que la han buscado, principalmente frente a los gobiernos militares, las dictaduras, ante la Guerra Fría o el imperialismo estadounidense. Desde los gobiernos, la democracia ha sido un discurso importante a pesar de estar limitado a un sistema electoral, a la representación ciudadana y a los derechos constitucionales definidos a partir de los intereses de las élites económicas y militares.

A partir de la segunda parte del siglo XX, incluso desde antes, los indígenas también participaron de una u otra manera en los procesos de lucha por la democracia y los derechos, aunque pocas veces se les haya visualizado como tales en los estudios sobre las formaciones estatales. No se dirá que las acciones políticas, como la Guerra de Castas, también eran democratizadoras; no obstante, es visible que los líderes de esos movimientos decimonónicos tenían nociones históricas sobre la heterogeneidad del mundo en que vivían, querían tener oportunidades, así como vincularse a esos mundos, pero también deseaban transformarlos de manera contundente. En este sentido, los ideales por la democracia que han surgido desde diferentes historias y lugares pueden ser un punto de enlace importante para formar tejidos que muestren múltiples diseños, incluyendo los que están implementado los pueblos y comunidades indígenas en este momento. Teniendo en cuenta este proceso, es obvio que Lehmann no se equivoca al plantear que los movimientos indígenas aportan a la democracia en los Estados en donde están presentes. Lo importante, sin embargo, es reconocer que esas luchas se producen bajo el influjo del mundo heterogéneo del que no podemos sustraernos, sobre el que a veces queremos imponer visiones unívocas o dejarlo en un lugar secundario.

Todo esto significa que es necesario hacer un trabajo para pensar la democracia de otras maneras. Pensadores como Jacques Derrida plantean que a la democracia debemos mirarla siempre como algo por venir, no como algo existente, es decir, como un objeto hecho. Él mismo afirma que la democracia es algo que existe y que surgió en algunos lugares, pero en otros términos es importante considerar que “es un concepto que lleva consigo una promesa”. Esto es así porque “la democracia no se adecua, no puede adecuarse a su promesa, en el presente, a su concepto”. Considera que si se parte de la singularidad del otro, lo que queda es un desafío a

que la democracia no sea vista como una cosa o una sustancia, sino algo perfectible. En este sentido, las nociones o los signos que existen sobre democracia deben ser puntos de partida para pensar y trabajar por lo que está por venir (Derrida, 1994).

En este momento, en América Latina la palabra democracia no corresponde a una situación histórica reconocible. Así pues, la justicia y la democracia en el subcontinente implican pensar para el otro (pero no se alude solo a las elites que gobiernan hasta este momento, sino a “todos”), ese otro que es irreductible en su representación política y moral (Derrida, 1994). Desde una perspectiva individualista radical, quizá se diría que pensar en el otro es un sentimiento loable pero no posee concreción, así, es irrealizable y por ello desechable. De cualquier manera, las instituciones dominantes muchas veces invocan una ética hacia el otro para seguir funcionando y lo hacen. Las posiciones políticas desde las comunidades indígenas en América Latina pueden ser vistas desde la historicidad de la democracia y no desde el individualismo que imponen las instituciones dominantes. En cualquier caso, personas, naturaleza y comunidad están imbricadas, aunque se cierren los ojos ante esa realidad concreta. Esta situación también implica pensar la justicia como algo comprometido con la historia de todos y como algo útil, posible y necesario para la vida de todos y en la construcción de lo político.

Los movimientos indígenas intentan construir democracia desde la vida cotidiana (como los zapatistas) o desde el Estado, como en el caso de Evo Morales (aun si se le puede acusar de populista), mostrando un campo fructífero, aunque también contradictorio, en otros momentos. De cualquier manera, el “aporte” de los movimientos indígenas y sociales, en este sentido, es inmenso y no debería ser colocado en un plano secundario. A lo que nos invita la “nueva democracia” es a tener en cuenta la heterogeneidad de las identidades políticas indígenas —y muchas otras— que luchan por tener un lugar en el mundo heterogéneo; en este sentido, los indígenas no aportan solo a la democracia liberal, limitada a la representación del individuo. Si los Estados latinoamericanos abogan por la democracia y los movimientos sociales defienden la heterogeneidad, entonces es fundamental alimentar estas perspectivas con las múltiples historias de los diversos actores individuales y colectivos. Al mismo tiempo, las luchas por la democracia se vinculan a las acciones por los derechos y la justicia, como paradigmas posibles y deseables en el siglo XXI.

Finalmente, me parece acertada la crítica a los pensadores decoloniales que, en muchos momentos, idealizan la llamada “identidad cultural” de los pueblos y comunidades indígenas. En diversos sentidos, como afirma Aura Cumes (2017), esta dislocación sucede a partir de la autoridad que se les otorga, en el privilegio de la academia del llamado primer mundo y en las universidades controladas por las elites criollas en América Latina, cayendo en muchos momentos en la reproducción de la dominación colonial y subordinando las luchas de los mismos pueblos indígenas.

En todo este proceso no se produce un diálogo serio y permanente entre sus perspectivas latinoamericanas o planetarias, con las propuestas políticas y teóricas desde los pueblos indígenas que habitan el mismo territorio. Es una perspectiva que necesita examinar con mayor detenimiento los múltiples espacios nebulosos en las relaciones entre colonizadores y colonizados, para entender las posibilidades y los límites que ofrecen estas historias. No obstante, también es importante observar que la crítica decolonial, así como el poscolonialismo y el subalternismo han ofrecido una crítica contundente y audible al eurocentrismo, el antropocentrismo y el patriarcado; esa impugnación y muchas otras son importantes y fundamentales para pensar la heterogeneidad del mundo.



BIBLIOGRAFÍA

- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.) (2011). *Luchas “muy otras” zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bonfil-Batalla, Guillermo (1989). *México profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Cumes, Aura (2017). “Conversación sobre epistemología maya, teoría poscolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes”, *Re-visiones*, núm. 7. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6854432> (consultado el 13 de julio de 2023).
- Cuyul, Andrés (2012). “Salud intercultural y la patrimonialización de la salud mapuche en Chile”, en Héctor Nahuelpan Moreno *et al.* *Tā iñ fjte xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Chile: Comunidad de Historia Mapuche, pp. 263-284.

- Derrida, Jacques (1994). “La democracia como promesa”, *Jornal de Letras Artes e Ideas*. 12 de octubre, pp. 9-10. Edición digital de entrevista a Derrida en castellano. Recuperado de: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/democracia.htm> (consultado el 1 de julio de 2023).
- Díaz-Polanco, Héctor (1981). “Etnia, clase y cuestión nacional”, *Cuadernos Políticos*, núm. 30, Era, octubre-diciembre, pp. 53-65. Recuperado de: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.30/30.6HectorDiaz.pdf> (consultado el 10 de julio de 2023).
- Dietz, Gunther (2016). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación, una aproximación antropológica*. México: FCE.
- Dumond, Don (2005). *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*. México: UNAM.
- Foster, Sindy (2012). *La revolución indígena y campesina en Guatemala 1970 a 2000*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- González, Ramón (2006). “No somos iguales, la cultura finquera y el lugar de cada quien en sociedad en Guatemala”, *Istor*, núm. 24, CIDE, pp. 43-66.
- Grandin, Greg (2007). *La sangre de Guatemala, raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Hale, Charles (2005). “Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights in Racial Dominance in Central America”, *POLAR (Political and Legal Anthropology Review)*, núm. 28, pp. 10-28.
- Harvey, Neil (2000). *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México: Era.
- Lehmann, David (2022). *After the Decolonial, Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America*. Cambridge: Polity Press.
- Leuman, Miguel, Claudia Briones, Lorena Cañuqueo y Laura Kropff (2007). “Escenas del multiculturalismo neoliberal, una proyección desde el Sur”, en Alejandro Grimson (comp.). *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mallon, Florencia (2003). *Campesino y nación, la construcción de México y Perú poscoloniales*. México: El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/CIESAS.
- Movimiento Indio Tojil-Mayas (2016). “Guatemala: De la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal”, *Eutopía, Revista de Investigación y Proyección*, año 1, núm. 1, pp. 179-214.

- Peniche, Piedad (2004). “Oponiéndose al capitalismo en Yucatán, la causa de los rebeldes de la Guerra de Castas (1847-1850)”, *Desacatos*, núm. 9, pp. 148-160.
- Ramírez, Luis (2016). “Reseña del libro *La Guerra de Castas en Yucatán* de Francisco José Paoli Bolio”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 268, enero/junio, pp. 66-74.
- Stavenhagen, Rodolfo (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.
- Taracena, Arturo (2004). *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- (2015). *De héroes olvidados Santiago Imán, los huites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas*. Mérida: UNAM.
- Vela, Manolo (coord.) (2011). *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. Guatemala: Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República.

Edgar Esquivel es investigador del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas, Universidad de San Carlos de Guatemala. Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán y maestro en Antropología Social por el CIESAS-Occidente. Su línea de trabajo se centra en la investigación sobre la historia de los pueblos indígenas. Es autor de diversos artículos y libros, entre ellos *Comunidad y Estado en la revolución*, Tujal Ediciones, 2019.

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

INDIGENOUS MOBILIZATION AND DECOLONIZATION IN
LATIN AMERICA: SOME IDEAS FOR DISCUSSION

Santiago Bastos*

Resumen: A partir de varias de las ideas contenidas en el texto de David Lehmann: “Más allá de la decolonialidad: discusión de algunos conceptos claves” (2023), en este escrito propongo una forma diferente a la suya de entender la relación entre la movilización indígena de las últimas décadas en Latinoamérica, los estudios decoloniales y otras formas de lo que llamo “el marco colonial”. El argumento central se desarrolla alrededor de la movilización indígena, a la que considero cambiante y en un proceso de complejización, en el que las relaciones con las ideas de descolonización son evidentes, pero no las únicas que informan su acción política. Al tener en cuenta estos dos elementos, la relación entre movilización, descolonización y democracia se entiende de otra manera y con consecuencias diferentes a las que plantea Lehmann.

Palabras claves: pueblos indígenas, descolonización, giro decolonial, movilización indígena.

INDIGENOUS MOBILIZATION AND DECOLONIZATION IN LATIN AMERICA: SOME IDEAS FOR DISCUSSION

Abstract: Departing from some of the ideas in David Lehman’s text, I propose a different way to understand the relationship between indigenous mobilization in recent decades in Latin America and decolonial studies and other research I labeled “colonial reason.” I argue that this paradigm is broader than the “decolonial” one, and that aside from very interesting contributions, part of its limitations come from its own comprehensive intent. But the central argument is around

* CIESAS Sureste.

indigenous mobilization, which I consider to be changing and in a process of increasing complexity, in which relationships with the ideas of decolonization are evident but are not the only ones that inform indigenous political action. Taking into account these two elements, the relationship between mobilization, decolonization, and democracy is seen in another way and with other consequences.

Keywords: indigenous peoples, decolonization, decolonial turnaround, indigenous mobilization, Guatemala.

David Lehmann nos regala un texto provocativo en el que trata varios temas importantes para el debate sobre la movilización de los pueblos indígenas de América Latina en estas primeras décadas del siglo XXI. Desarrolla en torno a ellos diversos argumentos, pero sus dos ideas principales me parecen interesantes y en principio las compartiría: que las movilizaciones indígenas producen aportes para la democracia más allá de los beneficios obtenidos por los propios indígenas y que la propuesta de la decolonialidad ha acabado por generar una forma simplificada de entender la compleja realidad étnico-racial de este continente. Sin embargo, la articulación que propone entre ambas ideas, así como otras afirmaciones del texto, pueden ser discutidas y lo haré mediante algunos comentarios dentro de una propuesta diferente de cómo entender la movilización indígena y el papel de la propuesta decolonial en ella. Creo que ambas —la movilización indígena y las ideas desarrolladas desde lo que llamaré el “marco colonial”— se han influenciado mutuamente en las últimas décadas, que son más amplias de lo que Lehmann plantea, y que la movilización indígena en concreto —que es el asunto que me interesa— tiene efectos democratizadores en toda la sociedad no *a pesar* de los argumentos decoloniales —como señala Lehmann—, sino precisamente *desde* ellos, pese a que estos también pueden tener efectos excluyentes. Por esta razón, el debate entre movimientos universalistas y “movimientos que se definen sólo por la política de la identidad” debe plantearse desde una perspectiva que tenga en cuenta qué significa ser indígena en la América Latina del siglo XXI.

Esta reflexión no se centra en la cuestión de la decolonialidad, sino en aquello sobre lo que puedo aportar: en el análisis de la acción política de los pueblos indígenas movilizados.¹ No pretende ser este un artículo erudi-

¹ En concreto, se basa en mi experiencia de acompañamiento y análisis de movilizaciones indígenas desde hace tres décadas, sobre todo en Guatemala (Bastos y Camus, 1993,

to, más bien, a partir de la lectura del texto de Lehmann, quiero plantear una serie de ideas que sirvan para la discusión a la que nos invita *Encartes*. Dada la variedad y complejidad de las temáticas, será una glosa necesariamente incompleta y parcial, en la que caeré en generalizaciones y simplificaciones, con constructos como “planteamiento decolonial”, “indígenas de América Latina” o “pueblos indígenas organizados” que esconden la gran diversidad de su interior.

EL “MARCO COLONIAL”, DESCOLONIZACIÓN Y DESCOLONIALIDAD

Antes de entrar a la movilización indígena –que, repito, es el eje de este texto–, es necesario detenernos en la cuestión de la decolonialidad, pues, según aparece en el título de Lehmann, es su principal preocupación. No entraré en un tema sobre el que ya hay una gran producción y álgido debate (véase De la Garza, 2021; Rufer, 2022; o el libro del mismo Lehmann, 2022; por citar la producción reciente); solo quiero plantear algunas cuestiones que en mi opinión son necesarias para el desarrollo posterior del texto.



Una primera observación al escrito de Lehmann sería que los estudios que se basan en entender la situación actual de América Latina desde una perspectiva que cuestiona el eurocentrismo de las propuestas teóricas e ideológicas que han regido sus destinos y que no toman en cuenta a sus pobladores originarios y sus saberes (Quijano, 2000; Rufer, 2022), son más amplios que los autodenominados decoloniales.

Desde finales del siglo pasado ha ido consolidándose una serie de propuestas político-académicas en torno a lo que Mario Rufer llama “el campo de estudios de(s)coloniales y de la crítica poscolonial” (2022: 11) y que en este artículo llamaré “el marco colonial”, para referirme a quienes plantean sus análisis desde la idea-marco de que la situación colonial generada en este continente desde el siglo XVI sigue presente como una “condición estructurante del presente” (Rufer, 2022: 11), como elemento

2003; Bastos, 2010, 2022), pero también en Jalisco, México (Bastos y Sierra, 2017; Bastos, 2021), intentando comprenderlas a nivel regional.

central para entender la conformación histórica y las dinámicas sociales de la región. Es decir, el núcleo de la argumentación se coloca en la forma de entender y ordenar el mundo que la experiencia colonial generó y aún sigue presente, muchas veces oculta porque nuestra misma manera de analizar las sociedades es parte de ella.

Son muchos los autores y escuelas que entrarían en este marco. Dentro de esta gama, el Grupo Colonialidad/Modernidad, el Grupo de Estudios Decoloniales o la “opción decolonial” se caracterizarían por sus planteamientos alrededor de la negación *epistémica* de los sujetos originarios como base de la modernidad occidental, a partir de lo que Walter Mignolo ha llamado la “matriz de poder colonial”, que afecta a todas las dimensiones de la vida social, y que se ha enriquecido con las propuestas de Boaventura de Sousa Santos sobre la ecología de saberes y las epistemologías del Sur. Es quizá la versión de los estudios incluidos en el “marco colonial” la que ha logrado mayor presencia dentro del mundo académico latinoamericano, y por ello es posible que Lehmann se refiera a ella de forma aislada,² pero no es la única versión.

Existe una diversidad de propuestas que se han ido desarrollando y afianzando en estas décadas, como la relectura de las ideas en torno al colonialismo interno formulado en México por Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen a mediados del siglo pasado. También están las surgidas desde las luchas indígenas como las aportaciones de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui que, viendo a la colonialidad como base de la sociedad boliviana, la concibe como *ch'ixi*, diversa, compleja; así como las hechas por la Comunidad de Historia Mapuche por historiadores como Pablo Marimán o Héctor Nahuelpan; o las lecturas del colonialismo entendido desde el marxismo abierto del Seminario de Entramados Comunitarios alrededor de Raquel Gutiérrez. Son formas en que la persistencia de lo colonial no se entiende solo ligada a formas de saberes y epistemologías, sino relacionadas con otros aspectos de la realidad histórica y social.

□

² En la bibliografía aparecen algunas de las obras importantes de los autores y autoras referidos en estos párrafos.

Ya entrada la tercera década del siglo XXI, no se puede negar la importancia e impacto de los aportes hechos desde este “marco colonial” en la renovación y profundización del análisis de las realidades sociales de América Latina y cómo ha incidido en escuelas como el feminismo, el marxismo o la ecología política.

Es evidente que la llamada de atención sobre la importancia de la persistencia de los esquemas coloniales en las estructuras sociales e ideológicas ha permitido un entendimiento mayor del devenir histórico y las brechas sociales de la región, al establecer una relación ineludible con el capitalismo y asumir la propuesta feminista de incorporar el patriarcado a este marco de dominación. Además, desde la propuesta primigenia de Aníbal Quijano (2000), estudiosos del marco colonial se han unido a otras corrientes (estudios afroamericanos y diaspóricos, racismo crítico) para que a estas alturas el racismo, la raza y la racialización formen parte ineludible de unas ciencias sociales que en esta región habían sido renuentes a este marco de interpretación, enriqueciendo así las formas de entender nuestras sociedades. Es importante la idea de que el racismo va más allá de la población indígena o afrodescendiente y que el principio de diferenciación por origen está en la base de la concepción misma de todas las sociedades, marcadas por los efectos de la experiencia colonial.

Quizá lo más interesante es la faceta deconstructiva de estas críticas, como el cuestionamiento a las formas académicas de conocimiento, que ha obligado a un examen de nuestras formas de investigar y de enseñar, profundizando en la crítica a las formas jerárquicas de entender nuestra labor. De esta manera, al reforzar propuestas que ya se venían dando – como el “conocimiento situado” del feminismo (Haraway, 1995)–, se han enriquecido las formas de concebir y practicar la academia. La reivindicación de los saberes indígenas como formas legítimas de conocimiento ha permitido el desarrollo de una “investigación indígena” que parte de su experiencia diferenciada respecto a las cuestiones que les atañen como tales indígenas. De la misma manera, la crítica a la razón como base del conocimiento moderno ha abierto la investigación a ontologías y “sentipensares”, formas diferentes de conocer que enriquecen nuestra labor.

□

Pero la forma como se manejan muchas veces estas propuestas da la razón a Lehmann cuando acusa a estos planteamientos de simplificar la realidad. Como plantea Renée de la Torre (comunicación personal, 5/04/2023), la *crítica* poscolonial ha generado *discursos* poscoloniales que no cumplen sus mismas expectativas. Es una paradoja que unas propuestas que surgieron desde un planteamiento de revisión histórica para dar su lugar a una diversidad cultural que había sido negada por el pensamiento occidental haya acabado en una visión que, como señala Lehmann, es la de un sistema “polarizado que ha permanecido intacto durante casi 500 años”.³ Se ha congelado la historia de forma dicotómica entre un pasado en que no había dominación colonial y un “presente” de 500 años que permanece anclado en esa dominación. Se ha generado una visión también dicotómica del mundo, polarizada entre un Norte u Occidente moderno, colonizador, capitalista, patriarcal y depredador, y unas culturas “del Sur”, definidas por una ontología relacional, un respeto por la naturaleza y unas formas colectivas de organización –es decir, todo lo opuesto a lo occidental– que parecen similares entre sí pese a su diversidad histórica y geográfica.

Esta visión de “Occidente” o el “Norte” es comprensible porque son la modernidad y la Europa que llegaron a América Latina y la formaron como es hoy, pero es una versión que olvida siglos de historia, elementos no solo precapitalistas, sino precristianos muy similares a los “saberes indígenas”, que también forman parte de los repertorios sociales y culturales de las sociedades europeas. En la simplificación del pensamiento “occidental” se crea una genealogía única –excluyente, patriarcal, racista– que es evidente, pero olvida tradiciones críticas a esa modernidad o que se han desarrollado de forma paralela a ellas, algunas de las cuales se nutren de los mismos estudios que las niegan.

Por el contrario, se ha acabado creando un “Sur” unificado por aquello que se opone a “lo occidental”: un Sur mítico en que, pese a esa colonialidad, han pervivido relaciones sociales horizontales, en que los seres humanos tratan a la naturaleza como parte de ella, en que la diferencia de género no conlleva dominación y en que la diversidad –cultural, sexual– se celebra y no se persigue. Si estas prácticas no son así ahora, es porque la modernidad/capitalismo/patriarcado/racista las desapareció.

³ Las citas textuales de Lehmann provienen del texto al que se refiere este artículo (Lehmann, 2023); para simplificar la lectura, no se mencionan ni el año ni la página.

Estos argumentos acaban llevando a una visión de las sociedades en que los colectivos insertos en relaciones coloniales se entienden como colectivos autocontenidos y autoexcluyentes, separados entre sí y definidos por unos “saberes” también “propios”, diferentes y autoexcluyentes, que dejan de lado varias décadas de comprensión de las dinámicas sociales y culturales en este continente.



Otra paradoja más es que, a mi entender, estas limitaciones de la razón colonial provienen de una de sus mayores fortalezas: el pretender construir un *paradigma nuevo* (Rufer, 2022) que cuestiona, rompe y supera el pensamiento del que proviene, un paradigma que contiene propuestas políticas desde las que se puede transformar la sociedad. Por un lado, esta pretensión puede llevar a la simplificación del análisis —“todo es colonial”, “solo la colonialidad explica”— y a una negación de todas las demás corrientes y marcos explicativos considerados como “colonialistas”, a menos que expliciten su conversión descolonizadora. Puede conllevar colocar a este pensamiento en una situación victimizada dentro de la academia, pese a su evidente consolidación e incluso empoderamiento en algunos espacios. Por el otro, esta pretensión de refundación ha llevado a una versión militante en que la “razón colonial” está pasando de paradigma a *doctrina* para quien la considera una verdad única y lleva a medir la idoneidad de las propuestas académicas por su cercanía al núcleo “descolonizador” y no por su capacidad analítica.

Es una situación que en parte se parecería a lo que pasó con el marxismo académico que llegó a ser hegemónico en ciertos espacios en los años setenta del siglo pasado: se usa para medir la corrección política de una “academia comprometida” que simplifica mucho el análisis, pero que —dicen— aumenta el valor político de los estudios. En ese momento, quizá las versiones más ricas son las que combinan elementos de este paradigma con los de otros, explotando así todo su potencial en vez de encerrarse en una verdad única.

Por este motivo son reconstituyentes, provocadoras y sugerentes propuestas como la de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien no habla de los “chixi” ni retoma a René Zavaleta para oponerse a lo colonial, como parece argumentar Lehmann, sino que lo hace desde la asunción de la

necesidad de una “práctica descolonizadora”, y que plantea la historia desde los diferentes “horizontes” o momentos históricos de dominación: el “colonial, el liberal, el populista” (p. 56) para proponer un “proyecto de modernidad indígena” (p. 55) en una Bolivia que parta de “la afirmación de un nosotros, abigarrado y *chixi*” (p. 73).

SER INDÍGENA EN LA AMÉRICA LATINA DEL SIGLO XXI

Así, cuando Lehmann cuestiona la forma en que desde los estudios decoloniales se concibe la realidad indígena como homogénea y anclada entre la colonialidad y la resistencia, a mi parecer plantea una crítica legítima y necesaria. Pero la visión de lo indígena que muestra, no de forma explícita y ordenada, sino a través de comentarios sueltos, tampoco ayuda a entender la movilización indígena actual, y está en la base de lo que quiero plantear en los siguientes apartados, por lo que me detendré brevemente en este asunto.



Lehmann manifiesta en su texto una visión de lo que implica ser indígena en América Latina hoy, basada en una identidad que considera “fluida y cambiante”, que se fundamenta en elementos “subjetivos” y tiene relación con “la fluidez de las fronteras raciales” en unas sociedades “abigarradas” con “mestizaje generalizado”. Esta imagen, en la que lo étnico-racial no parecería ser un elemento importante en la conformación social, se refuerza cuando el “racismo estructural” se menciona una sola vez –entre paréntesis– y considera que “lo racial y lo étnico acarrearán una ambigüedad” respecto a la desigualdad, puesto que, de nuevo, las “fronteras son porosas”, “conciernen a desventajas y heridas ancestrales que siguen afectando el desempeño individual” y piensa que los indígenas “padecen de las secuelas psicológicas y sociales de prejuicios y exclusión raciales repetidas de generación en generación”.

Parece haber entonces una comprensión limitada por parte de Lehmann respecto al papel de la diferencia étnico-racial en la generación de desigualdades en América Latina. No es extraño, entonces, que disienta de las propuestas descolonizadoras y que tenga un entendimiento parcial de la movilización indígena, pues estas se basan en dicha desigualdad

estructural.⁴ Incluso, a veces cae en la imagen estereotipada de lo indígena que les achaca a ambas, decoloniales e indígenas: como, por ejemplo, al decir que los zapatistas “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”. ¿Los indígenas solo han vivido en comunidades estructuradas y vivir en un régimen de servidumbre les imposibilita seguir siendo indígenas?, ¿conocer la teología de la liberación y el socialismo “desindigeniza”, “desetnizaría”, deslegitimaría las demandas como “indígenas”?

□

Creo que para entender la movilización indígena hoy en América Latina y qué significa ser indígena en el siglo XXI en esta región hace falta un acercamiento distinto. Un acercamiento que parta de la economía política, como plantea Lehmann, pero *de* la raza y la diferencia étnica, no *en vez* de ellas; un acercamiento que, como el de la razón colonial, ponga la desigualdad estructural en el centro, pero que —como bien señala Lehmann— tenga en cuenta los cambios introducidos por la historia en los indígenas y en las mismas sociedades latinoamericanas, tanto en la diversidad interna como en el surgimiento y desarrollo de sus luchas. Es una tarea muy amplia para este escrito, pero quizá sea útil proponer algunas ideas al respecto —de nuevo con el peligro de caer en generalizaciones y simplificaciones— para después entender mejor los apartados siguientes.

Podríamos empezar planteando el ser indígena como una condición social —similar en ello a ser mujer, ser campesino o ser alemana—, producto de un proceso histórico específico, que implica una posición estereotípica —esperada— dentro de la escala étnico-racial predominante, que suele conllevar relaciones de subalternidad —no dicotómicas— con las otras categorías de esta escala: blancos-criollos, ladinos-mestizos y otras que se den localmente. Es decir, los indígenas son la manifestación más visible de la

⁴ De esta manera parece entender la movilización indígena dentro de la categoría de los “nuevos movimientos sociales” que, a propuesta de Alberto Melucci (1999), surgen de identidades compartidas más que de desigualdades estructurales, como Lehmann sí considera al género y la clase.

construcción de la dominación étnico-racial en prácticamente toda América Latina, junto con los afroamericanos en algunos países y regiones.⁵

El ser indígena hoy está entonces tan relacionado con la desigualdad múltiple como con la especificidad cultural. Es una categoría que fue creada para justificar la dominación y exclusión, construyendo una ideología –el racismo– que culpa a la cultura y a la “raza” de la subalternidad de quienes la sufren (Bonfil, 1972; Quijano, 2000).⁶ De esta forma, una diferencia cultural existente queda impactada por las valoraciones y el papel que se le otorgan en esta dominación: en la evolución de los idiomas originarios en los últimos siglos no podemos dejar de tener en cuenta su estigmatización y su función de marcador étnico y los “préstamos impuestos” desde los sectores dominantes; pero tampoco el valor otorgado como símbolo de especificidad y resistencia. No podemos negar sus cambios continuos, pues los elementos culturales y raciales que se consideran “indígenas” y las justificaciones ideológicas que conllevan van variando, sin que por ello dejen de ser “propios” aunque no sean “puros”.

En este siglo XXI, los significados y consecuencias de ser considerado indígena son producto de una larga historia que ha ido cambiando y acumulando efectos. La conformación de un régimen colonial basado, entre otros, en la racialización de las estructuras y las relaciones sociales fue fundamental en este proceso, pero no es el único momento como tampoco esa colonialidad explica todo lo que ha ocurrido hasta hoy. Por ejemplo, la dicotomía étnica basada en las categorías “indígena” y “ladino”, que aún

⁵ Esta dimensión étnico-racial, con su componente de dominación, no es exclusiva de las sociedades latinoamericanas. Se da en lugares donde la historia haya creado sociedades compuestas por colectivos de diferente origen geográfico e histórico –por invasión, conquista, migración, etc. – y donde esta diferencia de origen se haya convertido en una diferenciación social (Comaroff y Comaroff, 1992) –marcada por etiquetas concretas– utilizada para justificar la desigualdad (Bastos, 2019).

⁶ Como producto de la operación ideológica, la etnicidad y la raza son variables dependientes en la ecuación del poder: son producto de estas relaciones, no las causantes. Por eso hay que comprenderlas en relación con las formas de dominación del momento y el lugar histórico. Pero, como dicen los Comaroff (1992), la vivencia de esta forma de dominación acaba convenciendo a quienes la viven de que la raza y la cultura son las causantes, convirtiéndolas en variables independientes con sus propias lógicas de dominio por encima de aquellas para las que fueron creadas y de quienes las crearon.

rige muchas de las relaciones en Guatemala —y la misma figura aglutinante del ladino, diferente del mestizo mexicano—, tiene una historicidad específica: surge a finales del siglo XIX relacionada con las reformas liberales y la economía agroexportadora cafetalera (Taracena, 1997, 2004; Smith, 1990); está asociada a ese periodo específico de la historia de Guatemala que dura más o menos los siguientes cien años. Por ello, ahora que el modelo económico está cambiando, también lo hacen las categorías y el esquema ideológico que las sostiene (Bastos, 2007).⁷

Los indígenas han sido parte integral, fundamental muchas veces, de las sociedades que se han creado a partir de la colonia y que se han complejizado al ser cruzadas por diferentes dimensiones de diferenciación y jerarquía: género, clase, generación, rural-urbano, además de la categoría étnico-racial. Las sociedades del siglo XXI son esencialmente complejas, por lo que la condición étnico-racial no es la única que marca la vivencia de los indígenas: son hombres, mujeres, campesinos, albañiles o profesionales, que viven en aldeas, cabeceras, ciudades o en otros países. Son, aunque en términos siempre deficitarios, guatemaltecos y guatemaltecas, mexicanos y mexicanas (en la construcción de estas identidades nacionales tenemos otra historicidad con desarrollos muy diferenciados entre ambos países).

Así pues, debemos reconocer la importancia de la brecha étnico-racial en la mayoría de las sociedades latinoamericanas, pero no es útil hacerlo entendiendo a los pueblos indígenas como colectivos autocontenidos y autoexcluyentes, separados de las sociedades de las que forman parte. Esas visiones dicotómicas que niegan realidades tan tangibles dan como resultado diagnósticos simplificados de las complejas realidades sociales y políticas.

LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA Y LA DESCOLONIZACIÓN (Y LA DEMOCRACIA)

En su texto, Lehmann plantea que la movilización indígena no tiene objetivos “universalizantes” porque es básicamente “indigenocéntrica”, acha-

⁷ De la misma manera, la importancia que para la definición del “ser indígena” en México tiene la posesión colectiva de las tierras —mucho más que en Guatemala, por ejemplo— no se puede separar de la institucionalidad agraria posrevolucionaria y sus ejidos y comunidades (Baitenmann, 2007).

cando esta mirada a los postulados decoloniales –como si fueran la única fuente de pensamiento indígena–, y propone que, a pesar de eso, sus efectos sí son democratizadores para toda la sociedad. Opino que la cuestión es más compleja: la movilización ha ido cambiando y es muy diversa, como también lo es su relación con el marco colonial.



A lo largo de las últimas cinco o seis décadas, las movilizaciones indígenas han pasado por diversas fases, con ritmos propios de cada país de acuerdo con los contextos nacionales. Podemos decir que en general comenzaron ligados a actores como la Iglesia católica, movimientos campesinos, partidos de izquierda y movimientos revolucionarios. Se dieron procesos de identificación como indígenas y en los años ochenta ya encontramos dinámicas de organización propia y de etnización de marcos de interpretación: en los discursos campesino y de la teología de la liberación van entrando demandas culturales contra la discriminación y algunos elementos en torno a la autodeterminación que van elaborando los nacientes intelectuales indígenas.

Para la década de los noventa, cuando la desmembración de la Unión Soviética precipita el final del socialismo real y el neoliberalismo se asienta, los indígenas son actores locales que buscan ser tomados en cuenta como tales y muestran su fuerza y capacidad política en acciones como la marcha a Quito en 1991, el levantamiento zapatista en 1994 o el movimiento maya en Guatemala. Los gobiernos reaccionan con la ola del “constitucionalismo multicultural” (Van Cott, 1995; Sieder, 2002) que conlleva el reconocimiento formal de la existencia de los indígenas como pueblos y la puesta en marcha de algunas políticas multiculturales siempre acotadas y políticamente cosméticas.

Un ejemplo serían las políticas de cuotas mencionadas por Lehmann que, según él, no funcionan “a largo plazo” por el alto número de “fraudes” identitarios que conllevan. De nuevo, yo pensaría que la cuestión es más compleja. Sin entrar en debates más propios de esta política en concreto, estaría, por un lado, lo que Stavenhagen (2007) llamó con mucha elegancia “la brecha de la implementación” para hablar de la no aplicación de los derechos declarados y las políticas establecidas; por el otro, aunque estos se cumplan, se trata de acciones que atacan los efectos y no

las causas –como las cuotas–: no buscan tocar la construcción histórica ni resolver las causas estructurales de esa desigualdad. Sin embargo, son utilizadas por los actores indígenas para fortalecerse e ir desarrollando su legitimidad como unos pueblos que, además de reconocimiento de su diferencia cultural, buscan su autodeterminación.

Con el cambio de siglo, la *realpolitik* del capitalismo neoliberal se impuso en América Latina en la forma de los regímenes extractivistas (Svampa, 2019) que surgieron de la reprimarización de las economías. Estas políticas afectaron de lleno las economías populares y, entre ellas, las de las comunidades indígenas. Ante este contexto, por el proceso de consolidación y la misma desarticulación de otras formas y actores basados en la clase –como sindicatos y organizaciones campesinas–, las organizaciones indígenas se convierten en los actores eje de la movilización antineoliberal dentro del llamado “giro ecoterritorial” (Svampa, 2019).

Desde estas posiciones, en algunos países arman verdaderas coaliciones sociales que logran triunfos electorales, mientras otras se centran en sus territorios ante el abandono de la interlocución con estos Estados y otras desarrollan las dos a la vez. Desde ambas posturas se profundiza en la “búsqueda de lo propio”, la reconstitución como pueblos y la creación-recuperación de un pensamiento indígena (Burguete, 2010). Expresiones como “Abya Yala” o “el Buen Vivir” muestran la capacidad de generar propuestas desde ese pensamiento propio, que se nutren de las luchas y los discursos aliados y se convierten en ejes de acción y elaboraciones más allá de la movilización indígena.

Esto implica que las movilizaciones indígenas de estos años cambian de eje y que los derechos culturales pasan a la “defensa del territorio” amenazado, compartiendo la lucha con actores medioambientales, antineoliberales y feministas. Se generaliza un discurso anticapitalista, que no hace referencia a contenidos de clase, sino que se centra en la capacidad depredadora de este sistema. Además, como una reacción a la propuesta multicultural, se consolidan las propuestas plurinacionales que ahondan en la autodeterminación y cuestionan más profundamente a los Estados latinoamericanos en su dimensión colonial.

Así, para esta tercera década del siglo XXI las luchas indígenas han cambiado mucho. Lo que en los años setenta eran ideas de unos pocos intelectuales, en los noventa fue edulcorado pero también diseminado con el apoyo de los Estados, y en el nuevo siglo fueron una de las bases de las

protestas antineoliberales. No se parecen a aquellos actores que reclamaban políticas de reconocimiento cultural en la década de los noventa, pues sus demandas son más amplias y no son “unos pocos” —como dice Lehmann— los que tienen reclamos territoriales.

De la misma manera, la actitud ante los gobiernos es muy amplia: desde los que forman parte de frentes amplios con una base más o menos indígena hasta los que se oponen de frente a los regímenes cada vez más autoritarios. Pero lo importante es que las demandas y propuestas indígenas de entender estas sociedades van consolidándose más allá de ellos mismos. Así es como en 2006, la fórmula plurinacional es la más votada en la abigarrada Bolivia; o en Guatemala, desde 2012, la propuesta de un Estado plurinacional es cada vez más aceptada entre y fuera de los indígenas como fórmula para salir de la crisis en que está inserta esa sociedad.⁸



Uno de los elementos que unifica esta movilización en que estamos inmersos ha sido la construcción de la lucha, demandas y derechos desde la idea de “pueblos”: que los indígenas forman una serie de colectivos con una historia y una cultura común que les otorga derecho a la autodeterminación, a decidir sobre su vida y futuro como tales colectivos. Esta figura se ha ido llenando de contenidos conforme ha avanzado la movilización, con énfasis diferentes según los países: si en los años setenta era un referente proveniente de las descolonizaciones de Asia y África, ha avanzado hacia contenidos claramente nacionales que retan a los Estados nacionales latinoamericanos desde dentro, siempre desde una polisemia muy útil para lograr conjuntar esfuerzos.

Así, en la actualidad, “pueblo” es un concepto multivalente con diversos referentes. Por un lado, se entiende como *sujeto colectivo de derechos* plasmados en la legislación internacional y constitucional, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones

⁸ En Guatemala, diversas organizaciones y coaliciones indígenas llevan más de una década trabajando alrededor de propuestas de entender al país formado por diversas naciones (CPO, 2012; CODECA, 2016; Waqib’ Kej, 2021) y han logrado que el Estado plurinacional se asuma como fórmula de articulación antioligárquica entre otros sectores (Sosa, 2022).

Unidas. Aunque apenas hayan sido aplicadas por los gobiernos, son un importante instrumento para la defensa de derechos y reclamos de autodeterminación, como el uso del derecho a la consulta libre, previa e informada (CLPI) en numerosos litigios en toda la región (Sieder, Montoya y Bravo-Espinosa, 2022).

Además, como señalé, hay un significado de *pueblo como nación*, pues son casi sinónimos: ambos hablan de un colectivo unificado por historia, identidad y cultura que reclama algún grado de soberanía política. La misma construcción de las ideas de pueblos indígenas en el contexto multicultural estaba basada en lo nacional (Bastos, 1998) y se ha hecho explícita –en unos países más que en otros– en las propuestas de recuperación de un pasado autodeterminado de los procesos de reconstitución (Bastos, 2022). Lo específico de estas construcciones como naciones es que no se reclama –por ahora– una soberanía de tipo estatal, sino una “autonomía” al interior de los Estados (Gros, 1999; Santos, 2010), ya sea a través de los mencionados Estados plurinacionales o de comunidades que buscan su autonomía.⁹

Por último, la idea de pueblos indígenas tiene un claro *componente descolonizador*, que le da un matiz especial a la idea nacional, pues, además de la autodeterminación, se pretende revertir la situación colonial en que conciben estar. Esta situación implicó la negación de sus saberes y su misma existencia, que solo se han mantenido –sostienen– por su actitud de resistencia histórica. Al oponer los saberes propios a los impuestos por la relación colonial, se refuerza la diferencia a través de elementos que se consideran ancestrales y ontológicamente diferenciados de los occidentales.

Todo esto lleva a plantear que la constitución de los pueblos indígenas como sujetos políticos se está haciendo a base de su reconstitución, la *recreación* de los elementos previos a la conquista, que supuestamente los definían, desde códigos y necesidades actuales. Amplió así la propuesta de Araceli Burguete (2010) –que la considera una fase del proceso de afirmación política– a una manera de entender todo el proceso de recuperación cultural y consolidación como sujeto político y complejización del discurso que se da desde los años setenta (Bastos, 2022).

⁹ Esta afirmación es una generalización que deja de lado experiencias concretas en una multitud de espacios, como el actual movimiento autonomista mapuche.



Entonces, la construcción de propuestas descolonizadoras en el campo académico y la constitución de los pueblos indígenas como sujetos políticos se han ido desarrollando de forma paralela y, sobre todo desde inicios de este siglo, se han ido alimentando mutuamente. De esa manera, propuestas del marco colonial aparecen en el discurso y práctica de la movilización indígena en diversas formas.

Para empezar, el mismo planteamiento de una situación colonial aún vigente afianza la necesidad de cerrar ese ciclo que comenzó cuando los europeos cortaron su desarrollo como pueblos autónomos y autosuficientes y que continuó en las repúblicas en forma de un racismo renovado. Ahora hay que terminar con esa situación consiguiendo la autodeterminación. Dentro de las versiones simplificadas de la historia y la geopolítica, también se asume la propuesta de un “Occidente” como causante general no solo de la opresión, explotación y negación, sino también origen de los males –machismo, alcoholismo– que afectan a las sociedades indígenas.

Los planteamientos descolonizadores también refuerzan la idea de unos saberes indígenas que van más allá de esos elementos “culturales” asignados por la antropología tradicional y conforman una forma indígena de concebir el mundo radicalmente diferente de la dominante colonial, que ha sido silenciada y ahora se debe recuperar, descolonizándola, limpiándola de los elementos impuestos. De esta manera, “lo propio” se concibe desde una diferenciación ontológica con los saberes occidentales y la “liberación del indígena” –como se decía en los años setenta– o la autodeterminación –en términos más actuales– no implican solo la necesidad de liberarse de las estructuras políticas y sociales que oprimen, sino también de las estructuras ideológicas y mentales construidas para negarlos como sujetos.

Así, algunos de los planteamientos que se comparten con los desarrollos del marco colonial sirven a los actores indígenas para su reforzamiento interno como sujeto político con fuerza y razón de ser. Y lo hacen en los aspectos en que se simplifica la historia y desaparecen la diversidad, los sincretismos y muchos elementos presentes en la vida cotidiana de los indígenas, como bien plantea Lehmann. En una clara operación de un esencialismo estratégico (Spivak, 2003), que a veces llega a ser ontológico, sirve para reforzar unas identidades siempre desvalorizadas y remarcar lo

propio, pero también para generar barreras, listas de requisitos, códigos de conducta y “mayámetros” para medir la pureza de las propuestas, como plantea María Jacinta Xón Riquiac (2022) para Guatemala.

Lo peligroso de estas ideas es que acaban llevando a ver las sociedades como formadas por estos colectivos autoexcluyentes entre sí, como bolas de billar –como decía Wolf (cit. en Carrithers, 1995: 47)–, cuya única posible relación es el choque entre ellas. Esta forma de entender a las sociedades como conformadas por núcleos definidos por sus saberes y culturas autorreferenciados remite finalmente a la tríada de Johann G. Herder: espacio-cultura-comunidad en que a cada territorio corresponde un colectivo definido por una cultura.¹⁰

Estos aspectos, que están en la base de los nacionalismos, también acaban por estar en la base de los estudios coloniales y las propuestas indígenas que simplifican la pertenencia y los saberes a partir de la razón colonial. No permiten tener en cuenta la complejidad que se da dentro de estos colectivos y entre ellos, que están conformados por lo étnico-racial como una de las dimensiones de la vida social. Pero en esa sociabilidad hay otras dimensiones a través de las que se han dado todo tipo de relaciones. La conformación histórica de los colectivos étnicamente marcados, los “pueblos”, se ha basado en un intercambio –desigual, jerarquizado, basado en la dominación– que ha sido parte de unas transformaciones que se daban mientras las mismas sociedades cambiaban. Esa relación entre territorio, cultura y colectivo está lejos de ser unívoca.



Esta reconstitución es una de las facetas de la movilización indígena, un elemento fundamental de su acción interna, del reforzamiento de los ac-

¹⁰ “Johann Gottfried Herder y otros pensadores de este período definieron la esencia de una comunidad a través de su lengua. La lengua encarnaba el espíritu, el pensamiento y los valores más íntimos de la comunidad. Y lo que a su vez volvía único a cada idioma era el espíritu de la comunidad que encarnaba y las experiencias colectivas en un lugar. Tanto la lengua como la comunidad estaban arraigadas en un lugar, lo que ayudó a territorializarlas en un lugar específico. Esta equivalencia entre lengua, comunidad y lugar ha sido ampliamente denominada ‘la tríada herderiana’” (Canagarajah, 2013: 20, cit. en Niño, 2023: 44-45).

tores y su consolidación como sujetos políticos. La he destacado porque en ella aparecen relaciones claras con los argumentos de la descolonización, pero no es la única acción política de los indígenas; por ello aquí quiero contraargumentar un par de afirmaciones de Lehmann que me parecen importantes por lo que implican.

En primer lugar, me extrañó mucho la afirmación “por muy decoloniales y anti-occidentalistas que se proclamen [...] se convierte en fuerza democratizante”. Sin entrar a un debate de qué entendemos por “democracia”, no creo que haya razones para dudar de las credenciales democráticas de quienes se asumen descolonizadores ni de los pueblos indígenas.¹¹ La descolonización es democratizadora desde que busca desarmar las estructuras de poder. Se centra casi únicamente en la racialidad y la colonialidad, pero desde una visión de lo racial y lo colonial que supera lo indígena y considera que toda sociedad latinoamericana está fundada de forma completa a partir de estos principios. Las propuestas indígenas refuerzan la democracia no solo al exigir un trato igualitario y, por tanto, la aplicación de la legalidad, sino al buscar derechos más allá de los establecidos y opciones de participación que amplían las mismas formas democráticas actualmente existentes.

La visión descolonizadora es un marco que ha permitido la acción conjunta de los actores indígenas con otros muchos. Los indígenas han aportado muchos de sus saberes a las acciones y propuestas medioambientales; asimismo, muchas mujeres indígenas están enriqueciendo las demandas antipatriarcales y viceversa. Al formar parte de fuerzas que plantean de una manera u otra la necesidad de la descolonización, los actores indígenas van más allá de sus demandas y buscan una transformación de la sociedad en su propia acción y ligados con otros actores.

Por ello, cuando se asumen estas posturas anticoloniales que afectan a toda la sociedad y los indígenas plantean unas propuestas para toda esta sociedad, considero que el debate entre derechos universales y derechos específicos ha sido superado, y con ello las diferenciaciones que Lehmann

¹¹ Quizá lo que llama atención a Lehmann es esa distancia entre las proclamas decoloniales y la actuación cotidiana, algo parecido a lo que en su momento yo calificué como “maximalismo discursivo y posibilismo político” como forma de entender la acción de actores mayas ante la propuesta multicultural del Estado en Guatemala al inicio de este siglo (Bastos, 2010: 19).

hace entre el “universalismo” y el “indigenocentrismo”. Este debate tuvo su auge cuando se trataron de adaptar las propuestas de Charles Taylor (1993) y Will Kymlicka (1996) a la realidad latinoamericana, en momentos en que los actores indígenas buscaban de alguna manera “arrancar” sus derechos a unos Estados reacios a ello y les eran útiles las justificaciones de estos pensadores sobre la necesidad de ampliar el concepto de derechos más allá del “universalismo”.

Pero, en estos momentos, considero que el debate es otro y son los otros sectores que se apoyan en las propuestas hechas desde los indígenas para toda la sociedad. El reclamo en Guatemala de una Asamblea Constituyente Popular Plurinacional, propuesta por el Movimiento de Liberación de los Pueblos desde “los pueblos” y no desde “los indígenas”, me parece un buen ejemplo: la propuesta plurinacional es asumida por sectores diversos, más allá de los indígenas, como una forma de salir de una situación de crisis provocada por una elite criolla que busca mantener unos privilegios a base de formas autoritarias. La razón colonial es un marco que da sentido a esta situación que afecta a toda la sociedad y desde el que se plantean salidas como la plurinacionalidad.

Por otro lado, como expliqué al inicio de este texto, los indígenas son sujetos que forman parte de sus sociedades y lo hacen desde múltiples dimensiones de esa vida social, no solo la étnico-racial. Pueden actuar desde el género como mujeres, desde la clase como campesinos, desde la sexualidad como homosexuales o desde la religión como evangélicos. Cuando actúan en política como tales, los actores indígenas se involucran porque forman parte de ella y buscan cambiarla; se involucran en demandas campesinas porque ellos también lo son y apoyan las demandas de las mujeres porque ellas lo son.

Entonces, cuando los actores indígenas buscan o logran cambios no relacionados con su autodeterminación, no estamos ante “efectos colaterales”, como parecería plantear Lehmann. Es que los indígenas saben que tienen que cambiar sus sociedades para cambiar su situación en ellas; por este motivo no solo luchan por los derechos propios, sino también por los derechos colectivos generales que ellos también necesitan porque forman parte de esas sociedades: “Se da así una complementariedad entre estas dos esferas que no deja de ser conflictiva, que mostraría la concepción de estos sujetos tanto como colectivos por sí mismos, con una historia mile-

naria, pero también como pertenecientes a los colectivos nacionales que la historia colonial les impuso” (Bastos, 2022: 26).

CONCLUSIONES: ¿HACIA LA DESCOLONIZACIÓN?

Creo que para entender los fenómenos que analiza y discute Lehmann en su texto es útil partir de que tanto la movilización indígena en América Latina por reconocimiento y autodeterminación como la propuesta decolonial forman parte de un proceso más amplio: el cuestionamiento a la modernidad occidental que se ha venido dando desde hace al menos cincuenta años en diversos campos: cultural, político, académico, y que incluye al ecologismo, los feminismos y el altermundismo, pero también al posmodernismo, a las religiosidades *new age* o a los turistas que buscan “culturas puras”. Este cuestionamiento ha ido fortaleciéndose conforme el capitalismo ha ido avanzando hacia formas cada vez más excluyentes y depredadoras, poniendo al planeta en una situación de crisis irreversible, a la vez que ha logrado mercantilizar prácticamente todos los aspectos de la vida social, incluidos los políticos. Dentro de dicho proceso, las mujeres y los pueblos indígenas son posiblemente los sujetos políticos más activos que, al defenderse contra unas agresiones socialmente normalizadas, cuestionan las bases mismas de esa modernidad que les reduce a actores sin derechos.

Así, estamos asistiendo a un cambio de paradigma en la lucha contrahegemónica en general, que propone formas nuevas de entender las relaciones sociales y los procesos históricos para así acabar con las formas de opresión heredadas de una historia marcada por la razón colonial (Pineda, 2023).



En este sentido, descolonizar nuestras sociedades y nuestro pensamiento es una propuesta que puede tener efectos muy profundos a la hora de buscar cómo desarmar las estructuras de poder en que están organizadas tanto sociedades como mentalidades. Despojándose de la arrogancia de quienes se consideran apóstoles de una verdad única, la voluntad escrutadora y deconstructiva del *ethos* descolonizador es un elemento que coadyuva a desmontar las suposiciones y los mecanismos en que está organizada esta fase del capitalismo.

Las propuestas descolonizadoras buscan disolver las estructuras de poder que existen en nuestras sociedades, organizadas a través de la raza y otros mecanismos de la matriz colonial de poder. Si se pone la insistencia en estas *causas*, es decir, en las relaciones de poder, se pueden generar propuestas para sociedades más horizontales en las que el origen étnico no sería la base de las relaciones sociales jerarquizadas, sino una dimensión más de relacionamiento.

Sin embargo, los sujetos que se consideran actores de esta transformación, los pueblos indígenas, además de otras muchas acciones, están reforzando su alteridad de una manera que a mi entender puede ser peligrosa: por un lado, el cuestionamiento a los Estados nacionales a partir de las propuestas plurinacionales no objeta sino que refuerza la figura de “la nación”, cuando la nación es uno de los pilares del orden político e identitario de esta modernidad occidental que se cuestiona. En esta fase del capitalismo supuestamente global, en que “la nación” está encontrando un resurgimiento de la mano de formas cada vez más supremacistas y excluyentes, ¿hasta qué punto puede ser la nación vehículo de liberación?

Por otro lado, estos pueblos-nación suponen la consolidación de las categorías de otredad creadas para la dominación colonial. En este sentido, basar la acción política en ellas, en vez de cuestionarlas, podría suponer también la consolidación del orden colonial que los creó, al dar al criterio étnico-racial el papel de rector de la organización política y las relaciones sociales, como planteó Aníbal Quijano (2000). Por mucho que se busque desjerarquizar esas relaciones, finalmente lo que hace es generar microsociedades basadas en unas identidades creadas para la dominación.

Este tema lo plantearon John y Jean Comaroff hace ya tiempo, cuando advertían que “la etnicidad se convierte en factor de maduración de un orden capitalista colonial y postcolonial caracterizado por marcadas asimetrías” (2006 [1992]: 130). Mientras se piense que las categorías étnico-raciales son las que rigen las relaciones sociales y se busque la solución a la jerarquización social sin cuestionar ese ordenamiento social, no estamos disolviendo la ideología, sino que estamos intentando transformar la sociedad desde las mismas reglas creadas por la colonialidad.

Por este motivo, tenemos que estar alertas, pues este cambio de paradigma —que evidentemente está en marcha— puede permitir avanzar hacia la superación de esta modernidad, pero también puede ser absorbido por el capital y acabar teniendo resultados diferentes a los planteados, como

ya pasó una vez con la democracia. No digo que tenga que ocurrir, pero este cambio puede no ser liberador para los pueblos y acabar formando parte de la maduración de un capitalismo devorador que ahora fagocita la diversidad que tanto tiempo intentó negar.



BIBLIOGRAFÍA

- Baitenmann, Helga (2007). “Reforma agraria y ciudadanía en el México del siglo xx”, en Francisco Javier Gómez (ed.). *Paisajes mexicanos de la reforma agraria: homenaje a William Roseberry*. México: El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Bastos, Santiago (1998). “Los indios, la nación y el nacionalismo”, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. II, núm. 6, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 161-206.
- (2007). “La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca del cambio de siglo”, en Santiago Bastos y Aura Cumes (coords.). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 1: *Introducción y análisis generales*. Guatemala: FLACSO Guatemala/CIRMA/Cholsamaj.
- (2010). “La política maya en la Guatemala post conflicto”, en Santiago Bastos y Roddy Brett (comps.). *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007*. Guatemala: FyG Editores.
- (2019). “Introducción. Desigualdad y diferencia en el neoliberalismo global: la etnicidad recreada”, en Santiago Bastos Amigo (coord.). *La etnicidad recreada: desigualdad, diferencia y movilidad en la América Latina global*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- (2021). *Mezcala, comunidad coca. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- (2022). “El Gobierno Ancestral Plurinacional Q’anjob’al en Guatemala: Reconstitución de pueblos indígenas en contextos de despojo”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies. Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe – ERLACS*, núm. 113, enero-junio, pp. 19-41.
- y Manuela Camus (1993). *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*. Guatemala: FLACSO.

- (2003). *Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO/Cholsamaj.
- y María Teresa Sierra (coords.) (2017). *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos*. México: CIESAS, Col. México.
- Bonfil-Batalla, Guillermo (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología*, vol. 9, pp. 105-124.
- Burguete, Araceli (2010). “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (coords.). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO/GTZ/IWGIA/CIESAS/UNICH.
- Carrithers, Michael (1995). *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*. Madrid: Alianza.
- CODECA (2016). *Vamos por un proceso de Asamblea Constituyente Popular y Plurinacional*. Guatemala: Comité de Desarrollo Campesino.
- Comaroff, John y Jean Comaroff (1992). “On Ethnicity and Totemism”, en *Theory, Ethnography, Historiography*. Boulder: Westview Press, pp. 49-67.
- CPO (2012). “Proyecto político”. Guatemala: Consejo de los Pueblos de Occidente.
- De la Garza, Enrique (coord.) (2021). *Crítica de la razón neocolonial*. Buenos Aires: CLACSO/CEIL/CONICET; México: Universidad Autónoma Metropolitana; Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- González Casanova, Pablo (1963). *Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo*. México: UNESCO.
- (2003). *Colonialismo interno (una redefinición)*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gros, Christian (1999). “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, *Análisis Político*, (36), pp. 3–20. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79005>
- Gutiérrez, Raquel (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. México: ICS/HBUAP.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Madrid: Paidós

- Lehmann, David (2022). *After the Decolonial. Ethnicity, Gender and Social Justice in Latin America*. Cambridge: Polity Press.
- (2023). “Más allá de la decolonialidad: discusión de algunos conceptos claves”. *Encartes*, 6 (12). <https://doi.org/10.29340/en.v6n11.332>
- Marimán, Pablo (2014). “Situación histórica y contemporánea del Ngulumapu”, en Fabiola Escárzaga *et al.* (coords.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, vol. III. México: UAM Xochimilco/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, BUAP/CIESAS.
- Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Nahuelpan, Héctor (2023). “Formación colonial del Estado y despojo en Ngulumapu”, en Santiago Bastos Amigo y Edgars Martínez Navarrete (eds.). *Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina*. Quito: Religación Press/ Tiempo Robado Editoras/Bajo Tierra Editoras/Cátedra Jorge Alonso, CIESAS/UDG.
- Niño, Susana Melissa (2023). *La raíz y el pulso del náhuatl: resignificaciones y resistencia lingüística de los nahuas urbanos de Guadalajara y Puerto Vallarta, Jalisco*. Guadalajara: tesis para el Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS-Occidente
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Perspectivas Latinoamericanas, CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rufer, Mario (2022). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. México: Siglo XXI/CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007). *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural.
- (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI.
- Sieder, Rachel (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- Sieder, Rachel, Ainhoa Montoya y Yacotzin Bravo-Espinosa (coords.) (2022). “Extractivismo minero en América Latina: la juridificación de los conflictos socioambientales”, *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 72, vol. XXVI (1er. cuatrimestre).
- Smith, Carol (1990). “Origins of the National Question in Guatemala: A Hypothesis”, en Carol Smith (ed.). *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.
- Sosa, Mario (2022). “Aproximación al sujeto político y la propuesta del Estado plurinacional en Guatemala”, *Revista Eutopía*, núm. 8, julio de 2019-diciembre de 2022, pp. 33-63.
- Spivak, Gayerti (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, Bogotá, pp. 297-364.
- Stavenhagen, Rodolfo (1963). “Clases, colonialismo y aculturación”, *América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*. Río de Janeiro, vol. 1, núm. 4.
- (2007). *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Asamblea General de las Naciones Unidas.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. México: Calas.
- Pineda, César Enrique (2023). “Apertura: Debates sobre colonialismo, comunidad y despojo”, en Santiago Bastos Amigo y Edgars Martínez Navarrete (eds). *Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina*. Quito: Religación Press/Tiempo Robado Editoras/Bajo Tierra Editoras/Cátedra Jorge Alonso, CIESAS/UDEG.
- Taracena, Arturo (1997). *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos en Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*. San José: CIRMA/Cooperación Francesa/Porvenir.
- Gisella Gellert, Enrique Gordillo, Tania Sagastume y Knut Walter (2003). *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala 1808-1944*, vol. I. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, col. “¿Por qué estamos como estamos?”.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE.
- Van Cott, Donna (ed.) (1995). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York: St. Martin Press/The Inter-American Dialogue.

- Waqib' Kej (2021). *Ri qab'e rech jun Utzilaj K'aslemal. Nuestro camino hacia un Estado Plurinacional para el Buen Vivir. Una propuesta de las Naciones Originarias de Iximulew*. Guatemala: Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej.
- Xon Riquiac, María Jacinta (2022). *Entre la exotización y el mayámetro. Dinámicas contemporáneas del colonialismo*. Guatemala: Catafixia Editorial

Santiago Bastos es licenciado en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid y con doctorado en Antropología Social por el CIESAS. Fue investigador de FLACSO-Guatemala desde 1988 a 2008. Es profesor investigador de CIESAS Sureste, mientras que en Guatemala forma parte del Equipo de Comunicación y Análisis El Colibrí Zurdo. Sus investigaciones se centran ahora en los efectos que las dinámicas de la globalización están teniendo en las comunidades indígenas de Guatemala y México. Entre sus últimas publicaciones destaca la compilación *La etnicidad recreada. Diferencia, desigualdad y movilidad en la América Latina global* (2019) y la monografía *Mezcala, comunidad coca. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo* (2021), ambas publicadas por CIESAS.

REALIDADES SOCIOCULTURALES BIOGRAFÍAS EN EL CINE DE LO REAL DE WERNER HERZOG. DISCURSOS PARA RECORDAR Y PENSAR EL PRESENTE

BIOGRAPHIES IN THE CINEMATIC REALISM OF
WERNER HERZOG. DISCOURSE FOR REMEMBERING AND
THINKING ABOUT THE PRESENT

Fabiola Alcalá*

Resumen: El cine de lo real se nutre de la realidad para reflexionar sobre ella. Se distingue del documental tradicional porque no tiene pretensiones de objetividad. Werner Herzog ha realizado más de cincuenta filmes de lo real; entre ellos se encuentra una serie de retratos de personajes extraordinarios. En este texto se analizarán dos de ellos: *Meeting Gorbachev* y *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*. Ambas películas pretenden contar una historia biográfica que tiene implicaciones en el presente. Así pues, a través de este análisis se propone reflexionar sobre las formas de recordar, sobre la entrevista y sobre la *performance* como técnicas del cine de lo real. El análisis se divide en las partes del discurso retórico: argumentos, orden y figuras retóricas, para ver cómo se construye la versión de estas historias que cuentan datos biográficos, pero también reflexionan sobre la actualidad.

Palabras claves: cine de lo real, biografía, memoria, *performance*, entrevista, Werner Herzog.

BIOGRAPHIES IN THE CINEMATIC REALISM OF WERNER HERZOG. DISCOURSE FOR
REMEMBERING AND THINKING ABOUT THE PRESENT

Abstract: Cinematic realism is fed by reality to reflect on it. It is distinguished from traditional documentaries because it does not claim to be objective. Werner Herzog has made more than 50 realism films, and among them are found a series of portraits of extraordinary characters. This text examines two of these: *Meeting Gorbachev* and *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*. Both films seek to

* Universidad de Guadalajara.

tell a biographical story that has implications for the present. This study sets out to reflect on the ways of remembering, on the interview, and on performance in cinematic realism. The study is divided into parts of rhetoric –arguments, arrangement, and figures of speech– to see how these stories are shaped by the German filmmaker.

Keywords: cinematic realism, biography, memory, performance, interview, Werner Herzog.

INTRODUCCIÓN: EL CINE DE LO REAL

El cine de lo real es aquel que se preocupa por el problema de lo que transcurre en el mundo y la vida, no solo por intentar representarlo, sino por entender su complejidad. Como afirma Josep María Catalá, es “un tipo de cine que busca sus materiales en la realidad, en lugar de hacerlo en la ficción, que utiliza lo que ya existe en lugar de construirlo para la cámara” (2010: 48). Forman parte del cine de lo real el documental subjetivo, el film-ensayo, el falso documental, etc. Es decir, todas aquellas formas reflexivas y autorales que rebasan las pretensiones de objetividad del documental tradicional.

Este tipo de cine explica sus historias desde la primera persona. La voz, la mirada y la interacción del realizador son partes esenciales de este y hacen evidente el ejercicio performativo, que implica que todo lo que vemos en la pantalla –a pesar de provenir de la realidad– es una puesta en escena, tal y como lo señala Stella Bruzzi:

Al mismo tiempo, sentía que la teoría documental no se había mantenido al mismo nivel que la teoría crítica. Con aquello que estaba pasando más allá del cine. La práctica documental no estaba relacionándose, por ejemplo, con los trabajos de Judith Butler, o estaba comenzando a hacerlo pero solo al nivel de contenido y no de forma. Esto era importante ya que yo argumentaba en mi libro que todo documental es una *performance*, en el sentido de que lo que ves en la pantalla es fundamentalmente distinto a lo que verías si la cámara no estuviese ahí. Siempre va a ser distinto. Sin embargo, no es necesariamente falso, poco verídico, y no significa que no debes creerlo. Lo que sí es, es un reconocimiento de que la cámara está ahí. Si yo pongo una cámara aquí, tú no te convertirás en una persona completamente distinta, pero sí reaccionarás ante ella, reconociendo su presencia. Por lo tanto, lo que yo argumentaba es que lo que deberíamos estar analizando es lo que está

pasando en la pantalla. No para decir que no representa la realidad y por lo tanto fracasó, sino para crear algo distinto, que no debemos destruir (Bruzzi en Pinto Veas, 2013: 2).

El cine de lo real es, por lo tanto, un cine que asume su carácter performativo y con ello la implicación del autor. En todo filme de lo real existe un punto de vista que condiciona y transforma aquello que se presenta: lo real está supeditado a esta manera particular de ver el mundo y es expuesto con este filtro sin tratar de ocultarlo. El realizador forma parte de la película y lo hace sin disimulo, dejando clara su postura, su ideología y su participación en la puesta en escena. Estas características resultan claramente en oposición al documental tradicional que, por el contrario, conlleva pretensiones de objetividad y neutralidad.

Uno de los cineastas que ha llevado a cabo una gran cantidad de piezas de carácter subjetivo, ensayístico e incluso de falso documental es Werner Herzog, por lo que su trabajo puede y debe entenderse como cine de lo real (Alcalá, 2013). Esto significa que sus películas documentales se valen de materiales reales que son reapropiados y transformados para crear un sentido diferente, siempre desde su perspectiva, y de esta manera se construye una filmografía con características propias en la que el realizador es un personaje más de las historias que cuenta. El cineasta alemán, para referirse a sus películas, suele utilizar la frase “I am my films” (“yo soy mis películas”), poniendo ese énfasis en el sujeto que filma y no en aquello que es filmado.

En sus recientes producciones encontramos historias de vida o filmes biográficos que parten del relato individual, pero que ayudan a pensar sobre temas más universales que rebasan el caso específico. En este texto analizaremos dos de ellos: *Meeting Gorbachev* (Werner Herzog y André Singer, 2018) y *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin* (Werner Herzog, 2019). En estas películas la puesta en escena o *performance* permite crear una reflexión sobre el pasado, el presente y sus tensiones, al poner en evidencia el funcionamiento de los mecanismos para recordar y sus usos en el cine de lo real como parte de un discurso en el que el cineasta y el presente también están implicados. Dos películas de una filmografía muy extensa, que se ha ido sofisticando con el tiempo y ha creado un estilo muy particular de abordar la realidad.

MEMORIA, ENTREVISTA Y PUESTA EN ESCENA

Las historias de vida en el cine tienden a ser piezas que reorganizan el pasado y le dan un nuevo sentido en el presente. Lo interesante de este viaje en el tiempo es que, además de explicar acontecimientos que ya sucedieron, visibilizan la pregunta de cómo recordamos. La memoria es el vehículo para recordar; ella se convierte en protagonista de este aparentemente ordenado ejercicio de recuperar experiencias, pero una característica importante que se debe reconocer acerca de esta es precisamente su carácter selectivo. En palabras de Tzvetan Todorov:

En primer lugar hay que recordar algo evidente: que la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la *supresión* (el olvido) y la *conservación*; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos. El restablecimiento integral del pasado es algo por supuesto imposible (pero que Borges imaginó en su historia *Funes, el memorioso*) y, por otra parte, espantoso; la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados. Por ello resulta profundamente desconcertante cuando se oye llamar “memoria” a la capacidad que tienen los ordenadores para conservar la información: a esta última operación le falta un rasgo constitutivo de la memoria, esto es, la selección (2000: 15-16).

El cine de lo real muestra este proceso de selección principalmente a través de testimonios que explican aquello que sucedió. En estas declaraciones ante la cámara, la selección involucra aún más elementos, ya que no solo se recuerda de forma fragmentaria lo que pasó, sino que se recupera para la creación de una película. Es un ejercicio de reescritura de lo que fue, pero pensado para ser mostrado en la pantalla.

Ese funcionamiento se asemeja al propio cine, como señalan Javier Acevedo y María Marcos:

Nuestra propia memoria funciona de forma similar al cinematógrafo: seleccionamos unos fragmentos o realidades de entre una miríada de posibilidades, escogemos percibir y recordar aquellos momentos que puedan construir una narrativa personal que se amolde a nuestro conocimiento, y automáticamente creemos que esta forma de ver la realidad refleja el movimiento puro, el devenir interno de todas las cosas (2018: 42-43).

En este marco se crea un relato-recuerdo para la cámara que puede funcionar para evocar, para reordenar, para revivir y algunas veces hasta para liberar:

El pasado se convierte por tanto en principio de acción para el presente. En este caso, las asociaciones que acuden a mi mente dependen de la semejanza y no de la contigüidad, y más que asegurar mi propia identidad, intento buscar explicación a mis analogías. Se podrá decir entonces, en una primera aproximación, que la memoria literal, sobre todo si es llevada al extremo, es portadora de riesgos, mientras que la memoria ejemplar es potencialmente liberadora (Todorov, 2000: 31).

Este proceso de selección puede convertirse en un proceso de sanación. El cine de lo real lo ha experimentado con frecuencia, sobre todo cuando se trata de recordar hechos dolorosos —un ejemplo emblemático puede ser *Shoah*, la película de Claude Lanzmann en la que entrevista a sobrevivientes del holocausto (Sánchez Biosca, 2001). Ante el trauma, la memoria ejemplar permite liberar, mientras que la memoria literal puede revivir acontecimientos que, si son violentos, tal vez ejerzan más aflicción que liberación y, posiblemente, se conviertan en un nuevo trauma. De ahí que este tipo de cine haya tenido que preguntarse muchas veces cómo interviene en un proceso para rememorar y qué límites éticos debe autoimponerse al acercarse al pasado.

La entrevista a profundidad, que se trata de un intercambio que exige intimidad y extrae información de la biografía del entrevistado (Marra-di, Archenti y Piovani, 2007), suele ser la herramienta más utilizada a la hora de construir historias de vida, ya que el peso del recuerdo en primera persona aporta un ingrediente de veracidad y de emotividad al relato. Se trata de darle voz a quienes vivieron el suceso. Este recurso en el cine de lo real, además de ser un mecanismo para obtener declaraciones (ya sean traumáticas o liberadoras), es un dispositivo —en términos de puesta en escena— que permite reconocer cómo se produjo dicha entrevista. El ejercicio de entrevistar es en sí mismo una empresa reflexiva, como explica Kathy Davis:

La entrevista ha llegado a ser vista más bien como una coproducción, algo construido conjuntamente con la colaboración de los participantes que tie-

nen su propio, a veces opuesto, conjunto de intereses y su estrategia para tratarlos durante la entrevista. Este cambio en la comprensión de la entrevista como una empresa reflexiva avivó entre los investigadores biográficos el interés por lo que sucedía durante las entrevistas: las rupturas en la interacción, las interpretaciones erróneas y los problemas, así como los intentos de reparar dichas rupturas, el continuo intento de seducción, y los giros inesperados que puede tomar una conversación (2003: 156).

En el cine de lo real, la puesta en escena de la entrevista involucra tanto a los entrevistados como al entrevistador y la historia personal de este último es igual de relevante que la historia que está tratando de ordenar y presentar:

La biografía personal, social o intelectual del investigador ya no se considera irrelevante a la hora de contar la historia del entrevistado (como se hacía bajo el enfoque del “sociólogo como un acercamiento a pie de página”, o en la tradición de la investigación “realista”). Al contrario, la biografía del investigador ha demostrado ser una herramienta útil no solo para explicar los procesos analíticos involucrados en la comprensión de qué es lo que ocurre en la vida del otro, sino de forma más general en la comprensión de cómo se produce el conocimiento sociológico (Davis, 2003: 157-158).

Por ello, dentro de este estudio se pretende reconocer el carácter selectivo de la memoria, particularmente la elección de recuerdos que se hace para la cámara, así como la condición de riesgo que se opone a la condición liberadora del acto de recordar. De igual modo, se busca colocar estos conceptos en el marco de la entrevista, pues de manera adicional a su función como herramienta para obtener información, que involucra la historia personal tanto del entrevistador como del entrevistado, en el cine de lo real puede entenderse como un mecanismo que hace evidentes las negociaciones y los acuerdos entre las partes al revelar el convenio existente para crear la *performance* o, en otras palabras, la película.

Las miradas, los silencios, el lugar en el que se hace la entrevista, el acomodo de los personajes, todo ello contribuye a una puesta en escena que atiende a lineamientos estéticos y cinematográficos, pero también brinda pistas para distinguir en qué condiciones se recuerda, cómo se construye la atmósfera del recuerdo filmado y qué implicaciones puede

tener recordar tal o cual hecho desde el presente y con las condiciones ya enunciadas.

DISCURSO Y PERSUASIÓN

El cine de lo real, a diferencia del cine de ficción, se construye a manera de discurso y no de relato. El discurso confiere raciocinio y/o reflexión, mientras que el relato no lo hace necesariamente, ya que este se dedica a describir, a narrar. Esta disimilitud condiciona el punto de partida para los modelos de análisis de filmes de lo real, los que deben tomar en cuenta esta condición primaria y, tal vez, renunciar a los análisis narrativos en pro de acercarse a su objeto al asumir que todo filme de lo real es un discurso retórico.

En ese sentido, dentro de este texto se recupera el modelo de análisis propuesto por Arantxa Capdevila en *El discurso persuasivo. La estructura retórica de los spots electorales* (2004). La autora plantea un análisis retórico audiovisual para estudiar *spots* electorales que, si bien no son filmes de lo real propiamente, mantienen el mismo punto de partida: la persuasión.

En dicho modelo, el discurso audiovisual se divide de la misma forma que el discurso retórico al reconocer un argumento central y varios argumentos secundarios (*inventio*), un orden que condiciona la persuasión (*dispositio*), una manera de embellecer los argumentos (*elocutio*) y una presentación ante el público (*memoria, actio*) –en este caso, la exhibición de la película–. Cada una de estas partes expone cómo se construye la estrategia de persuasión que en el *spot* electoral tiene una finalidad: convencer a la audiencia de votar por tal o cual partido político (Capdevila, 2004). No obstante, en el cine de lo real esa persuasión consiste en convencer al espectador de pensar o incluso sentir algo en particular.

En el caso de la biografía, sobre la que se fundamentan las piezas que se analizarán, la persuasión está relacionada con la historia, puesto que el filme presenta una serie de testimonios que, a manera de memorias, ayudan a organizar una versión del pasado. La finalidad de la película biográfica es tener un retrato de cómo fue la vida de tal o cual personaje, pero en ese ejercicio de reescritura pueden revelarse ideologías, puntos de vista, relaciones con el presente, etc. Pensar la historia es pensar el presente, como afirma Jacques Le Goff (1991), y la forma en la que se cuenta y se construye el discurso, señala que hay distintas versiones posibles del recuerdo. Por esta razón, si hablamos sobre las películas seleccionadas, la

historia de Mijaíl Gorbachov o de Bruce Chatwin no serían las mismas si estuvieran contadas por algún otro cineasta que no fuera Werner Herzog.

EL CINE DE LO REAL DE WERNER HERZOG

Werner Stipetic, mejor conocido como Werner Herzog, cambió su apellido ya que Herzog significa “duque” y él pretendía ser el duque del cine como Duke Ellington lo era en la música. Nació en Bavaria en 1942, se dice que creció apartado de los medios, incluso que hizo su primera llamada telefónica a los 17 años. Existe el rumor de que entró a la escuela de cine, pero no terminó la carrera. Sin embargo, se robó una cámara de cine dejando una nota: “Este es un préstamo creativo”, ya que, como afirma, el cine se hace a pie y no se aprende en la escuela. Son muy conocidas sus grandes travesías a pie y su afán por filmar en los rincones más inhóspitos del globo (Prager, 2007).

Fue parte del Nuevo Cine Alemán, firmando el manifiesto de Oberhausen al lado de cineastas como Rainer Werner Fassbinder, Wilhelm Ernst Wenders o Alexander Kluge. Para ellos, el cine alemán debía cambiar: “Matar al viejo cine y crear uno nuevo” fue la encomienda de este grupo que tenía la necesidad de reescribir la historia de una Alemania trastocada por la guerra. Cada uno de ellos, con un estilo muy particular y con preocupaciones distintas, pero con la impronta de revivir el cine de Alemania, que había sido uno de los más innovadores y potentes de la cinematografía mundial (Alcalá, 2010).

Werner Herzog comenzó su filmografía haciendo cine de lo real desde su primer cortometraje llamado *Heracles* (*Herakles*, Werner Herzog, 1962), en el que contrastó imágenes de fisiculturistas con textos del mito de Hércules, acompañados de música de jazz. Imágenes de lo real reorganizadas para proponer que los héroes contemporáneos ya no poseen las cualidades de los héroes clásicos. Desde entonces a la fecha ha realizado varios filmes con características del cine de lo real: ensayos como *Fata Morgana* (Werner Herzog, 1971), falsos documentales como *The Wild Blue Yonder* (Werner Herzog, 2005), y una larga lista de retratos biográficos como *Little Dieter Needs to Fly* (Werner Herzog, 1997), y como los dos que se estudian en esta investigación.¹

¹ La obra del cineasta alemán es bastante extensa, más de 60 películas, por lo que se decidió centrarse en las dos que son el caso de estudio y solo hacer referencia a otros títulos

En el terreno de la biografía, la selección de sus personajes se parece mucho a la de sus ficciones: o se aproxima a historias de héroes disparatados y locos como Aguirre y Fitzcarraldo; o a personajes auténticos, puros y románticos como Kaspar Hauser. Las características del primer grupo las podemos observar en Timothy Treadwell, el activista que pretendía cuidar a los osos en una reserva protegida de Alaska y que fue protagonista de *Grizzly Man* (Werner Herzog, 2005). Así como en Gene Scott, el pastor que tenía un programa de televisión en el que insultaba a sus fieles por no donar suficiente dinero a la iglesia en *God's Angry Man (Glaube und Wahrung)*, Werner Herzog, 1981). Como ejemplo del segundo grupo encontramos a Fini Straubinger, una mujer ciega y sorda que enseña a otros a comunicarse a través de las manos en *Land of Silence and Darkness (Land des Schweigens und der Dunkelheit)*, Werner Herzog, 1971). Y a Walter Steiner, el carpintero que además fue campeón de salto de esquí en *The Great Ecstasy of Woodcarver Steiner (Die große Ekstase des Bildschnitzers Steiner)*, Werner Herzog, 1974).

Todos estos personajes tienen algo de extraordinario. Algunos son arriesgados, intrépidos, fanáticos, únicos. Parecen seres mitológicos extraídos de novelas clásicas y no de islas, desiertos, polos, cuevas y ciudades; lugares de todo el globo en los que el cineasta alemán ha puesto su cámara y ha dejado ver que él, al igual que los personajes de sus películas, posee muchas de estas características. En palabras de Thomas Elsaesser: “Los héroes de Herzog no se limitan a excluir el mundo de lo común, el espacio donde la mayoría de los seres humanos organizan sus vidas, sino que existen en un vacío debido a la determinación de investigar los límites de lo que significa ser humano en cualquier medida” (1989: 220).²

En este contexto, los filmes que se analizan en este proyecto plantean las siguientes preguntas: ¿cómo es Mijaíl Gorbachov presentado desde Herzog?; desde la misma perspectiva, ¿cómo es Bruce Chatwin?, ¿qué temas se encuentran detrás de estos ejercicios biográficos para la cámara?, ¿qué relación existe entre estos retratos y el resto de su filmografía?

a manera de ejemplo; hacer una revisión de su cine documental requeriría un espacio adicional y además se ha hecho en otras ocasiones de forma rigurosa: *Werner Herzog: A Guide for the Perplexed* (Cronin, 2019) y *Caminar sobre hielo y fuego: los documentales de Werner Herzog* (Weinrichter, 2007).

² Traducción propia.

ANÁLISIS DE *MEETING GORBACHEV* Y *NOMAD: IN THE FOOTSTEPS OF BRUCE CHATWIN*

El análisis se ha dividido en las partes esenciales del discurso retórico. Se explicará cada una de ellas considerando los elementos de la memoria y de la *performance* que las condicionen. La exposición será comparativa entre los dos filmes porque se reconocen elementos en común, así como contrastes que enriquecen el estudio.

INVENTIO, LOS ARGUMENTOS

Meeting Gorbachev es una película que explica qué papel jugó Mijaíl Gorbachov en la política rusa y qué implicaciones tuvo su mandato en la política internacional y en su propia historia. Mientras que *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin* describe quién fue este explorador al recorrer los lugares que visitó y que fueron representados y detallados en sus libros.

Los argumentos centrales permiten pensar en dos piezas que dedicarán su tiempo a recordar a los dos personajes de forma tradicional. En el primer caso con el protagonista como testigo, lo cual implica que sea él quien reflexione años después sobre su carrera personal y política, sobre sus logros y sobre sus duelos. El recurso central es la entrevista, el entrevistador y el entrevistado juntos organizan la biografía.

En el segundo caso serán los otros (los que conocieron al personaje) quienes ayuden a pensar quién fue Chatwin, incluido el propio Herzog. Es un filme a manera de homenaje porque el personaje de la historia ya no está, solo quedan sus textos y los testimonios de quienes estuvieron cerca de él para explicarlo.

Parecen biografías ordinarias que cumplen con los requisitos de evocar el recuerdo a través de testimonios y/o de imágenes de archivo que ilustran escenas del pasado. Sin embargo, el papel de Herzog tiene un protagonismo interesante en ambas películas, pues deja claro que selecciona, pone adjetivos, juzga y hasta bromea con aquello que muestra. Hace visible que admira a ambos personajes, critica a sus oponentes y los presenta como héroes incomprensidos –con lo controversial que puede ser su opinión–. Este gesto condiciona lo que se rememora puesto que el punto de vista del cineasta es el que predomina en el relato.



Figura 1.
Herzog y Gorbachov
(*Meeting Gorbachev*, 2018)



Figura 2.
Herzog y Chatwin
(*Nomad: In the Footsteps of
Bruce Chatwin*, 2019)

La selección de los recuerdos que se exponen está hecha desde el entrevistador y muchas veces dice más de este que de los personajes a quienes entrevista. Esta guía también revela la condición no lineal de la memoria, como afirma Elizabeth Jelin: “Hay contradicciones, tensiones, silencios, conflictos, huecos y disyunciones, así como lugares de encuentro y aún de ‘integración’. La realidad social es compleja, contradictoria, llena de tensiones y conflictos. La memoria no es una excepción” (2002: 17). La entrevista ayuda a poner en cámara estas características y así es como se presentan los argumentos.

DISPOSITIO, EL ORDEN

Meeting Gorbachev está organizada por temas: primero se explica cómo fue la infancia del exlíder soviético, después cómo entró al Partido Comunista y a la política rusa, qué hizo como líder, cómo creó la perestroika, cómo desarrolló su política para deshacerse del armamento nuclear y cómo vivió sucesos como la tragedia de Chernóbil, la caída de la cortina de hierro

y el golpe de Estado que sería el final de la Unión Soviética. En los últimos momentos del filme también habla de su mujer, la enfermedad que padeció y su muerte.

Por su parte, *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin* se organiza por capítulos. Es una pieza más poética que biográfica y eso se puede observar por la manera en la que se nombran dichos capítulos: “En la piel del brontosaurio”, “Paisajes del alma”, “Canciones de la tierra”, “Alternativa nómada”, “Viaje al final del mundo”, “La mochila de Chatwin”, “Cobra Verde” y “El libro está cerrado”.³

El orden de *Meeting Gorbachev* parece seguir el de cualquier documento biográfico-cronológico, puesto que las escenas —construidas con imágenes de archivo, entrevistas a otros líderes y políticos, así como con la propia entrevista a Gorbachov— ayudan a explicar cada etapa de la vida del líder soviético. No obstante, resulta interesante y diferente el final de la película en el que Herzog propone una lectura de duelo doble: por un lado, la desintegración de la Unión Soviética y, por el otro, la muerte de Raísa, la mujer de Gorbachov.

El duelo por la pérdida de su esposa muestra a un personaje herido, triste, desolado. Las escenas de dolor servirán para recordar a Raísa, pero también resultan útiles como espejo de la enorme pena de haber visto la destrucción ante sus ojos del proyecto político y social por el que tanto había luchado. El recuerdo de ambas pérdidas es sumamente doloroso. Cuando Herzog le pregunta qué significó el final de la Unión Soviética para él, Gorbachov contesta “aún duele” y se sumerge en un silencio cargado de tristeza. La cámara sigue grabando y su expresión dice mucho más que cualquier respuesta.

En *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*, los capítulos rompen con la idea cronológica y proponen una lectura fragmentaria de una vida al servicio de andar a pie, de explorar y de narrar. Cada capítulo tiene poco que ver con el anterior o estrictamente con la biografía. Más bien se detiene en alguna idea, lugar, interés o hasta objeto compartido entre el explorador y el cineasta, como su mochila. Todo el filme parece explicar por qué

³ Traducción propia. Nombres originales de los capítulos: “The Skin of the brontosaurus”, “The Landscapes of the Soul”, “Songs of Songlines”, “The Nomadic Alternative”, “Journey to the End of the World”, “Chatwin’s Rucksack”, “Cobra Verde” y “The Book is Closed”.

Herzog encontraba tan interesante a Chatwin y por qué su forma de crear historias y cruzar el mundo le gusta tanto al realizador alemán.

Al igual que en *Meeting Gorbachev*, el final de la pieza es tal vez el menos tradicional en una biografía porque se habla de la enfermedad del protagonista hasta los últimos capítulos y sin demasiado énfasis. Herzog decide explicar a Chatwin por su obra antes que por ser una víctima del VIH.

Los argumentos secundarios –esos que ayudan a comprender cada tema y/o cada capítulo– estarán guiados por el entrevistador, pues es él quien sugiere las ideas o las preguntas, así como muchas veces también brinda o direcciona las respuestas. Por ejemplo, en ambas películas a los viudos (Gorbachov y Elizabeth Chandler, la esposa de Chatwin) les pregunta si aún los escuchan reír, si recuerdan sus risas. El cineasta pone el recuerdo en los labios de ambos entrevistados y ese mecanismo se repite en varias ocasiones en los dos filmes.

ELOCUITO, FIGURAS E IMÁGENES

A lo largo de estas películas es posible encontrar una serie de figuras audiovisuales que, al igual que en un discurso retórico, funcionan para embellecer y para reforzar el sentido de lo que se quiere argumentar. Esas metáforas, ironías y comparaciones refuerzan el recuerdo y sus implicaciones. En estas piezas se encontraron: *imágenes-espejo*, en las que el tema del que se habla alude a otro o plantea una clara comparación; *imágenes-humor*, en las que la ironía permite crear una síntesis de un tema más complejo y evidenciar esa complejidad; y las *imágenes-paisaje*, espacios que se vuelven metáforas de temas universales o bien de sentimientos que son propios de los personajes, pero que también alcanzan un grado de nostalgia de lo que fue y ya no es.⁴ Toda imagen cinematográfica en sí misma conlleva un pasado y un presente, toda imagen filmada ya no existe como tal y esa condición se revela en los paisajes herzogianos.

IMÁGENES-ESPEJO

En el ejercicio de recordar se revelan el presente, el pasado y sus posibles relaciones. Pensar cómo fue el gobierno de un líder político del pasado

⁴ Para una revisión detallada de estas categorías, se sugiere consultar la tesis doctoral *Lo irónico-sublime como recurso retórico en el cine de no-ficción de Werner Herzog. El caso de The White Diamond, Grizzly Man y The Wild Blue Yonder (2010)* de Fabiola Alcalá.

permite reflexionar y crear situaciones en las que lo que quede de manifiesto sea la pregunta del ahora: ¿cómo son los líderes políticos del presente? En el caso del explorador la situación es similar: pensar qué lugares visitó y qué espacios inspiraron sus libros descubre la pregunta de cuáles son los temas para el otro explorador, el que recupera la vida de Chatwin, es decir, para Herzog. En este sentido, en ambos filmes se encuentran imágenes-espejo: momentos en los que el pasado funciona para pensar el presente, buscando reflejos, ecos o resonancias entre ellos.

Por ejemplo, uno de los temas principales del gobierno de Gorbachov —que se recupera en la pieza a través de testimonios, imágenes de archivo y el propio relato del exmandatario ruso— es su labor en la destrucción del arsenal nuclear en plena Guerra Fría. Este suceso histórico, como se explica en la película, generó distintas opiniones y en su momento hubo quienes estuvieron a favor y en contra, pero la imagen-espejo se crea en las declaraciones del presente, cuando se explica que el actual presidente de Estados Unidos declaró que modernizará su arsenal nuclear, dejando claro que todo aquel esfuerzo está a punto de irse al olvido. Resulta interesante cómo los debates y las opiniones de entonces siguen vigentes, como si se estuviera en el mismo lugar, sin tomar en cuenta el paso del tiempo.

En el caso de *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*, las imágenes-espejo se producen cuando se compara el trabajo de Chatwin con el de Herzog, como se aprecia en las figuras 3 y 4. Ambos se interesan por la mitología, por las tribus olvidadas y sus tradiciones, por los espacios poco explorados y desconocidos del mundo. El filme construye este paralelismo casi desde el primer minuto y las imágenes-espejo se logran cada que se combinan imágenes del presente que pretenden señalar los lugares en los que se interesó el explorador con las imágenes de los filmes de Herzog.⁵ Este ejercicio compuesto de momentos y detalles desordenados se asemeja

⁵ Herzog suele utilizar imágenes o referencias a sus obras anteriores en su cine para crear una sensación de unidad. En *Meeting Gorbachev*, utiliza un fragmento de *Lessons of Darkness* (*Lektionen in Finsternis*, Werner Herzog, 1992) para ilustrar el tema de la guerra del Golfo, que representa el final de la Guerra Fría. El uso de estas imágenes es contextual y no tienen la intención de los fragmentos utilizados como imágenes-espejo en *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*, pero sí refuerzan la idea de que cada filme es una parte de la película herzogiana entera.

Figura 3.

Fotograma de *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin* (2019)



Figura 4.

Fotograma de *Where the Green Ants Dream* (*Wo die grünen Ameisen träumen*, 1984)



al proceder de la memoria que, como se mencionó, es selectiva y fragmentaria, y regresa a los mismos lugares.

IMÁGENES-HUMOR

La ironía es una de las figuras más habituales en la filmografía herzogiana (Alcalá, 2017), a través del humor irónico el cineasta alemán reflexiona sobre temas complejos y serios que requieren ser repensados. Un ejemplo de ello se encuentra en *The Flying Doctors of East Africa* (*Die fliegenden Ärzte von Ostafrika*, Werner Herzog, 1970), pues muestra cómo los aborígenes de la zona no identificaban la representación de los mosquitos que causan una grave infección en los ojos porque en las láminas que les presentan los médicos tanto los mosquitos como los ojos eran demasiado grandes. Los africanos dicen no tener ese problema porque en la zona no existen mosquitos de ese tamaño. La voz en *off* explica que los miembros de la tribu no son estúpidos, sino que para ellos no tiene sentido una lámina que separa un ojo del rostro y multiplica su tamaño. La escena resulta irónica

y la figura permite pensar en algo tan complejo como la necesidad de entender al otro antes de intentar ayudarlo, es decir, la necesidad de saber comunicarnos:

Después de mostrarnos los resultados de su experimento, la narración de Herzog concluye recordándonos que su intención no era demostrar que estos africanos eran estúpidos, sino que ellos ven algo diferente a lo que nosotros vemos, incluso cuando tenemos imágenes idénticas ante nuestros ojos. El narrador de Herzog añade: “Después de siglos de dominio colonial en África, aún ahora no hemos llegado al comienzo de saber cómo comunicarnos. Si realmente queremos ayudar, debemos volver a empezar con este tipo de comunicación, justo desde el principio” (Prager, 2007: 173-174).⁶

En las películas revisadas en esta investigación también hay varias escenas irónicas que tienen esta fuerza reflexiva. En *Meeting Gorbachev* se explica la histórica reunión entre Gorbachov y Ronald Reagan en Reikiavik, Islandia. Aquella casa, en la que actualmente los turistas se hacen fotografías imitando el apretón de manos, fue el escenario en el que se creó la imagen de la tregua entre las dos naciones. El hecho de recalcar que ahí acuden los turistas a imitar la escena resulta hilarante; pero, al mismo tiempo, es un gesto cargado de nostalgia, pues hace alusión a una paz que tuvo consecuencias para el personaje y para el mundo.

Otra escena de imágenes irónicas en *Meeting Gorbachev* es la de los funerales, en la que parece ficción cómo van muriendo los distintos líderes soviéticos en tan poco tiempo y cómo se celebran sus pomposos funerales casi idénticos, uno tras otro. Primero Leonid Brézhnev, después Yuri Andrópov y por último Konstantín Chernenko. Las imágenes se repiten revelando el protocolo: aquel al que le dan el pésame será el siguiente líder. Así se muestra cómo, después del enfermo Chernenko, fue a Gorbachov a quien se dirigieron las condolencias y, por lo tanto, su momento de subir al poder. En la repetición y en esa sensación de que hay alguien más que organiza la escena se encuentra la ironía.

Un fragmento más que corresponde a este tipo de imágenes es el que muestra las noticias austríacas del día en que se abrieron las fronteras de

⁶ Traducción propia.

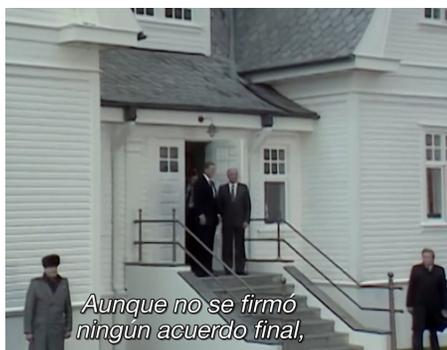


Figura 5 A, B. El apretón de manos en Reikiavik, Islandia (*Meeting Gorbachev*, 2018)

Hungría. La nota sobre cómo se estaba cortando el alambre de púas de la frontera –símbolo del inicio de la reunificación– fue breve y se dio paso a un reportaje mucho más extenso sobre una plaga de babosas que podrían ser erradicadas con cerveza. Herzog utiliza esta escena para explicar que no muchos estaban conscientes de lo que significaba ese gesto y mucho menos de su valor histórico.



Figura 6 A, B. Noticias del día 19 de agosto de 1989 (*Meeting Gorbachev*, 2018)

En *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*, las imágenes irónicas se producen en boca del propio Herzog. Una muestra es que después de explicar cómo el punto de partida del explorador fue un trozo de piel que había en casa de su abuela y que su familia afirmaba era de un brontosaurio, el cineasta explica que era de un tipo de oso perezoso, recalcando el error.

Este apunte deja claro que la motivación para el explorador fue un dato falso y que tal vez por eso había que ponerse en marcha.

Otro momento irónico en *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin* surge cuando se entrevista a un especialista de la cultura aborígen australiana sobre los *songlines* y mientras él está hablando apasionadamente de su belleza y majestuosidad, Herzog lo interrumpe y le pregunta si están a la altura de Verdi o de Wagner. La pregunta puede causar gracia, pero a la vez pone sobre la mesa la gran diferencia con la que se ha tratado la música aborígen y la música clásica occidental. Herzog en sus películas mezcla música clásica y música autóctona, poniendo siempre su valor y su belleza a la par. La ironía busca equiparar su sublime belleza.

IMÁGENES-PAISAJE

El cine de Herzog siempre se ha caracterizado por el uso del paisaje desde una perspectiva romántica, como afirma Umberto Eco:

[El romanticismo] es una época de viajeros ansiosos de conocer nuevos paisajes y nuevas costumbres, pero no por ansia de conquista, como había ocurrido en los siglos anteriores, sino para experimentar nuevos placeres y nuevas emociones. Se desarrolla así un gusto por lo exótico, lo interesante, lo curioso, lo diferente, lo sorprendente. Nace en este periodo lo que podríamos denominar “poética de las montañas”: el viajero que se aventura en la travesía de los Alpes se siente fascinado por rocas inaccesibles, glaciares sin fin, abismos sin fondo, extensiones sin límites (2004: 282).

El espíritu del romanticismo se cuela a los paisajes herzogianos en casi todos sus filmes al convertir a los escenarios naturales en metáforas de la otra naturaleza que interesa mucho más al cineasta: la naturaleza humana. En el paisaje romántico se respira un halo de nostalgia de lo que ya no es.

En *Meeting Gorbachev*, los grandes paisajes se encuentran principalmente en el archivo, en los campos que sembraba Gorbachov junto a su padre; asimismo en las imágenes extraordinarias de la caída del muro o de la toma de los tanques por los civiles en el golpe de Estado. Son imágenes de espacios que ya no existen y que históricamente tienen un significado enorme, pero también en la propia vida del exmandatario soviético, ya que para él estos espacios tomados representan sus propias pérdidas y derrotas.

En el caso de *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*, los paisajes son —como en otras películas de Herzog— escenarios en los que el viento, la niebla o la nieve se convierten en voces poéticas; con ellas la historia que se está contando pasa a un segundo plano y se abre a un momento sensorial particular. Son momentos de éxtasis, como define Brad Prager:

Si se relaciona tal grandeza con la intuición de lo bello (como Immanuel Kant diría, uno tiene la sensación de que un proyecto o plan de la naturaleza está siendo plasmado en los mismos contornos del mundo descrito en la obra) o, si se relaciona con la sensación de lo sublime (la idea de que las imágenes y sonidos descritos exceden nuestra capacidad para comprenderlos, debido tanto a su grandeza como a su dinamismo), verdaderamente existe algo que puede ser descrito como “éxtasis” en muchas de las películas de Herzog (2007: 7).⁷

Son los desiertos, los bosques y las cuevas, testigos de la vida y los pasos de Chatwin y del cineasta: ambos pisaron los mismos lugares y se preocuparon por contar que la humanidad no es totalmente urbana y occidental, y que no siempre fue sedentaria. Como afirman Sebastián Francisco y Fidel González: “La naturaleza nos recuerda que no tenemos el control, que nuestra vida y nuestra muerte dependen de los caprichosos designios de esa naturaleza que quizás sea la divinidad mayor del teísmo herzogiano” (2018: 189).



Figura 7 A, B. Imágenes-paisaje en *Scream of Stone* (1991)

⁷ Traducción propia.

APUNTES FINALES

La memoria es selectiva en sí misma, pero cuando se trata de recordar para el cine, el entrevistador tiene un peso casi tan grande como el entrevistado: muchas veces es él quien pone los recuerdos en boca de ellos. Este gesto sería imposible para los cineastas que buscan la verdad, pero Herzog se desmarca de este grupo y crea sus propias verdades priorizando su película. Su gran película, porque parece que su obra se parece más a sí misma que a otras posibles referencias y/o contextos.

Gorbachov y Chatwin se suman a los héroes trágicos de la filmografía herzogiana, son parte de esa gran película sobre la condición humana. Ambos tienen cualidades extraordinarias y realizan hazañas asombrosas, pero son derrotados por grandes enemigos como el sistema y el VIH. Gorbachov, al igual que Aguirre o Fitzcarraldo —nos dice Herzog—, pretende hacer algo extraordinario, visionario, y el proyecto en sí acabará con él mismo. Chatwin, por su parte, se suma al grupo de seres que ven más allá, personajes místicos capaces de conquistar a la naturaleza y también de regresar a ella.

Aunque ambos filmes se presentan como biografías tradicionales, en realidad son piezas de corte más ensayístico (cine de lo real) en las que Herzog brinda su opinión sobre ellos y propone reflexiones paralelas. En *Meeting Gorbachev*, reconoce abiertamente que él ama al personaje porque le debe la unificación alemana y porque cree en muchos de sus esfuerzos políticos. No es un documento biográfico con pretensiones de objetividad, es un texto escrito desde Herzog, un alemán que no representa al enemigo, como muchos otros pudieron serlo, y que ve en Gorbachov entereza, sabiduría y fuerza. Basta ver cómo se dirige a él y escuchar los apuntes que se permite en voz en *off* para alabar al exmandatario.

En *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin* es aún más evidente que más que explicar a Chatwin, su vida o su obra, Herzog hizo una pieza para homenajear a un amigo, pero también para explicarse a sí mismo en función de él. Hay una escena en el capítulo “La mochila de Chatwin” en la que habla con un alpinista sobre cómo se quedó atrapado en un alud con la mochila de Chatwin mientras rodaba *Scream of Stone* (*Schrei aus Stein*, Werner Herzog, 1991). El alpinista comienza a preguntarle por el accidente y por la película, pero Herzog lo detiene y le pide que hable de Chatwin, no de él, que el protagonista es el explorador. Aunque en muchas escenas de la película esto no sucede y parece que el realizador

es el centro del relato, así como sus filmes y sus coincidencias con el personaje principal.

Recuperar la historia de Gorbachov y la historia de Chatwin en el presente plantea una relación directa con el pasado y de ahí que se genere una serie de imágenes-espejo que permiten preguntarse cómo era y cómo es. ¿Quiénes son los nuevos Gorbachov o los nuevos Chatwin y a qué obstáculos se enfrentan?, ¿tiene el mundo contemporáneo un lugar para ellos?

El humor, provocado en la mayoría de las ocasiones por el propio Herzog, crea escenas de carácter reflexivo en las que los temas se expanden y dejan abiertos otros caminos de exploración y análisis que precisamente revelan que las historias no son tan simples y que es necesario entender los contextos para colocar aquello que se muestra. Las imágenes-humor refuerzan la necesidad de hablar de un cine de lo real que se sirve de la realidad para entenderla y no para intentar reproducirla. Son el sello de una *performance* hilarante que encuentra en el referente estos momentos surrealistas que muchos otros cineastas dejarían de lado.

Por su parte, el paisaje herzogiano tendrá implicaciones emotivas: en sus paisajes existe un dejo de nostalgia por lo que ya no es, también una emoción romántica de lo inconmensurable de la naturaleza contra lo pequeño del hombre. Estas imágenes funcionan para representar la memoria y evocar el recuerdo. Los bosques, desiertos y cuevas son los testigos del paso del tiempo. A esto se deben los planos largos que los recorren, muchas veces en cámara lenta, para tratar de registrar su testimonio.

Ambas películas se realizan a manera de homenaje y de cierre, en *Meeting Gorbachov*, Herzog le pregunta al exmandatario qué le gustaría que dijera su lápida y él responde “lo intentamos”, dejando claro que el curso que siguieron las cosas no era el previsto por el exlíder soviético, pero que había voluntad de que fueran de otra manera. Con Chatwin pasa más o menos igual, sus últimas líneas parecen ser el preámbulo de un nuevo caminar, de un texto sobre el mundo que está más allá.

El cine de lo real pretende crear una reflexión sobre la realidad y estas dos películas son una pequeña muestra de cómo a través de la narración biográfica no solo se cuenta la historia de un personaje, sino también se piensa en cómo esta se fue articulando y cuáles fueron sus consecuencias. Se puede suponer que para Gorbachov recordar puede ser doloroso, pero tal vez también sea satisfactorio este ejercicio de reivindicar su pasado per-

sonal y político. La propuesta de Herzog es la de cuestionar al espectador sobre los regímenes caídos, sobre los nuevos gobernantes y sobre la forma en la que se recuerda y se hace historia.

El homenaje a Chatwin es el de un amigo cercano, el de un colega que perdió a otro y dicha pérdida invita al propio Herzog a pensar en su caminar por el mundo y por el cine. Al realizador alemán también le agrada volver sobre sus propios pasos y volver a las mismas preguntas que atraviesan toda su filmografía: el hombre, la naturaleza, los límites, el pensamiento, etcétera.

El cine de lo real, más que un género o un tipo de documental, es una postura mucho más cercana a la modernidad en la que los sujetos que crean son igual de importantes que la realidad que filman. Pensar en los temas de los documentales de Herzog tratados por otros realizadores seguramente arrojaría productos muy distintos. En el cine de lo real los cineastas no solo filman, sino que ensayan, reflexionan, emocionan e imaginan con la realidad.



BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, Fabiola (2010). “Lo irónico-sublime como recurso retórico en el cine de no-ficción de Werner Herzog. El caso de *The White Diamond*, *Grizzly Man* y *The Wild Blue Yonder*”. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra (tesis doctoral).
- (2013). “El cine de lo real: La huella de Alexander Kluge, Werner Herzog y Harun Farocki”, en Josep María Catalá (ed.). *El cine de pensamiento. Formas de la imaginación tecno-estética*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona/Universidad Jaume I/Universitat Pompeu Fabra/Universidad de Valencia, pp. 105-119.
- (2017). “Sublime-Irony on Werner Herzog’s documentary films. An analysis on *The White Diamond* and *Grizzly Man*”. *El Ojo que Piensa*, vol. 15, pp. 8-22.
- Acevedo, Javier y María Marcos (2018). “La estética de la memoria en *Tren de sombras*”. *L’Atalante. Revista de Estudios Cinematográficos*, vol. 26, pp. 41-53.

- Catalá, Josep María (2010). “La necesaria impureza del nuevo documental”. *Líbero*, vol. 13, núm. 25, pp. 45-56.
- Capdevila, Arantxa (2004). *El discurso persuasivo. La estructura retórica de los spots electorales en televisión*. Barcelona: Aldea Global.
- Cronin, Paul (2019). *Werner Herzog: A Guide for the Perplexed*. Londres: Faber & Faber.
- Davis, Kathy (2003). “La biografía como metodología crítica”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, vol. 30, pp. 153-160.
- Eco, Umberto (2004). *Historia de la belleza*. Barcelona: Lumen.
- Elsaesser, Thomas (1989). *New German Cinema: a History*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Francisco, Sebastián y Fidel González (2018). “La contribución de Werner Herzog a los estudios acerca de la animalidad”, *L’Atalante. Revista de Estudios Cinematográficos*, vol. 25, pp. 181-192.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Goff, Jacques (1991). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós.
- Marradi, Alberto, Nélide Archenti y Juan Ignacio Piovani (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Emecé.
- Pinto Veas, Iván (2013). “Stella Bruzzi. El documental como acto performativo”. *laFuga*, Primavera. <https://www.lafuga.cl/stella-bruzzi/639> (consultado el 20 de junio de 2023).
- Prager, Brad (2007). *The Cinema of Werner Herzog Aesthetic Ecstasy and Truth*. Londres: Wallflower.
- Sánchez Biosca, Vicente (2001). “Imágenes marcadas a fuego: representación y memoria de la Shoah”, *Revista Brasileira de História*, vol. 21, núm. 42, pp. 283-302.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Weinrichter, Antonio (2007). *Caminar sobre hielo y fuego. Los documentales de Werner Herzog*. Madrid: Ocho y Medio.

FILMOGRAFÍA

Título original: *Meeting Gorbachev*

Año: 2018

Duración: 90 minutos

Dirección: Werner Herzog y André Singer

País: Alemania

Género: Documental

Productoras: Coproducción Alemania-Reino Unido; Werner Herzog Filmproduktion, Spring Films, Mitteldeutscher Rundfunk, ARTE.

Título original: *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*

Año: 2019

Duración: 89 minutos

Dirección: Werner Herzog

País: Estados Unidos

Género: Documental

Productoras: Werner Herzog Filmproduktion.

Fabiola Alcalá Anguiano es doctora en Comunicación Audiovisual por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Profesora investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social de la Universidad de Guadalajara y coordinadora de la Red de Investigadores de Cine de Guadalajara (REDIC). Sus principales líneas de investigación son el análisis cinematográfico, el cine documental y los estudios visuales.

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

NORMALIZING THE REVOLUTION: TEACHERS AND STUDENTS IN
GUERRERO'S UNIVERSIDAD PUEBLO

Rafael Alarcón Medina*
Ana Lilia Nieto Camacho*

Resumen: Este trabajo analiza el proyecto Universidad-Pueblo del estado de Guerrero como un espacio común de experiencia articulado por ideas políticas y prácticas educativas durante la década de 1970. De especial relevancia fue la participación de maestros normalistas que compartían los objetivos de transformación social apoyados por la universidad. Siguiendo las ideas de Walter Benjamin y Reinhart Koselleck, sugerimos que diversos estratos de la experiencia histórica encontraron en los maestros normalistas un catalizador para hacer estallar el tiempo presente, dando origen a uno de los experimentos más contradictorios de la educación superior popular en México en el siglo xx. La investigación se sustenta en entrevistas a profundidad realizadas en 2018-2019 en Acapulco y Chilpancingo, Guerrero.

Palabras clave: Universidad Pueblo, normalistas, espacio común de experiencia, Guerrero, México.

NORMALIZING THE REVOLUTION: TEACHERS AND STUDENTS IN GUERRERO'S
UNIVERSIDAD PUEBLO

Abstract: This work analyzes the political-educational project of the Universidad Pueblo in Guerrero state during the 1970s. Using the ideas of Walter Benjamin and Reinhart Koselleck, we argue that this project can be understood as a common space of experience articulated through political ideas, educational practices, and student movements in the recollections of professors and students.

* El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 ▫ septiembre 2023-febrero 2024, pp. 137-160

Recepción: 23 de enero de 2023 ▫ Aceptación: 14 de abril de 2023

<https://encartes.mx>



We suggest that the diverse layers of historical experience of teacher-training professors is a catalyst sparking off today, giving origin to one of the most contradictory and interesting practices in popular higher education in Mexico in the 20th century. This research is supported by in-depth interviews in 2018 and 2019 in Acapulco and Chilpancingo in Guerrero state.

Keywords: Universidad Pueblo, teacher-training students, common space of experience, Guerrero, Mexico.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo aborda la relación entre acción política y educación superior en el estado de Guerrero, en el sur de México, durante la década de los setenta. En esta época la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) definió su rol en la sociedad guerrerense a través de las líneas de acción de la llamada Universidad Pueblo, que recuperaban las preocupaciones y objetivos de las universidades populares fundadas a principios del siglo xx en América Latina. Melgar Bao señala que “fue en los años de la Reforma Universitaria, particularmente entre 1918 y 1925, donde las Universidades Populares devinieron en capital simbólico en los imaginarios estudiantiles y obreros” (Melgar-Bao, 2020), ocupando un lugar central en los debates ideológicos de la izquierda latinoamericana. La comunidad de la Universidad Autónoma de Guerrero recuperó esta tradición en los años setenta y la puso en práctica en un estado que demandaba la participación de la universidad en la solución de los problemas socioeconómicos de la entidad. Esta forma de comprender la universidad y su quehacer aspiraba a forjar en los jóvenes universitarios una conciencia crítica sobre los problemas nacionales y lograr “mayor contacto con los sectores populares” (Punto Crítico, 1974: 40).

Si bien el planteamiento de la universidad como agente radical de cambio político y social en México tuvo expresiones en las universidades de Oaxaca, Sinaloa, Puebla e inclusive Nuevo León, el perfil de los profesores universitarios guerrerenses confiere a esta experiencia un carácter particular. El origen normalista de la mayoría de los profesores universitarios marcó el desarrollo del proyecto que articuló perspectivas nuevas, pero también experiencias educativas y de lucha social de larga data. A partir de 1972 el crecimiento de la UAGro estuvo articulado a la creación de un sistema de preparatorias que llevó la educación media superior a las regiones más apartadas del estado. Aquí sostenemos que los maestros

normalistas jugaron un papel fundamental en aquella expansión, así como en el perfil ideológico y pedagógico del proyecto Universidad Pueblo.

Especial relevancia tuvo la incorporación de los egresados de las normales rurales debido a que aportaron un cúmulo de experiencias de vinculación comunitaria, solidaridad con las luchas sociales y organización política, elementos que distinguieron a esas instituciones desde su origen. Los maestros normalistas que se integraron y permanecieron en la UAGRO coincidían con la visión de la educación popular y democrática implementada en la universidad. Así, “normalizar la revolución” apunta a la decisión de los universitarios guerrerenses de considerar a la revolución popular como un proceso que se lleva a cabo de forma cotidiana, especialmente en aquella época de denuncia de la injusticia y de compromiso en la lucha por una nueva sociedad. Alude también al papel que jugaron los maestros normalistas en estas actividades diarias de formación académica y política entre los estudiantes de preparatoria. Los normalistas rurales aún valoraban y defendían los principios de la Revolución mexicana, pues una egresada afirma que en ellos se mantenía vivo el “espíritu revolucionario del que nos hemos nutrido en estas escuelas” (cit. en Ortiz y Camacho, 2017: 263).

Siguiendo principalmente los planteamientos conceptuales de Reinhart Koselleck, queremos acercarnos a la Universidad Pueblo guerrerense tomándola como un “espacio compartido de experiencia” formado por eventos y acciones políticas y educativas que tuvieron lugar entre 1972 y 1978. En este periodo las autoridades universitarias, guiadas por idearios de izquierda, se propusieron transformar la sociedad por medio de la educación. Como Universidad Pueblo, la Universidad Autónoma de Guerrero se convirtió en un espacio de convergencia de aspiraciones políticas de izquierda, demandas sociales y acciones de vinculación social y trabajo comunitario, así como formas de autogestión escolar y participación política. La interacción de todos estos elementos al interior de la universidad, así como sus expresiones fuera de ella, se han fijado en el recuerdo de quienes participaron como una época en que la voluntad de transformación a través de la educación abarcó el ámbito personal, político y social y señaló una ruptura en el espacio de experiencia histórica de los estudiantes y de los guerrerenses en general.

Este trabajo se sustenta principalmente en entrevistas a cuatro participantes que estuvieron involucrados en el proyecto de la Universidad Pue-

blo desde su formación, que han continuado su vínculo académico con la UAGro y pueden considerar el proyecto y su impacto hasta el presente.¹ Se consultaron también expedientes de la Dirección Federal de Seguridad disponibles en el Archivo General de la Nación. Siguiendo a Koselleck,² consideramos que las historias surgen inicialmente de las experiencias narradas de los participantes y que la experiencia es inseparable del conocimiento y de la “exploración e inspección de esta realidad vivida”, lo que permite re-crearla y darle significado (Koselleck, 2002: 52). La rememoración de los diversos eventos atestiguados y las ideas puestas en práctica por los entrevistados permitirán observar los elementos que configuran a la Universidad Pueblo como un “espacio común de experiencia”, así como explorar la relación entre el campo de la experiencia y el horizonte de la expectativa en estos años de intensa movilización sociopolítica en Guerrero.

El siguiente apartado presenta brevemente la conformación de la Universidad Autónoma de Guerrero, partiendo de la lucha por la autonomía en 1960 hasta la puesta en práctica del proyecto Universidad Pueblo en 1972. Se presentan también las coordenadas teórico-metodológicas que guían la investigación. La siguiente sección sitúa el proyecto Universidad Pueblo guerrerense en el contexto de las luchas populares con el fin de introducir el argumento principal de este trabajo: el papel de la experiencia histórica normalista en la conformación del proyecto universitario guerrerense. En el apartado final presentamos las conclusiones del presente trabajo.

¹ Este trabajo es parte de una investigación mayor que se sustenta en 22 entrevistas a profundidad con personas que durante el periodo estudiado ejercían labores docentes o bien fueron estudiantes involucrados de diversas formas y en distinto grado en la movilización estudiantil. Las entrevistas, con una duración de entre dos y cinco horas, fueron realizadas entre 2018 y 2019 en las ciudades de Acapulco y Chilpancingo, en el estado de Guerrero. Asimismo, numerosas conversaciones informales con maestros y exestudiantes universitarios también informan nuestras observaciones. Los entrevistados accedieron a que se utilizaran sus nombres en este trabajo.

² Todas las traducciones fueron realizadas por los autores.

EVENTO Y EXPERIENCIA: SOCIEDAD Y UNIVERSIDAD EN GUERRERO

En los años setenta, las relaciones entre los universitarios guerrerenses y el gobierno estatal fueron tensas e incluso violentas, señaladamente a partir de la lucha por la autonomía universitaria que tuvo lugar a finales de la década de los cincuenta. Para ese entonces, la situación económica y política del estado había llegado a un punto de quiebre, detonando la insurrección popular en Chilpancingo, capital y centro político del estado, así como en otras regiones de la entidad. El acumulamiento histórico de los agravios a las clases más pobres de una región mayoritariamente campesina tuvo en los años sesenta su punto máximo de ebullición, dando origen a los movimientos guerrilleros de los maestros normalistas Genaro Vázquez Rojas en la zona centro del estado (Asociación Cívica Guerrerense-Asociación Cívica Nacional Revolucionaria, ACG-ACNR), y Lucio Cabañas Barrientos en la región de Costa Grande (Partido de los Pobres, PP) (Bracho *et al.*, 2018; Aviña, 2014; Suárez, 1976; López, 1974). Las causas históricas de dicho proceso son complejas, pero los abusos de la clase terrateniente (caciques regionales), la represión y destrucción de las organizaciones productivas campesinas, el uso patrimonialista del poder y los recursos públicos, así como el sofocamiento de diversos intentos de organización democrática entre las clases populares alimentaron la ira y el descontento popular (Bartra, 2000, 2000a; Illades, 2011). Para finales de la década de los cincuenta, dichas condiciones empujaron a la población a manifestarse y confrontar al entonces gobernador del estado, el general Raúl Caballero Aburto (1957-1961).

El 7 de noviembre de 1960, los estudiantes de la Universidad de Guerrero convocaron a una huelga general en la capital del estado para exigir la libertad de establecer su orientación académica y definir su papel como actores en la sociedad guerrerense. Los huelguistas tenían dos demandas principales: la desaparición de poderes en el estado y la autonomía de la universidad. A las exigencias de los universitarios se unieron las de “los trabajadores, los industriales, los comerciantes, los banqueros, la burocracia estatal y federal y el magisterio” (García, 1991: 101), dejando en claro que no sólo era una revuelta estudiantil, sino un amplio movimiento popular. De la unión de estos diversos sectores surgió la Coalición de Organizaciones Populares (COP), a la cual se sumaron los universitarios guerrerenses. Al listado de demandas políticas y económicas de la COP se

agregó que la universidad se orientara a servir a la sociedad guerrerense, promoviendo el desarrollo social, industrial y político del estado (García, 1991). En palabras de Mario García Cerros, “la lucha universitaria dio un salto cualitativo para transformarse en un movimiento estudiantil-popular” (1991: 102). La creciente implicación social de la universidad detonó la politización de la máxima casa de estudios en Guerrero, proceso que tendrá su punto álgido en el periodo de 1972 a 1981.

La lucha popular masiva y pacífica de 1960 logró sus objetivos, pero este momento de triunfo vino acompañado de prácticas represivas por parte del gobierno local iniciando un periodo oscuro de violencia estatal en contra de toda forma de disidencia, que se recrudecería en los años posteriores.³ No obstante, la movilización de la sociedad guerrerense que se articuló en torno a la universidad constituyó un momento de ruptura en una historia continua de servidumbre entre los estratos más pobres del pueblo de Guerrero, lo que marcó un hito en la memoria colectiva de la sociedad guerrerense. En palabras de Walter Benjamin, el movimiento popular-universitario de 1960 fue, para los participantes, el “tiempo del ahora” (*Jetzt-Zeit*) (Benjamin, 2008: 51); un acontecimiento en el cual diversos estratos temporales actualizan y condensan luchas pasadas en una experiencia que permitió a los participantes “la conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia [que] es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción” (Benjamin, 2008: 52).

Con todas sus carencias y contradicciones, sugerimos que el proyecto Universidad Pueblo ocupó por un tiempo el espacio de lo inesperado en una sociedad caracterizada por la constancia de la derrota en sus luchas por el cambio social (Bartra, 2000, 2000a; Illades, 2011). La Universidad Pueblo fue el evento que articuló el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, como lo ha definido Koselleck, como una experiencia que “excede las limitaciones del futuro posible que se presupone de experiencias previas. La manera en que se exceden las expectativas permite reordenar las dos dimensiones en su relación mutua” (2004: 262). Este cambio en la relación experiencia/expectativa hace posible el futuro y lo diferente, pues implican la reorganización del inventario de experiencias pasadas en

³ La violencia estatal se ha mantenido como una constante de la vida social y política de Guerrero hasta la actualidad.

función de la experiencia recién adquirida y permite crear nuevas perspectivas de futuro.

Para quien participó de una forma u otra en la Universidad Pueblo, este proyecto representó las expectativas y deseos acumulados por generaciones de familias pobres para las que el movimiento universitario contribuyó a explotar un espacio de experiencia marcado por la precariedad y la pobreza, abriendo un horizonte de expectativas lleno de esperanza en las posibilidades del futuro. Para unos, la esperanza de lograr el cambio revolucionario de la sociedad por medio de la lucha armada. Para otros, la posibilidad de mejorar las condiciones socioeconómicas de la familia a través de una educación universitaria. Para algunos más era el principio de la contienda por la democratización del país. La universidad fue, durante unos años, un espacio donde estas aspiraciones encontraron un lugar de expresión e interlocución.

La memoria colectiva de este periodo se condensa y significa en torno a la Universidad Pueblo. Es la Universidad Pueblo en sí la que condensa las luchas y esperanzas utópicas de quienes participaron en este proyecto convirtiéndola en lo que Walter Benjamin llamaría un evento-constelación (Benjamin, 2008). La reconstrucción de este evento-constelación pasa entonces por la recuperación de la experiencia en la memoria narrada en el presente por aquellos que estuvieron involucrados.

¡UNA *PREPOTA!* ABRIENDO ESCUELAS DONDE FLOREZCAN MUCHAS FLORES

Si bien la Universidad Autónoma de Guerrero tuvo como momento fundacional la alianza entre los universitarios y diversos reclamos populares, para la década de los setenta se enfilaba a convertirse en una institución dirigida a satisfacer la demanda educativa de los sectores económica y políticamente privilegiados del estado. Esto se expresaba en la idea de crear una universidad de calidad que formara a los futuros gobernantes y profesionistas que contribuirían al desarrollo económico del estado en el contexto del llamado *Milagro Mexicano*. Fue durante el rectorado de Jaime Castrejón Díez (1970-1971) que imperó esta visión modernizante de la universidad, en la cual “el concepto de cambio social se concibió y entendió en términos de un reformismo-liberal y desarrollista, con cierto grado de lealtad a la política del régimen de ese momento; no en el sentido radical, revolucionario y socialista, como después se interpretaría” (Dávalos, 1999: 51-52).

Romualdo Hernández Avilez, quien participó activamente en el movimiento estudiantil de 1968 en Tlatelolco y posteriormente se unió al Partido Comunista Mexicano, considera aquella visión universitaria como elitista. Romualdo nació en la ciudad de Acapulco en 1949 y creció en el popular barrio de La Fábrica. Su padre era un pequeño comerciante de abarrotes, criaba pequeños animales de granja y durante un tiempo se dedicó al transporte; su madre fue camarista en uno de los hoteles de la naciente industria turística del puerto para después dedicarse a las labores del hogar. Si bien Romualdo tuvo la oportunidad de estudiar la preparatoria en la Ciudad de México, opina que la universidad planeada por el rector Castrejón Díez era un proyecto que dejaba sin opciones a los jóvenes que no radicaban en las principales ciudades del estado o que no contaban con recursos económicos para realizar estudios fuera de su lugar de origen. Romualdo pone como ejemplo las Preparatorias 1 y 2 de la universidad, que señala eran

de elite, y tenían una plantilla de profesores de pura gente profesionista, que prácticamente daba clases por *hobby*, no tanto por el salario [...] simplemente por el gusto de dar clases, pero era con una visión conservadora ... [con] Jaime Castrejón Díez la universidad da un salto cualitativo en términos de calidad en la enseñanza, pero había limitaciones reales, porque la población en Guerrero había aumentado y no había opciones de nivel medio superior y de nivel superior en las distintas regiones del Estado, solamente en Chilpancingo, Acapulco e Iguala. [...] Porque efectivamente, mucha gente que tenía posibilidades económicas mandaba a los hijos a la Ciudad de México, a Puebla o a Michoacán, pero los que no tenían posibilidades económicas pues... aquí no había opción.⁴

En opinión de Romualdo, en 1970 la Universidad Autónoma de Guerrero era “esa que dice don Pablo González Casanova de la universidad de calidad, pero con elites pues”, lejos de aquella planteada durante la lucha popular-universitaria de 1960. Cuando Romualdo se integró a la UAGRO en 1974 como profesor de la Preparatoria 2, lo hizo en un contexto universitario radicalmente diferente. Romualdo llegó por medio de la invitación

⁴ Entrevista con Romualdo Hernández, Acapulco, Guerrero, 22 de septiembre de 2018. Todas las citas de Romualdo son de esta entrevista.

de uno de los líderes históricos de la lucha por la autonomía universitaria, el doctor Pablo Sandoval Cruz, y se unió a uno de los grupos de universitarios que buscaban recuperar el rol social de la universidad reclamado por el movimiento de la década de los sesenta.

Esa universidad de elites, de acceso limitado, concentrada en las principales ciudades del estado, expresa la presencia de dos temporalidades distintas y contradictorias. Por un lado, los sedimentos del tiempo de una modernidad liberal al interior de la cual se sitúa la experiencia urbana de las emergentes clases medias profesionistas, cuyo campo de experiencia las impulsa a ampliar su inserción en la educación superior dentro y fuera del estado. Por el otro, la temporalidad precaria de amplios sectores de origen campesino y trabajadores de servicio en la creciente industria turística en Acapulco, para quienes el horizonte de expectativas apenas vislumbra la escasa posibilidad de acceder a la educación media superior.

Los movimientos estudiantiles de los sesenta y principios de los setenta ampliaron ese horizonte, pues abrieron la posibilidad de formar una “universidad progresista” que tuviera como objetivo “remediar las necesidades económicas, educativas, políticas” de la sociedad. Rosalío Wences Reza analizó la relación entre universidad, movimientos estudiantiles y problemática nacional en un libro publicado meses antes de ser designado como rector de la Universidad Autónoma de Guerrero. En la obra *El movimiento estudiantil y los problemas nacionales*, Wences Reza establece la “teoría revolucionaria” como el marco de su estudio, y dejó claro que la universidad y el pensamiento estudiantil debían ir a la “vanguardia de las posibilidades de desarrollo económico-político del país” a partir de la conciencia adquirida sobre los problemas nacionales (Wences, 1971: 13).

Estas ideas se pusieron en práctica durante el primer periodo de Wences Reza al frente de la rectoría de la UAGro. En los años 1972-1976 la visión liberal-desarrollista de una universidad de elites es suplantada por un proyecto de institución de educación superior “democrática, crítica, científica y popular” que abrirá el campo de experiencias de las clases populares guerrerenses (Dávalos, 1999: 56; Comisión Académico-Política de la Administración Central de la UAGro, 1980). La Universidad Pueblo guerrerense inició en el contexto de las experiencias previas de las universidades de Oaxaca y Nuevo León, que hicieron patente la resistencia de los gobiernos locales a permitir el ejercicio de la autonomía universitaria legalmente aceptada. Las autoridades estatales considera-

ban inadecuada la paridad entre maestros y estudiantes en los consejos universitarios. Aún más resistencia generó la idea de que el gobierno de la universidad quedara en manos de la comunidad a través de elecciones directas de rectores, directores de escuelas e institutos, como se proponía en el proyecto Universidad Pueblo. Según Alfredo Tecla: “La tesis universidad pueblo [...] se propone una estructura democrática, cuya principal característica consiste en la participación de estudiantes y maestros, a través de organismos colegiados, en la planeación y solución del contenido y los problemas de la vida académica” (1976: 124-127; véase también Tecla, 1994). Estos nuevos procesos tenían como objetivo la democratización de la vida universitaria y educar a los jóvenes en la participación y las prácticas democráticas, asunto medular en la discusión política en el México de 1970.

La democratización de la vida universitaria fue el primer elemento que se delineó dentro de la visión de universidad impulsada por Wences Reza y se cimentó en la convicción de que la universidad y los estudiantes debían “hacer política” (Wences, 1971: 35) Y hacer política en la UAGro significó un espacio de experiencias diversas: estudiar, elegir a las autoridades universitarias y a los profesores, participar en mítines y protestas, realizar campañas de alfabetización, de atención médica en los poblados más alejados de las ciudades principales, brindar asesoría legal a quien lo necesitara, proveer de alojamiento a los estudiantes con menores recursos económicos o entrar en comunicación con grupos con ideas afines, incluso con ideas radicales.

El profesor Alfonso Aguario, uno de los participantes más comprometidos en el trabajo de formación de la Universidad Pueblo, considera que el proyecto “[...] no tenía otro objetivo que democratizar un poco tanto la vida universitaria como intentar influir en la democratización de la misma sociedad, darle un nuevo giro a la educación hacia una educación popular”.⁵ La intención de “democratizar un poco” a la sociedad guerrerense y mexicana en general implicó un proceso de gran complejidad que tendría diversas áreas, desde la ampliación de la cobertura de la educación media superior con la fundación de escuelas preparatorias en todo el estado hasta la disputa ideológica interna por la “clase de política” y la profundidad de

⁵ Entrevista con Alfonso Aguario, Chilpancingo, Gro., 21 de septiembre de 2018.

la “revolución” política y social que se impulsaría al interior y al exterior de la universidad. Más importante para este estudio es que estos dos polos, la práctica docente y la discusión ideológica, sirvieron de forma efectiva para acercar a la universidad y a los universitarios con la sociedad guerrerense, tal como se había planteado en la década de 1960. Esta experiencia social y política, compartida por profesores, estudiantes, familias y grupos sociales diversos, es lo que da a la Universidad Pueblo la calidad de evento-constelación, pues constituyó un momento de ruptura con un campo de experiencia en el cual el espacio para la acción política era limitado (Revueltas, 2018: 146).

Una de las participantes más destacadas en el proyecto Universidad Pueblo desde su fundación fue la profesora Alejandra Cárdenas, quien tuvo a su cargo la creación de la que hoy es la Preparatoria 9 “Comandante Ernesto Che Guevara”. Esta escuela fue una de las más dinámicas políticamente tanto en la universidad como en las actividades fuera de los recintos universitarios. Alejandra nació en la ciudad de Colima, pero pasaría su infancia y juventud en Ensenada, Baja California. Su padre era químico militar y su madre, enfermera. Al terminar la preparatoria, Alejandra se inscribió en la Escuela Nacional de Maestros en la Ciudad de México. Al terminar sus estudios de maestra normalista ella y su esposo se acercaron al Instituto de Amistad e Intercambio México-URSS. En el Instituto se enteró de que el gobierno soviético ofrecía becas para estudiar en la Universidad de la Amistad de los Pueblos “Patricio Lumumba”, en la que fue aceptada para estudiar historia y filosofía. Ahí trabó amistad con Luis Sandoval, hijo de Pablo Sandoval Cruz, y a partir de esta relación Alejandra tuvo oportunidad de incorporarse a la UAGro como profesora en 1973 e involucrarse de lleno en el proyecto de la Universidad Pueblo. Como señala Alejandra, involucrarse en este proyecto significó tomar no sólo una posición académica sino también política. Las visiones de la universidad promovidas por las diversas corrientes ideológicas que se congregaban en su interior llegaban a la confrontación directa y requerían una definición personal clara. Al respecto, Alejandra Cárdenas señala que el proyecto universitario planteado por Wences Reza enfrentó la oposición del Partido Comunista que buscaba mayor incidencia sobre los asuntos universitarios. Por otra parte, las discusiones políticas en el campus universitario seguían derroteros fuera de la universidad, pues Alejandra sostiene que “muchos rompimos con

el Partido Comunista porque entramos a formar parte de la gente que colaboraba o formaba parte del Partido de los Pobres”.⁶

Como confirma lo dicho por Alejandra, la Universidad Pueblo no tuvo un significado y contenido únicos y estables. Entre 1972 y 1981 el ideario de la universidad fue cambiando conforme a los movimientos sociales que actuaban al interior de la misma y los rectores que la encabezaban: Rosalío Wences Reza (1972-1975 y 1978-1981), Arquímedes Morales Carranza (1975-1978) y Enrique González Ruiz (1981-1984). Cada uno de estos personajes le dio un giro particular al proyecto Universidad Pueblo, desde una perspectiva más socialista con tintes de cristianismo de liberación que funcionó como esfera protectora de diversos movimientos políticos y sociales (Wences Reza) a una marcada línea comunista influida por el PCM (Morales Carranza), hasta llegar a una propuesta demócrata radical muy cercana a las movilizaciones populares fuera de la universidad (González Ruiz) (Wences, 2014; Observatorio Institucional UAGRO, 2014; González, 1989).

A finales de los sesenta e inicios de los setenta, la izquierda mexicana mostraba una gran heterogeneidad, expresando las fracturas y disensiones ideológicas que darían nacimiento a facciones estalinistas, trotskistas, maoístas, espartaquistas, foquistas, etc. (véase Illades, 2018, 2018a, 2017). Estas divergencias también se expresarían al interior de la UAGRO. Con base en nuestras entrevistas, resulta claro que el disenso y abandono del PCM por parte de varios profesores se debió en gran medida al contacto directo con la realidad guerrerense y la movilización política radical expresada principalmente en las guerrillas de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas, mismas que encontraron en la universidad una importante caja de resonancia entre maestros y estudiantes. Resulta interesante la forma en que la compleja imbricación de estos diversos procesos puede ser aprehendida a través de una experiencia vital singular, como en el caso de Alejandra, quien de ser normalista, estudiante en la URSS y miembro del PCM pasó a colaborar con el Partido de los Pobres dirigido por Lucio Cabañas. La participación de Alejandra llegó al punto de formar “parte del Partido de los Pobres... incluso cuando se secuestró a Figueroa (1974) nosotros fuimos los correos. Bueno, participé como correo y otro tipo de apoyos”.

⁶ Entrevista con Alejandra Cárdenas, Chilpancingo, Guerrero, 20 de septiembre de 2018. Todas las citas de Alejandra son de esta entrevista.

La intensidad y diversidad de la participación de algunos miembros de la comunidad universitaria en asuntos políticos y la importancia de la universidad como un “espacio común de experiencia” se observa en el relato de Alfonso Aguario al narrar lo que fue su doble actuación como profesor y como colaborador del Partido de los Pobres. Al igual que para Alejandra Cárdenas, para Alfonso la relación entre política y universidad era clara.

Alfonso Aguario nació en 1946 en el poblado de Amuco de la Reforma, municipio de Coyuca de Catalán en la Tierra Caliente, región del estado históricamente caracterizada por altos índices de pobreza y marginación entre una población principalmente campesina y artesana. Como muchos jóvenes pobres del campo mexicano, Alfonso encontró en la educación normalista el único camino para acceder a la educación superior. Su experiencia en la Escuela Normal Rural “La Huerta”, en Michoacán, marcará profundamente su compromiso político y social, particularmente al entrar en contacto con Lucio Cabañas, en ese entonces secretario general de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (1962-1963), órgano político del movimiento estudiantil rural-normalista en el país. Después de un periplo como maestro en diferentes escuelas del país que lo llevaron de Michoacán a Veracruz para al final volver a Guerrero, Alfonso ingresa a la UAGRO en 1973 en calidad de estudiante de Sociología en Chilpancingo. A través de su participación como dirigente estudiantil, ya entonces ligado al Partido de los Pobres, entró en contacto con Wences Reza, quien lo invitó a incorporarse a la que sería la Preparatoria 9.⁷

A la par de sus actividades docentes, Alfonso mantuvo contacto con Lucio Cabañas y el Partido de los Pobres. Aunque no “subió” a la sierra ni tomó las armas como algunos de sus estudiantes o compañeros maestros, su apoyo fue constante, pues difundía las ideas y acciones de Cabañas y el Partido de los Pobres entre los jóvenes y organizaba acciones de propaganda como la impresión y distribución de volantes.⁸

En preparatorias y facultades de la UAGRO los jefes de grupo y las asociaciones estudiantiles organizaban actividades a las que cualquiera podía sumarse. En los expedientes de la Dirección de Investigaciones Políticas y

⁷ Entrevista con Alfonso Aguario, Chilpancingo, Guerrero, 21 de septiembre de 2018.

⁸ Entrevista con Alfonso Aguario, Chilpancingo, Guerrero, 24 de septiembre de 2018.

Sociales se encuentran constantes reseñas sobre las actividades políticas de los alumnos de la universidad: sus volantes y pintas, o sus marchas, reclamos y consignas.⁹ Como apunta Alejandra:

[había] una participación muy activa de parte de la mayoría de los estudiantes[...] porque creo que las propias clases promovían esa participación del estudiantado. Pero aparte había un pequeño núcleo de gente más allegada, que tenía una participación mucho más activa. En ese grupo incluso varios pertenecían a una organización que había en la universidad, que se llamaba Unión Estudiantil [...] era una organización de izquierda, y varios de esos compañeros, algunos de ellos, después se incorporan a la guerrilla, pero ya como una cuestión personal.

La Universidad Pueblo fue un semillero de la protesta y la movilización; en sus aulas surgían inquietudes, ideas, vocaciones y compromisos, pero las flores crecían fuera de ella. La universidad promovió, cobijó y protegió en la medida de sus posibilidades a diversos movimientos y tendencias ideológicas, pero nunca llegó a convertirse en un actor político homogéneo y coherente. Quizá fue precisamente eso lo que la convirtió en un espacio importante de las luchas populares guerrerenses, al grado que, según recuerda Alfonso Aguario, en una reunión el mismo gobernador Rubén Figueroa Figueroa (1975-1981) llegó a decir: “La universidad se está convirtiendo en un poder estatal paralelo al poder legal ejecutivo constitucional [*sic*], ustedes son tantos, están creciendo por todo el lugar... que efectivamente hacen temblar al Estado, lo ponen patas para arriba... ¡Entonces, párenle!”¹⁰

Lo que crecía *por todo el lugar* eran las preparatorias de la UAGro, que cubrían gran parte del estado. Parafraseando a Lombardo Toledano (1984: 72), el *alma mater* de la Universidad Pueblo guerrerense fueron las preparatorias, no las facultades. El crecimiento exponencial de la UAGro y su influencia política en el estado se sustentó en las preparatorias. Como señala Aguario: “[...] discutíamos con Wences eso de Universidad Pueblo y dijimos hay que enraizarnos, y si no nos enraizamos en el pueblo no va-

⁹ Fondo Investigaciones Políticas y Sociales, expediente 1849B, volúmenes 6, 7 y 8, Archivo General de la Nación, México.

¹⁰ Entrevista con Alfonso Aguario, Chilpancingo, Guerrero, 24 de septiembre de 2018.

mos a hacer nada, entonces vámonos, vamos a fundar preparatorias allá donde haya condiciones y las soliciten, y pues entonces vino el *boom* del crecimiento de las prepas, abarcando la mayor cantidad de municipios”.¹¹ De ahí que, en una conferencia dictada en Chilpancingo en 2006, el crítico cultural Carlos Monsiváis dijera que la UAGro era “una prepota”.¹²

El crecimiento de las preparatorias se sustentó en la participación de profesores normalistas, pues como también comenta Alfonso, “la inmensa mayoría de profesores (en las preparatorias), sobre todo en el interior del estado fueron normalistas, no iban a venir de la UNAM, del Poli, de otras instituciones por cuatro horas y con aquellos salarios... pues no, entonces habilitábamos a los maestros”.¹³ Los profesores normalistas y sus experiencias docentes y de vida dejarán una huella mayor en el proyecto Universidad Pueblo de Guerrero, diferenciándola de proyectos similares en Puebla y Sinaloa (Sánchez, 2013; Tecla, 1976, 1994; vv. AA, 1971). Este es el tema de la siguiente sección.

LA UNIVERSIDAD PUEBLO Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Los profesores normalistas animaron la creación, mantenimiento y el crecimiento de preparatorias populares a lo largo y ancho de Guerrero. El encuentro de la experiencia normalista con aquellas provenientes del movimiento estudiantil y diversas organizaciones de izquierda en el país tuvo su expresión en los programas de estudio. Junto a las materias básicas en Lengua y Matemáticas, se incluyeron cursos de Materialismo dialéctico e histórico, Lógica formal y dialéctica, Economía política y Sociología, los cuales se impartían con textos que devendrían clásicos en la memoria estudiantil universitaria, como por ejemplo el *Manual de economía política* de Pitrim Nikitin o el *Libro rojo* de Mao Tse-Tung.¹⁴

Junto a esta dimensión teórica, que muchas veces acabó siendo una transmisión ideológica superficial desconectada de la realidad inmediata,

¹¹ Entrevista con Alfonso Aguario, Chilpancingo, Guerrero, 21 de septiembre de 2018.

¹² Esto nos fue contado por Romualdo Hernández y Alfonso Aguario, no nos fue posible encontrar registro de este hecho, por lo que la fecha es la recordada por ambos entrevistados.

¹³ Entrevista con Alfonso Aguario, Chilpancingo, Guerrero, 24 de septiembre de 2018.

¹⁴ Entrevista con Alfonso Aguario, Chilpancingo, Guerrero, 11 de septiembre de 2018 y Rafael Boleaga, Acapulco, Guerrero, 11 de septiembre de 2018.

se dio una experiencia verdadera de participación política intrauniversitaria y de vinculación con la sociedad que dejó una huella en la experiencia educativa y política de los estudiantes. A sus 61 años, Rafael Boleaga sigue enseñando Matemáticas en la Preparatoria 17 “Vladimir Ilich Lenin” de Acapulco, a la cual se incorporó de tiempo completo en 1984, tiempo después de terminar sus estudios de ingeniería civil en la UAGRO. Como estudiante, Boleaga formó parte de la primera generación de la Preparatoria 9. Para Rafael, lo que marcó su experiencia como estudiante y enmarca a la Universidad Pueblo como un evento-constelación fue el compromiso con la acción:

Nosotros nos íbamos por ejemplo los fines de semana, los viernes nos llevaba el autobús de la universidad, nos íbamos a Tecpan de Galeana y ahí hablábamos con la comunidad. Ellos se dedicaban a hacer tabique y algunos eran agricultores, entonces nosotros nos encargábamos de darles información [...] Había gente que no sabía leer ni escribir, entonces les enseñábamos a leer y escribir; otros eran buenos para la filosofía y los ponían a leer los famosos manuales de *Nikitin* y toda esa educación social, había materia dispuesta a las cuestiones sociales. A mí me tocaba la cuestión técnica, porque a mí me gustaban las matemáticas y yo les enseñaba a hacer operaciones: “a ver ¿cuántos tabiques? Y luego que a venderlos ¿cómo?” Ese tipo de problemáticas, para que no se dejaran de la gente, esa era mi labor. Otros se dedicaban a enseñarles a escribir; otros a politizarlos, a que la gente no se dejara.¹⁵

Para Rafael estas actividades muestran la importancia de que la educación no fuera “nomás bla bla bla y rollo filosófico, sino la práctica de ir y ejecutarlo” en colaboración con los profesores. Como ingeniero, Rafael considera que lograr la transformación significaba “contribuir con lo poquito que podíamos como estudiantes de prepa”, acentuando la convicción de que la educación “debe servir para algo”, en este caso, para una transformación social postergada por siglos.

Si la Universidad Pueblo forma un “espacio común de experiencia”, también puede considerarse como un sedimento temporal en los acontecimientos y experiencias que recupera del pasado. De acuerdo con Koseleck, el tiempo histórico consiste en “múltiples capas que hacen referen-

¹⁵ Entrevista con Rafael Boleaga, Acapulco, Guerrero, 11 de septiembre de 2018.

cia unas a otras sin ser totalmente dependientes entre ellas” y establecen las precondiciones para que un suceso se presente (Koselleck, 2018: 3-4). Este proyecto resonaba fuertemente con la tradición de los maestros formados en las normales rurales y las misiones culturales (Quintanilla y Vaughan, 1997), proyectos educativos emanados de la Revolución mexicana. La normal rural aportará un sedimento temporal estable sobre el que la universidad podía estructurarse como un espacio de experiencias nuevas que, a su vez, permitió la actualización de la tradición normalista.

Las normales rurales surgieron en la década de 1920, pero su mayor expansión se produjo durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, quien definió la educación socialista como uno de los fundamentos en la construcción de un nuevo orden social. La educación socialista enfatizaba la relevancia de los intereses del grupo sobre los individuales, el trabajo socialmente útil, la vinculación con la comunidad y el autogobierno (Montes de Oca, 2008: 498), y añadió una dimensión sociopolítica a la filosofía educativa de John Dewey que había sido el eje de acción de la educación mexicana a partir de 1923 (Padilla, 2009: 89).

El énfasis de Dewey en el aprendizaje a través de la solución de problemas prácticos en interacción con la comunidad (Ruiz, 2013: 108), aunado a las aspiraciones de justicia social derivadas de la Revolución, sentaron las bases de la tradición normalista rural. Los maestros que ahí se formarían tenían una misión que trascendía la transmisión de conocimientos académicos pues “no sólo serían educadores sino líderes sociales” (Padilla, 2009: 89). La escuela rural tenía objetivos amplios: desde promover mejores métodos de cultivo y la formación de sociedades cooperativas, hasta la organización social y política de los campesinos frente al gobierno y los grupos locales de poder (Raby, 1981: 80). La decisión de estudiantes y maestros de defender a las normales rurales como una opción legítima de educación, así como su participación en los movimientos obreros, campesinos y estudiantiles de las décadas de 1950 y 1960 las han convertido en el foco de ataques tanto de particulares como del gobierno federal, que han buscado controlarlas o desaparecerlas (Villanueva, 2020; Ortiz y Camacho, 2017: 252).

Tanalís Padilla ha encontrado que para los normalistas rurales la “educación socialista, los principios colectivistas y la defensa de la comunidad estructuran su memoria” (Padilla, 2016: 115), y señala que la intensidad de estos recuerdos se deriva, en parte, “de la naturaleza política de

su experiencia” en las normales (Padilla, 2016: 127). En estas escuelas los estudiantes tenían incidencia sobre el funcionamiento y las decisiones que se tomaban en las aulas a través de asambleas, en un ejercicio constante de democracia. Alfonso Aguario recuerda que en su tránsito por la Normal Rural de La Huerta, en Michoacán, él fue electo para desempeñarse como jefe de grupo y jefe de autogobierno e incluso para ser representante de su plantel ante la Federación de Estudiantes Socialistas Campesinos de México.¹⁶ Por otra parte, la organización a partir del internado daba a los estudiantes no sólo lo indispensable para realizar una carrera, sino que también generaba un sentido de lo que significaba una educación integral. En el internado los alumnos estudiaban, pero también aprendían oficios y tomaban clases de teatro, literatura o danza, además de las actividades que se realizaban en las comunidades circundantes (Padilla, 2009: 90).

Los normalistas que se integraron a la UAGRO aportaron sus convicciones transformadoras, así como también la voluntad de transmitir en las preparatorias esa formación multifacética que ellos habían recibido. Rafael Boleaga recuerda cómo se pasaban sus días en la Preparatoria 9, donde los maestros no escatimaban su tiempo para organizar actividades artísticas y deportivas extracurriculares, además de los viajes a las comunidades que ya hemos descrito.¹⁷ Al igual que en las normales rurales, los maestros aspiraban a que los jóvenes tomaran conciencia a partir “de una experiencia propia” y que, como ellos, involucrarse en las luchas sociales fuera un compromiso de vida (Padilla, 2009: 91). Los profesores ampliaron el horizonte de expectativa de cambio sociopolítico de los jóvenes guerrerenses, pues sus acciones cotidianas les permitían vislumbrar las posibilidades de futuro, desde su propia participación, en la solución de los problemas de la comunidad y en los reclamos por la justicia social. Si bien no todos los normalistas eran egresados de las normales rurales, aquellos que provenían de la Normal de Maestros de México compartían en lo general esta conciencia de la “función social y ética del magisterio” (Ortiz y Camacho, 2017: 258).

La incorporación de profesores normalistas en la educación media superior dependiente de la UAGRO no fue solamente una solución práctica a un problema de recursos económicos y de expansión de la red de escuelas

¹⁶ Entrevista a Alfonso Aguario, Chilpancingo, Guerrero, 21 de septiembre de 2018.

¹⁷ Entrevista con Rafael Boleaga, Acapulco, Guerrero, 11 de septiembre de 2018.

preparatorias. Por un periodo, aunque breve, los normalistas encontraron sus interlocutores en una universidad que hacía política al tratar de remediar las condiciones de pobreza y marginación en Guerrero. No obstante, existe un sedimento temporal más profundo, aunque ciertamente difícil de capturar en su difusión histórica: el humanismo utópico colonial que tuvo su máxima expresión en los Hospitales Pueblo de Vasco de Quiroga (Matamoros, 2009; Lombardo-Toledano, 2015: 33-37; Zavala, 1941).

Al recordar la formación de la Universidad Pueblo guerrerense, Alejandra Cárdenas encuentra similitudes con el proyecto de Quiroga del siglo XVI, pues en ambos casos se trata de sentar los fundamentos de una sociedad nueva. Ambas experiencias partieron de una “indignación ética” ante la violencia y la explotación sufrida por indígenas y campesinos y trataron de aportar “un remedio que fuera una solución integral” a partir de la educación (Ceballos, 2003: 806). Si Vasco de Quiroga aspiraba a impartir una formación espiritual, la Universidad Pueblo deseaba impartir una formación política. En ambos casos, la transmisión de conocimientos prácticos y la organización de los elementos materiales necesarios para la educación fueron el fundamento de “un proceso educativo dirigido especialmente a quienes eran los más capacitados para conducir la vida social”. En el siglo XX los estudiantes universitarios serían los líderes, pero, al igual que en el proyecto quiroguiano, esto era sólo parte de un “proceso mayor que incluía a todos los componentes de una sociedad” (Ceballos, 2003: 798).

La experiencia de los Hospitales Pueblo puede considerarse como un sedimento estable que ha podido recuperarse a través del tiempo como una experiencia que delinea un futuro posible en el que la educación es un elemento fundamental en la defensa contra la explotación y –en la actualización contemporánea– de la lucha política; la educación transformadora como una nueva experiencia que excediera las expectativas de las clases populares en Guerrero en el siglo XX. La “prepotá” popular guerrerense actualizó aquel compromiso normalista en el cual “los maestros unirían fuerzas con los campesinos para asegurar la reforma agraria, mayores salarios, préstamos y precios justos. La educación-acción se convirtió en un vehículo para las políticas de los grupos oprimidos” (Vaughan, 1997: 36). Parafraseando a Civera Cerecedo, en Guerrero, la misión del maestro universitario era la misma que en la escuela normalista, “[...] pero ahora subordinada a un fin: agitar a la población para luchar por alcanzar una sociedad sin clases” (Civera Cerecedo, 2013: 187).

Más allá de lo dicho por Alejandra Cárdenas, los sedimentos de la utopía quiroguiana estaban presentes en la Universidad Pueblo a través del papel fundamental de los maestros normalistas que dieron vida a la “prepota” popular, esa “universidad de palapas”, como la llamó el secretario de educación Jesús Reyes Heróles (1982-1985), o “Universidad Autóctona de Guerrero”, como otros la denominaban despectivamente.¹⁸ Gente como Alejandra Cárdenas, Alfonso Aguario y muchos otros maestros formados en los ideales de la escuela socialista cardenista contribuyeron a *normalizar la revolución* en la Universidad Pueblo guerrerense.

REFLEXIONES FINALES

Imbuidos de una ideología revolucionaria, los universitarios guerrerenses exigieron la implementación de una utopía educativa que tuvo sus años de gloria más de treinta años atrás en las misiones culturales y la escuela normal rural, un proyecto cuya dedicación al pueblo es posible identificar ya en los Hospitales Pueblo de Vasco de Quiroga.

Las clases populares siempre llegan tarde a la cita del poder, el cual sólo los recibe con violencia. Pero en realidad no es un retraso, sino una detención del tiempo dominante que actualiza la densidad histórica del reclamo popular. Los reclamos populares de la larga historia guerrerense se actualizaron en los años setenta y se congregaron en la universidad; sin embargo, también se han vuelto pasado. Un reclamo popular que, al volverse pasado, hay que traer voluntariamente al presente.

Al recordar sobre sus distintas experiencias dentro y en torno a la universidad, Rafael, Alfonso y Alejandra integran nuevamente el habla y la acción de lo acontecido, y al narrar sus experiencias hacen “justicia a los eventos que vale la pena recordar” y cuya realidad pretérita puede establecerse solamente por medio de esta “evidencia lingüística” (Koselleck, 2002: 27-28). A través de esta “evidencia” los participantes nos permiten observar un conjunto de eventos, acciones y experiencias sucedidas en distintos momentos pero que se articulan en el recuerdo de la Universidad Pueblo, haciendo del proyecto y sus múltiples facetas un “espacio común de experiencia” de transformación y de lucha sociopolítica a partir y a través de la educación. Este “espacio común de experiencia” podría constituir un sedimento temporal de la historia guerrerense como la época

¹⁸ Entrevista con Alfonso Aguario, Chilpancingo, Guerrero, 2 de marzo de 2019.

en que las clases populares intervinieron activa y conscientemente en las disputas dentro de la arena política del país, contribuyendo a las transformaciones que darán paso a la apertura democrática que experimentará México en décadas posteriores.

La Universidad Pueblo guerrerense como evento-constelación condensó un conjunto de sedimentos temporales ubicados en distintos momentos y contextos de la historia mexicana: los Hospitales Pueblo de Tata Vasco durante la colonia, la utopía normalista rural de las primeras décadas del siglo veinte, las diversas corrientes ideológicas de la izquierda mexicana, los movimientos estudiantiles de los sesenta y las históricas demandas político-económicas de las clases populares del estado de Guerrero. Quizá la falta de coherencia ideológica de la Universidad Pueblo no fue una debilidad, sino una condición de apertura a diversas expresiones políticas y reivindicaciones populares que encontraron en la UAGro un espacio para su nacimiento, articulación, expresión y organización. A pesar de sus problemas y contradicciones, consideramos que durante la década de los setenta la Universidad Pueblo –esa “prepota” guerrerense– fue un jardín que, parafraseando a Mao Tse-Tung, hizo posible que miles de flores florecieran.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aviña, Alexander (2014). *Specters of Revolution. Peasant Guerrillas in the Cold War Mexican Countryside*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bartra, Armando (2000). *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*. México: Era.
- (2000a). *Crónicas del sur. Utopías campesinas en Guerrero*. México: Era.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca-UACM.
- Bracho, José, et al. (2018). *México: pensamiento y acción para su transformación. La ACC-ACNR con Genaro Vázquez Rojas (1959-1972)*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Ceballos, Manuel (2003). “Los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, *Humanitas Digital*, 30, pp. 797-810 (recuperado a partir de <https://humanitas.uanl.mx/index.php/ah/article/view/1548>).

- Civera, Alicia (2013). *La escuela como opción de vida. La formación de normalistas rurales en México, 1921-1945*. Toluca: El Colegio Mexiquense/FOEM.
- Comisión Académico-Política de la Administración Central de la UAGRO (1980). *Informe*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Dávalos, Esteban (1999). *Modernización, radicalismo y crisis en la Universidad Autónoma de Guerrero*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- García, Mario (1991). *Historia de la Universidad Autónoma de Guerrero, 1942-1971*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- González, Enrique (1989). *La Universidad-Pueblo: un proyecto traicionado*. Chilpancingo: Tiempos del Sur.
- Illades, Carlos (2011). *Guerrero. Historia breve*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2017). *Camaradas: Nueva historia del comunismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2018). *El marxismo en México: una historia intelectual*. México: Taurus.
- (2018a). *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*. México: Océano.
- Koselleck, Reinhart (2002). *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- (2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2018). *Sediments of Time: On Possible Histories*. Stanford: Stanford University Press.
- Lombardo-Toledano, Vicente (1984). *De la cátedra y el porvenir*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- (2015). *Obra educativa, Vol. II. Política educativa nacional*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- López, Jaime (1974). *10 años de guerrillas en México*. México: Posada.
- Matamoros-Ponce, Fernando (2009). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*. México: Herramienta.
- Melgar-Bao, Ricardo (2020). “Las universidades populares en América Latina 1910-1925”, *Pacarina del Sur*, vol. 12, núm. 45, pp. 1-16.
- Montes de Oca, Elvia (2008). “La disputa por la educación socialista en México durante el gobierno cardenista”, *Educere*, año 12, núm. 42, pp. 495-504.

- Ortiz, Sergio y Salvador Camacho (2017). “El normalismo rural mexicano y la conjura comunista de los años sesenta. La experiencia estudiantil de Cañada Honda, Aguascalientes”, *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, vol. 5, núm. 10, pp. 245-268.
- Observatorio Institucional (2014). *Historia de la UAGro. T. III*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Padilla, Tanalís (2009). “Las normales rurales: historia y proyecto de nación”, *El Cotidiano*, núm. 154, pp. 85-93.
- (2016). “Memories of Justice: Rural *Normales* and the Cardenista Legacy”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 32, núm. 1, pp. 111-143.
- Punto Crítico (1974). “Entrevista al doctor Rosalío Wences Reza, director de la UAG”, *Punto Crítico*, vol. 26, pp. 37-40.
- Quintanilla, Susana y Mary-Kay Vaughan (1997). *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Raby, David (1981). “La educación socialista en México”, *Cuadernos Políticos*, núm. 29, pp. 75-82.
- Revueltas, José (2018). *México 68. Juventud y revolución*. México: Era.
- Ruiz, Guillermo (2013). “La teoría de la experiencia de John Dewey: significación histórica y vigencia en el debate teórico contemporáneo”, *Foro de Educación*, vol. 11, núm. 15, pp. 103-124.
- Sánchez, Sergio (2012). *Estudiantes en armas: Una historia política y cultural del movimiento estudiantil de los enfermos 1972-1978*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Suárez, Luis (1976). *Lucio Cabañas, el guerrillero sin esperanza*. México: Roca.
- Tecla, Alfredo (1976). *Universidad, burguesía y proletariado*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- (1994). *El 68 y los modelos de universidad*. México: Taller Abierto.
- Vaughan, Mary-Kay (1997). *Cultural Politics in Revolution. Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1930-1940*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Villanueva, Carla (2020). “To Disappear the Escuelas Normales Rurales: Political Anxieties, the Secretaría de Educación Pública, and Education Reform in Mexico in 1969”, *The Americas*, vol. 77, núm. 3, pp. 443-468.
- VV.AA. (1971). *Los estudiantes, la educación y la política*. México: Nuestro Tiempo.

- Wences, Rosalío (1971). *El movimiento estudiantil y los problemas nacionales*. México: Nuestro Tiempo.
- (2014). *Obra política*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Zavala, Silvio (1941). *Ideario de Vasco de Quiroga*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rafael Alarcón es licenciado en Sociología de la Comunicación y Educación por la Universidad Autónoma de Guerrero; maestro y doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Cuenta con estudios de posdoctorado en Arquitectura y Urbanismo realizados en la Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil). Es investigador titular en el Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel I. Su trabajo aborda las intersecciones entre memoria, historia y política en América Latina

Ana Lilia Nieto es doctora en Historia de México por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es investigadora titular en El Colegio de la Frontera Norte desde 2009, en el Departamento de Estudios Culturales. Sus principales temas de investigación son la historia política de México de los siglos XIX y XX.

ENCARTES MULTIMEDIA

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

SWEET SAINTS: DEVOTIONS TO COSME AND DAMIAN IN RIO DE JANEIRO, BRAZIL

Renata Menezes*
Morena Freitas**
Lucas Bártolo*

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/menezes-freitas-bartolo-devocion-cosme-y-damian-sociabilidad-ritual-dulces>



Resumen: El ensayo reproduce una versión sintética de la exposición virtual “*Doces santos: as devoções a Cosme e Damião no Rio de Janeiro*”, expuesta originalmente en el Instagram de nuestro laboratorio de antropología, Ludens. Es uno de los resultados de una investigación antropológica colectiva de largo plazo sobre la devoción a los santos gemelos Cosme y Damián, que en Río de Janeiro se caracteriza por la distribución de bolsitas llenas de dulces y caramelos a los niños cada 27 de septiembre o en fechas próximas. Este trabajo busca comprender las relaciones de reciprocidad, las relaciones interreligiosas y los flujos urbanos articulados por la celebración de los santos desde la perspectiva de las personas que la hacen posible.

Palabras claves: devoción, reciprocidad, Cosme y Damián, sociabilidad, Río de Janeiro.

SWEET SAINTS: DEVOTIONS TO COSME AND DAMIAN IN RIO DE JANEIRO, BRAZIL

Abstract: The essay reproduces a synthetic version of the virtual exhibition “*Doces santos: as devoções a Cosme e Damião no Rio de Janeiro*”, originally

* Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ).

** Instituto de Patrimônio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN).



exposed on the Instagram of our anthropology laboratory, Ludens. It is one of the results of a long-term collective anthropological research on the devotion to the twin saints Cosmas and Damian, which in Rio de Janeiro is characterized by the distribution of bags full of sweets and candies to children every September 27 or on upcoming dates. This work seeks to understand the relations of reciprocity, interreligious relations and urban flows articulated by the celebration of saints from the perspective of the people who make it possible.

Keywords: devotion, reciprocities, Cosmas and Damian, sociability, Rio de Janeiro.

En septiembre de 2020, durante la Primavera de los Museos,¹ el Laboratorio de Antropología de lo Lúdico y de lo Sagrado del Museo Nacional, perteneciente a la Universidad Federal de Río de Janeiro (Ludens/MN/UFRJ) exhibió en Instagram la exposición virtual “*Doces santos: as devoções a Cosme e Damião no Rio de Janeiro*” (“Dulces santos: las devociones a Cosme y Damián en Río de Janeiro”), que reproducimos aquí en versión sintética.² La exposición virtual fue un experimento de divulgación científica en un medio no convencional, que presentaba parte de los resultados de una investigación antropológica colectiva de larga duración sobre la devoción a los santos gemelos (Menezes, 2013; Menezes, Freitas y Bártolo, 2020). Este trabajo buscaba comprender las relaciones de reciprocidad, las relaciones interreligiosas y los flujos urbanos articulados por la celebración de los santos desde la perspectiva de las personas que la hacen posible.

¹ Desde 2007 el Instituto Brasileño de Museos (IBRAM) celebra anualmente este evento, que estimula a los museos del país a presentar programaciones relacionadas con el tema de cada edición. En 2020, un año marcado por la pandemia del covid-19 y el aislamiento social, el tema fue “Mundo digital: museos en transformación”.

² La exposición constaba de 114 *posts*, realizados entre el 21 de septiembre y el 25 de octubre, divididos en cuatro bloques que hacían referencia a los preparativos: 1) la realización de la fiesta; 2) los santos, orishas y niños festejados; 3) las personas y cosas implicadas en esta devoción y, por último, 4) los bastidores de una investigación colectiva y en movimiento. Actualmente, se puede acceder a la exposición en la página de Instagram @exposição.docessantos.

En Río de Janeiro la celebración de los santos gemelos se caracteriza por la distribución de caramelos a los niños cada 27 de septiembre o en fechas próximas. Esta festividad es capaz de rearticular la dinámica de la vida social de la ciudad. La fiesta es muy amplia e implica el hogar y la calle, el mantenimiento de las tradiciones familiares, la pertenencia a distintas religiones, el paso de la infancia a la adolescencia y de la adolescencia a la vida adulta.

La distribución de las bolsitas de Cosme y Damián constituye una gran celebración callejera en la que se honra no solo a los santos gemelos, sino también a la infancia de quienes reciben los dulces, así como a la infancia pasada de quienes los regalan. Es una fiesta a través de la que se intenta transmitir, en el seno de la familia y a quienes reciben las bolsitas, valores como la generosidad y el cuidado de los niños. En esta se celebra y teje la propia continuidad de la familia y se agradece el bienestar de los seres queridos. La celebración implica el “saber hacer la fiesta” de varias generaciones dedicadas a su producción y reproducción, y representa una tradición que puede considerarse patrimonio inmaterial de Río de Janeiro (Menezes, 2016).

SANTOS, ORISHAS Y NIÑOS

Santos, mártires católicos, médicos, gemelos, orishas africanos, protectores de los niños o ellos mismos niños-entidades, Cosme y Damián se revelan como personajes multiformes, presentes en muchos panteones y en muchas latitudes. Asumen detalles en cada uno de estos contextos y en cada una de estas personas, a veces en combinaciones y reordenaciones sorprendentes, reciben diferentes formas de culto y celebración.

Según la hagiografía católica, san Cosme y san Damián eran dos hermanos gemelos, médicos de la región de la actual Siria, que fueron martirizados por el emperador Diocleciano en el siglo III por realizar curas milagrosas gratuitas en nombre de la fe cristiana. Asociados a las artes curativas y a la generosidad caritativa, su culto se extendió por toda la cristiandad (Cascudo, s/f: 316). Por el camino, los santos adoptaron formas y biografías variadas y se hicieron presentes en diversas tradiciones religiosas.

En tierras americanas, su devoción —introducida por los colonizadores europeos— se generalizó en el contexto de la esclavitud de las plantaciones de azúcar, asociándose a las tradiciones africanas de culto a los

gemelos, siendo destacada por la literatura la hibridación con el orisha Ibeji-el orisha de los gemelos (Rodrigues, 2010 [1932]; Ramos, 2001 [1934]). Es a partir de la aproximación de Cosme y Damián a Ibeji o de Ibeji a Cosme y Damián, si retomamos su trayectoria en el punto de partida de la diáspora africana, que se redefinen sus funciones. Si en Europa son protectores de médicos y farmacéuticos (Nicaise, 1893; Falci, 2002: 138), en América, a partir de la influencia de África, surgen fuertemente vinculados a la infancia: a la protección de los niños, al cuidado de los partos dobles y a la salud de los gemelos (Lima, 2005; Montes, 2011).

En Brasil, la asociación entre Cosme y Damián y los niños llega a ser tan intensa que en la estatuaria sagrada brasileña sus imágenes se rejuvenecen e infantilizan, figurando ellas mismas como si correspondieran a dos niños. Además, asumen una versión con tres personajes: Cosme, Damián y Doum, su hermano menor, miniaturizado y que, según las tradiciones afrobrasileñas yoruba, sería Idowu, el tercer hijo que tiene que nacer después de un parto doble para que la madre no enloquezca (Montes, 2011; Freitas, 2015; Mourão, 2015), o el que, en una lectura antropológica de carácter estructural-psicoanalítico, debe surgir para que se establezca la alteridad entre los gemelos como tercer término de la relación (Montes, 2011). Como niños, los santos se aproximan a las *ibejadas* (entidades infantiles del panteón umbandista) celebradas en giras festivas realizadas en las fechas consagradas a Cosme y Damián. La infantilización de los santos no ocurre solo en la iconografía; sobre todo en su celebración podemos ver que la relación de Cosme, Damián y Doum con los niños sale de los altares y llega a las calles, donde los santos son festejados con dulces, juguetes y *caruru*.³

El hecho de que Cosme y Damián son figuras relevantes en varios panteones religiosos nos permitió investigar las implicaciones que sus pasajes o, mejor dicho, su presencia en múltiples campos semánticos distintos, traerían a su definición, al repertorio de poderes, leyendas e idiosincrasias que se les atribuyen, así como a la “etiqueta” de devoción en la cual se deben catalogar (Menezes, 2004). El tema clásico del “sincretismo”

³ Platillo a base de *gombo* (camarones y aceite de palma que alimenta a hombres y a dioses), perteneciente a la gastronomía sagrada de los *terreiros* (casas de culto) y centros de candomblé y umbanda, pero también identificado con la cocina regional del noreste y nacional.

o “hibridismo” religioso suele ser complejizado, refinado y actualizado a partir de nuestras observaciones (Sanchis, 1994; Birman, 1996).

LAS FIESTAS DE COSME Y DAMIÁN EN RÍO DE JANEIRO

La distribución de caramelos de Cosme y Damián a los niños en las calles de Río de Janeiro los días cercanos al 27 de septiembre es capaz de producir una gran transformación. En este periodo, las bolsas de papel llenas de caramelos y dulces se transforman en “bolsitas de Cosme y Damián”, con nombres propios, atributos únicos, personalidades y capacidad de producir efectos específicos, como son la alegría de quien las recibe y de quien las dona. Entender, por tanto, los elementos distintivos que las personas utilizan para caracterizar la bolsita de Cosme y Damián, las operaciones que desarrollan para componerla y desmontarla, junto con los atributos conferidos en este proceso y las reglas de etiqueta para hacerla circular —la vida social de la bolsita (Appadurai, 1990; Kopytoff, 1990)—, son un camino para comprender las relaciones sociales implicadas en la fiesta y la relevancia atribuida a dar y recibir caramelos en la producción de la alegría de los niños. Miles de niños salen a la calle, normalmente acompañados por un adulto o un niño mayor, en busca de bolsas, que son regaladas en las banquetas de las calles. También se acostumbra pedir en la puerta de las casas y edificios donde viven los donantes.

En muchos colegios públicos se suspenden las clases o se excusan las ausencias para que los niños puedan recoger los caramelos. Parece que se produce una especie de competición entre ellos, comparando el número recibido ese año y en años anteriores. La práctica también parece funcionar como un pequeño rito de iniciación, ya que poder salir con los amigos en busca de bolsas es un signo de crecimiento y de cierto grado de emancipación (los niños pequeños y los bebés suelen ir con sus madres). La libertad infantil que se establece a través de la circulación de niños y adolescentes que pasan el día persiguiendo caramelos nos recuerda un curioso juego de inversiones, en el que ellos, en cierto sentido, “toman el control” y, dado que sus prácticas no excluyen el engaño desenfrenado e incluso la violencia, dejan a los adultos un tanto encapsulados. Así, se establece un intenso movimiento en el que intervienen niños, adultos, golosinas, circuitos, espacios, etc. Si bien las entregas de bolsas ocurren en varios puntos de la ciudad, adquieren más fuerza en los suburbios, hasta el punto de que

ningún niño se queda sin al menos una bolsa, en lo que Freitas (2019) tan bien definió como “manchas de caramelos”.⁴

Es un día festivo con su propio tiempo y ritmo que cambia significativamente la dinámica socioespacial de la ciudad con miles de adultos y niños desplazándose atípicamente en busca de dulces, provocando interacciones e intercambios entre grupos sociales y personas que no se frecuentan a diario. No obstante, esta convivencia no implica por fuerza la superación de las diferencias y desigualdades que estructuran dichas relaciones cotidianamente. En este sentido, el día de Cosme y Damián se centra en las relaciones entre la casa y la calle y pone sus límites en suspenso.

La práctica de dar y recibir dulces también pondría en funcionamiento una especie de “tipo ideal de generosidad”, que implica anonimato, impersonalidad, rapidez y atención a los niños, lo que podría traer implicaciones para las formulaciones antropológicas sobre la reciprocidad (Mauss, 2003; Simmel, 1964; Pitt-Rivers, 2011; Coelho, 2006). De este modo, hablar de los dulces Cosme y Damián es dar visibilidad y dimensión a una práctica aparentemente periférica, pero capaz de movilizar anualmente (y durante varias décadas) a miles de personas, demostrando su centralidad para determinados grupos y agentes, su peso en la construcción y fortalecimiento de lazos sociales de solidaridad y afecto, su peso en la cultura de Río de Janeiro y su entorno.

El enfoque en esta ciudad se basó en una formulación encontrada en la literatura, que señala que en esta localidad y en los municipios de su entorno el culto a los gemelos habría adquirido características particulares, al enfatizar la distribución de dulces “en bolsitas a los niños en la calle”. La práctica de los dulces de Cosme y Damián sí existe en otras regiones del país, pero, en muchos casos, la calle no parece tener el peso que tiene en Río de Janeiro, debido a que la distribución se encuentra más restringida al ámbito doméstico y religioso, o los dulces asumen un papel secundario o complementario. De hecho, esta tradición se evoca recurrentemente

⁴ Freitas estableció el concepto para nombrar ciertas partes de la ciudad en las que la fiesta es muy visible, en contraste con otras en las que la fiesta apenas aparece, en diálogo con Magnani (1996: 19), que define las manchas como “áreas contiguas del espacio urbano dotadas de equipamientos que marcan sus límites y posibilitan –cada una con su especificidad, compitiendo o complementando– una actividad o práctica predominante [...] constituyen puntos de referencia para la práctica de determinadas actividades”.

como principal rasgo de contraste entre la cultura carioca basada en regalar caramelos a los niños en la calle y la costumbre bahiana que celebra la fecha con el Caruru de Ibeji o Caruru de los niños.

Por otro lado, tanto la literatura académica como la prensa convencional indican que la práctica estaría, si no disminuyendo, al menos siendo combatida de forma poco o nada sutil por el segmento evangélico pentecostal, que considera que los dulces Cosme y Damián operarían como instrumentos de maldad, ya sea por ser idolatría o por tratarse de prácticas demoníacas. En este caso, la negativa a aceptar las bolsitas, su destrucción por el fuego para detener la acción del demonio y su sustitución por “dulces consagrados a Jesús” convergerían al ataque a estas prácticas (Silva, 2007), reducirían el número de potenciales receptores y establecerían una nueva “etiqueta de donación”, en un nuevo patrón de sociabilidad en el que el donante, para evitar conflictos, pide permiso a los padres del niño para darle los dulces (Gomes, 2009; Dias, 2013a, 2013b). Durante la investigación, registramos que, en algunas partes de la ciudad, las fiestas públicas son prohibidas por el poder local asociado al comercio minorista de drogas y/o a la milicia, cuyos líderes se identifican como evangélicos.

Sin embargo, notamos en el campo otros factores que contribuyen de forma menos expresiva a la idea de que las fiestas están disminuyendo, como la transformación en el estilo de la vivienda, más verticalizada y cerrada en condominios, la sensación de inseguridad en las calles, los cambios en los juegos infantiles y la convivencia con los vecinos, la crisis económica y el aumento del costo para hacer una fiesta, incluso los cambios en los patrones alimenticios que condenan el uso de azúcar. Al mismo tiempo, además de la fuerza de una tradición votiva transmitida generacionalmente en el ámbito familiar, la fiesta parece reforzarse en los centros *umbanda* y *terreiros* y recibir la adhesión de una juventud políticamente movilizadora, a veces asociada en colectivos, que realiza la fiesta tanto en espacios privados como públicos, enfatizando su carácter cultural, como una forma de disputar los propios significados de lo que se reconoce como formador de la identidad de la ciudad, como reacción al avance neopentecostal.

DEVOCIÓN, COSAS Y PERSONAS

El campo de las devociones, es decir, de las relaciones que implican veneración, cuidado y celebración en homenaje a los santos e incluso a otras entidades sagradas, así como los sentimientos y cosmovisiones relaciona-

dos con ellas ya ha sido trabajado por folcloristas, historiadores y científicos sociales dedicados al estudio de la religión y a la comprensión de las relaciones entre formas rituales y organización social (Menezes, 2019). En el caso de la sociedad brasileña, el tema se abordó a menudo a partir de la búsqueda de las singularidades de la cultura nacional, gracias al peso atribuido a la “religiosidad popular”, en la que las fiestas de los santos no solo marcarían con fuerza el ciclo anual del calendario, sino que, precisamente por marcarlo, implicaría formas de sociabilidad muy significativas, proporcionando casi una especie de gramática o vocabulario expresivo para la dramatización de la vida social.

Son muchos los que asocian el culto a los santos con promesas que deben pagarse cuando se conceden. Sin embargo, la devoción no se refiere solo a la capacidad de los devotos de obtener cosas a través del santo ni a la necesidad del santo de ser honrado por los devotos. Implica también una intensa comunicación que pasa por las miradas, los gestos, las palabras y las cosas, e involucra afectos, emociones y deseos, en una relación vinculante que va mucho más allá de un intercambio puntual e interesado. Implica la vida misma, de los devotos y de sus familias. La devoción se despliega, por tanto, mucho más allá de las bolsitas de mermelada.

El cuerpo como instrumento de devoción, arrodillándose, postrándose, tocando y besando la imagen del santo, “sintiendo” su manifestación. Se establecen conexiones directas entre santos y devotos, gracias al intercambio de miradas y a la intensidad de la oración. Incluso en lugares públicos es posible establecer un espacio-tiempo de profunda intimidad.

En el caso de Ludens, el interés por las devociones se asocia a la posibilidad de articularlas a debates antropológicos más generales y actuales, a través de interpretaciones etnográficas densas, con foco en las interacciones “nativas” y en los juegos de clasificación. El énfasis se pone en el culto a los santos tal como es vivido y practicado y no en su dimensión ideal-prescriptiva, lo que sería, a nuestro juicio, una posición extensible a la investigación sobre la religión en general. Y, a través de su estudio, pretendemos discutir los matices y las complejidades de las formas de reciprocidad que se dan entre las diferentes personas involucradas en las devociones (que a menudo implican autosacrificio y entrega); las ontologías nativas sobre la santidad y el entrelazamiento entre la vida del santo y la del devoto (que permite establecer juegos de construcción de identidades, subjetividades y colectividades desde diferentes

ángulos); así como las diversas formas de sociabilidad implicadas en estas relaciones.

Fue explorando el rendimiento de estas cuestiones que comenzamos a hablar de “antropología de la devoción”, término que intentamos mantener con la connotación de una formulación en proceso, para evitar que asuma una forma sustantiva; es decir, para que permanezca como una herramienta de trabajo. Es así que los investigadores de Ludens han elaborado reflexiones sobre la religión y sus conexiones, sobre todo en la intersección entre devoción, celebración, cultura, arte, patrimonio y museo. Para ello, estamos atentos a las formas en que esas relaciones se materializan, en objetos o cosas, que no son solo anexos, sino integrantes de esas relaciones (Appadurai, 1990).

En la exposición “Dulces santos”, observamos que en muchos hogares se han colocado reproducciones de imágenes de santos en las paredes y paneles de azulejos, acción con la que extienden su protección a los devotos a la vida doméstica. Además de los azulejos, vemos las imágenes de los santos reproducidas de muchas otras formas. ¿A qué se debe esto? ¿A la protección? ¿Homenaje? ¿Preferencia estética? ¿A la identificación? ¿A todo esto? El estudio del culto a los santos nos enseña que es posible tener o ser muchas cosas al mismo tiempo. Se considera que los objetos asociados a los santos pueden distribuir su presencia y activar su poder. Recordemos que no hay santos sin devotos, ni devotos sin santos. Hablamos de una relación en la que una persona, al encomendarse a un santo que es su protector, se construye a sí misma como devota, al tiempo que atribuye a su patrón la capacidad de ser portador o “emanador” de la santidad.

Las múltiples formas que asume esta devoción expresan la diversidad cultural brasileña: *ladainha*, puntos de *umbanda*, literatura de *cordel*, *samba de roda*, etc. Cosme y Damián también son frecuentemente abordados por las escuelas de *samba* (Bártolo, 2018). En el carnaval de 2017, la *Estação Primeira de Mangueira* desfiló con el tema “Só com a ajuda do santo” (“Solo con la ayuda del santo”), escrito por el carnavalero Leandro Vieira. En el desfile, las faldas de las tradicionales *baianas* se adornaron con apliques de tela que reproducían bolsitas de Cosme y Damián.

ENTRE BASTIDORES DE UNA PESQUISA EN MOVIMIENTO

“Dulces santos” fue una investigación colectiva y colaborativa. Teniendo en cuenta las características de género, generación y clase de cada uno de

nosotros, nos dividimos entre acompañantes de niños y acompañantes de adultos. Intentamos alternar los papeles y mirar hacia otro lado. En las calles, en los templos, en las casas de familia, la investigación fue posible gracias al trabajo conjunto. Nuestro estudio se centró en las interacciones y movimientos en torno a las bolsas de caramelos, para desdoblarse en cuestiones más amplias, que exigieron de nosotros varios experimentos metodológicos para seguirlas y hacer visibles los matices de la celebración (Menezes, Bártolo, Freitas, 2020).

Cuestionarios, cuadernos de campo, informes, fotos actuales y de archivo, bocetos y otros dibujos, artículos de prensa, tablas con precios de golosinas, grabaciones de audio, observación participante, reflexividad, apoyo de colegas, amigos y familiares: todo ello fue un instrumento para la investigación “Doces santos”. Fue un ejercicio de creatividad: una investigación en movimiento para dar cuenta de una fiesta en movimiento. Cruzamos la ciudad en busca de dulces, recorrimos barrios, calles, plazas siguiendo a niños y/o adultos. Aunque eran recorridos individuales, muchas veces se cruzaban, lo que nos permitió identificar puntos de densificación de la fiesta.

Comprábamos, armábamos, distribuíamos, recogíamos, consumíamos y guardábamos bolsitas. Nos enfrentamos al reto de alargar, metodológicamente, el breve momento de dar una bolsita. Seguimos los caramelos y los niños; descubrimos que los flujos urbanos en torno al día de Cosme y Damián nos permiten trazar una cartografía de la propia ciudad.

Finalmente, “Dulces santos” –sea la pesquisa, el libro, la exposición virtual o las publicaciones– solo pudo ocurrir gracias a las innumerables personas que con generosidad abrieron sus casas, iglesias, centros y *terreiros*, sus diarios y calendarios, sus álbumes de fotos y recetarios, sus afectos, recuerdos e historias de devoción. También a los niños, que aceptaron nuestra compañía mientras corrían detrás de un caramelo; a los colegas que enviaron materiales, a los organismos brasileños de financiación de la ciencia que hicieron posible las condiciones para nuestro trabajo.



BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun (org.) (1990). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bártolo, Lucas (2018). *O enredo de Cosme e Damião no carnaval carioca*. Río de Janeiro: UFRJ, PPGAS/MN (tesis de maestría en Antropología Social).
- Birman, Patrícia (1996). “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil”, *Religião & Sociedade*, 17 (1-2), pp. 90-109.
- Cascudo, Luiz da Câmara (s/f). *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 10^a ed. São Paulo: Ediouro.
- Coelho, Maria Claudia (2006). *O Valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Río de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- Dias, Júlio C. T. (2013a). “Cosme e Damião: na fronteira das religiões – um caso de conflito entre a Igreja Universal e práticas afro-religiosas”, *Paralellus*, 4 (8): 303-314. Disponible en <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/277> (consultado el 10 de junio de 2023).
- (2013b). “Um simples doce – dar e receber o doce de Cosme e Damião no contexto do pluralismo exclusivista”, *Perspectivas Sociais*, 2 (1): 44-55, 2013a. Disponible en <http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/percsoc/article/viewFile/2136/1957> (consultado el 20 de junio de 2023).
- Falci, Miridan (2002). “Doença e religiosidade”, en C. T. Honorato, M. C. Ciribelli, F.C.T. Silva (coords.). *História & Religião*, VIII Encontro Regional de História. Río de Janeiro: FAPERJ/Mauad, pp. 133-144.
- Freitas, Morena B. M. de (2015). *De doces e crianças: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (tesis de maestría en Antropología Social).
- Freitas, Morena B. M. (2019) “Correndo atrás de doce: socialidades na festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro”, *Ponto Urbe*, 24 [en línea]. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.6201>
- Gomes, Edlaine de Campos (2009). “Doce de Cosme e Damião: dar, receber ou não?”, en Edlaine de Campos Gomes (org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. Aparecida: Idéias & Letras, pp. 169-187.
- Kopytoff, Igor (1990). “The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process”, en Arjun Appadurai (org.). *The Social Life of Things: Commoditization in a Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-91.
- Lima, Vivaldo da C. (2005). *Cosme e Damião: o culto dos santos gêmeos no Brasil e na África*. Salvador: Corrupio.

- Magnani, José Guilherme Cantor (1996). “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na Metrópole”, en José Guilherme Cantor Magnani y Lilian Torres (orgs.). *Na metrópole. Textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP, pp. 1-24.
- Mauss, Marcel (2003). “Ensaio sobre a dádiva”, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 183-314.
- Menezes, Renata (2004). *A dinâmica do sagrado*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/NUAP.
- (2013). *Doces santos: reciprocidade, relações interreligiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ (proyecto de investigación).
- (2016). “Doces santos: sobre os saquinhos de Cosme e Damião”, en Edlaine de Campos Gomes y Paola L. de Oliveira (orgs.). *Olhares sobre o patrimônio religioso*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, pp. 57-87.
- (2019). “Os objetos religiosos cabem em quais vitrines?”, en Manuel Lima Filho y Nuno Porto (orgs.). *Coleções étnicas e museologia compartilhada*. Goiania: Editora da Imprensa Universitária, pp. 112-132.
- , Morena Freitas y Lucas Bártolo (orgs.) (2020). *Doces santos: devoções a Cosme e Damião*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Série Livros Digitais, núm. 21.
- Montes, Maria Lúcia (2011). *Cosme e Damião: a arte popular de celebrar os gêmeos*. Colección Ludmilla Pomerantzeff. São Paulo: EXPOMUS.
- Mourão, Tadeu (2015). *De médicos a meninos: vitalidade gemelar na escultura doméstica popular dos santos Cosme e Damião no Brasil*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro (tesis de doctorado en Arte y Cultura Contemporánea).
- Nicaise, Edouard (1893). *Confrérie de Saint Côme et Saint Damien*. París: Félix Alcan.
- Pitt-Rivers, Julian (2011). “The Place of Grace in Anthropology” (1992), *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, (1): 423-450. <https://doi.org/10.14318/haul.1.017>
- Ramos, Arthur (2001). *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001 [1934].
- Rodrigues, Raymundo Nina (2010). *Os africanos no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1932]. Disponible en: <https://books.scielo.org/id/mmtct>

- Sanchis, Pierre (1994). “Para não dizer que não falei de sincretismo”, *Comunicações do ISER*, 45 (13), pp. 4-11.
- Silva, Vagner Gonçalves da (2007). “Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo”, *Mana*, 13 (1), pp. 207-236.
- Simmel, Georg (1964). “Faithfulness and Gratitude”, en Kurt H. Wolf (ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. Nueva York: The Free Press; Londres: Collier MacMillan, pp.379-395.

Renata Menezes es profesora del Departamento de Antropología del Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Doctorado (2004) y maestría (1996) en Antropología Social por el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional, UFRJ (PPGAS/MN/UFRJ). Coordinadora del Laboratorio de Antropología de lo Lúdico y de lo Sagrado del Museo Nacional (Ludens). Investigadora del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPq y “Cientista do Nosso Estado” de Faperj. renata.menezes@mn.ufrj.br

Morena Freitas es antropóloga de la Superintendencia del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN) en Sergipe, Brasil. Investigadora del Laboratorio de Antropología de lo Lúdico y de lo Sagrado (Ludens/MN/UFRJ). Doctora en Antropología Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro. morebmfreitas@gmail.com

Lucas Bártolo doctorando del Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Brasil. Investigador del Laboratorio de Antropología de lo Lúdico y de lo Sagrado (Ludens/MN/UFRJ). Maestro en Antropología Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro. bartolo.lucas@mn.ufrj.br



ENCARTES MULTIMEDIA

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

THE CONSCIOUSNESS OF BEING LOOKED AT: *DAR VISTA* AT THE OUTDOOR MARKET STALL

Frances Paola Garnica Quiñones*

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/garnica-comercio-ambulante-tianguis-comunicacion-visual-interacciones-sociales>



Resumen: Este ensayo fotográfico muestra el proceso de *dar vista*, una práctica de presentación del puesto conformada por ciertos elementos estéticos que permiten un flujo de comunicación crucial con otros actores del tianguis para asegurar la continuidad de este. Se expone la importancia de la materialidad y visualidad del puesto en tanto a su producción estética y las afectividades y valores que se le asocian y que resultan en un lenguaje visual de mercado. Este ensayo se deriva del trabajo etnográfico realizado entre 2012 y 2013 en colaboración con Ruta 8, una de las asociaciones de comerciantes inscritos en el programa Mercado Sobre Ruedas (MSR), coordinado por la Secretaría de Desarrollo Económico (SEDECO) de la Ciudad de México (CDMX).

Palabras claves: comercio ambulante, tianguis, cultura material, comunicación visual, estética, cultura laboral.

THE CONSCIOUSNESS OF BEING LOOKED AT: *DAR VISTA* AT THE OUTDOOR MARKET STALL

Abstract: This photographic essay shows the process of *dar vista*, a stall presentation practice composed of certain aesthetic elements that allows a crucial communication flow with other market actors to assure its continuity. This shows

* El Colegio de San Luis.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 | septiembre 2023-febrero 2024, pp. 175-196

Recepción: 5 de julio de 2023 | Aceptación: 13 de octubre de 2022

<https://encartes.mx>



the importance of the materiality and visibility of the stall both in its aesthetic production and the affectivities and values associated with it and that result in a visual market language. This essay is derived from the ethnographic work realized in 2012 and 2013 in collaboration with Ruta 8, one of the associations of merchants registered in the Market on Wheels program coordinated by Mexico City's Secretariat of Economic Development.

Keywords: street vending, outdoor market, material culture, visual dialectic, aesthetics, labor culture.

INTRODUCCIÓN

El puesto de tianguis es un cotidiano de la Ciudad de México (CDMX). Una vez a la semana, los residentes de múltiples colonias se encuentran con una hilera de toldos de colores instalados a lo largo de una calle. Se trata de los tianguis o mercados callejeros, cuyo flujo y cruce de diferentes personas y objetos genera un espacio de posibilidades para la subsistencia, la sociabilidad, la exploración y la recreación.

Moviéndose entre la Agrícola Oriental, Satélite, Velódromo, San Rafael, Iztapalapa, Santa Fe, Roma y Nápoles, la asociación de comerciantes Ruta 8 se instala desde aproximadamente las cinco de la mañana hasta las cinco de la tarde durante la semana. La Ruta 8 pertenece a una red de diez mercados callejeros regulados por la Secretaría de Desarrollo Económico de la CDMX (SEDECO) a través del programa Mercados Sobre Ruedas (MSR). Estos mercados callejeros son clasificados como “rutas” porque cada uno ha sido asignado a un circuito particular de colonias donde instalar los puestos. Cada ruta es administrada por asociaciones civiles de tianguistas.

La Ruta 8 atrae a amas de casa, oficinistas, turistas, taxistas, indigentes, jóvenes, niños y niñas, personas de la tercera edad, religiosos y vendedores ambulantes, ya sea para comprar, para entretenerse, para buscar convivencia o para ofrecer productos y servicios, como el de taxi, aprovechando la afluencia de personas que genera el tianguis (imágenes 1 y 2).

La atención académica hacia los tianguis se ha enfocado generalmente en el análisis político-económico, particularmente desde la dicotomía de economía formal/informal, las redes sociales y los estudios de consumo (véase Hart, 1985; Cross, 1998; Zinkhan *et al.*, 1999; Silva, 2007; Crossa, 2009; Bhowmik, 2010). Esto es explicable dado que el comercio ambulante ha sido y sigue siendo una solución alternativa para enfrentar las altas tasas de desempleo resultantes de los procesos de globalización, la prolife-

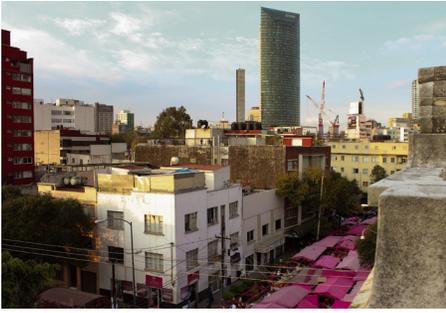


Imagen 1
Tianguis, lugar para mirar. Paola Garnica. CDMX, 2013



Imagen 2
El tianguis se ve, se huele y se toca. CDMX, 2013

ración del sector terciario y la precarización del mercado laboral (Aguilar, 1997; Gayosso, 2008; Mete *et al.*, 2013). Sin embargo, pocas investigaciones se han aproximado a los tianguis desde las prácticas cotidianas que lo componen (véase Alba *et al.*, 2007; Duhau y Giglia, 2009; León, 2010; Sandoval, 2020). Me interesa contribuir en este último acercamiento, pues creo que el tianguis es un fenómeno que trasciende el mero intercambio de bienes; en mi opinión es mucho más que una parte de la cadena de producción, comercialización y consumo de bienes.

Varios autores han criticado la aproximación teórica de los estudios de consumo. Por ejemplo, Graeber (2011) planteó que la definición tan amplia del concepto de consumo da pie a asumir que toda actividad humana está sumergida en la dinámica producción-consumo:

[...] “consumo” ha venido a significar “cualquier actividad que involucre la compra, el uso o el disfrute de cualquier producto manufacturado o agrícola para cualquier propósito que no sea la producción o el intercambio de nuevos productos”. Para la mayoría de los trabajadores asalariados esto significa casi cualquier cosa que uno hace cuando no está trabajando por el sueldo” (Graeber, 2011: 491 [traducción mía]).

Debido a esta definición tan amplia, algunos antropólogos se han volcado en argumentar que el consumo ha sido falsamente retratado como la adquisición pasiva, cuando es más común que sea una forma importante de expresión. A partir de esto, se ha asumido que existen significados diver-

sos para los actos de producción y adquisición de bienes que contribuyen a la creación de valores, identidades y hasta de subculturas. Pero, quizás, nos dice Graeber, “la pregunta real debería ser ¿por qué el hecho de que los bienes manufacturados estén envueltos en una actividad humana, automáticamente define la naturaleza de dicha actividad?” (Graeber, 2011: 491). Al examinar el “consumo” como un concepto analítico, esta autora señala que “quienes analizan el consumo como un dominio autónomo de creación de significado casi nunca toman en cuenta los efectos del trabajo” (Graeber, 2007: 76 [traducción mía]), porque en tales modelos, la sociedad se divide en dos esferas: producción y consumo. Esto nos obliga a “ver casi todas las formas de producción no alienadas como ‘comportamiento del consumidor’” (Graeber, 2007: 76). Dado que la ideología del consumo ha sido incansablemente efectiva en ayudarnos a olvidar que la vida social es y siempre ha sido principalmente sobre la construcción mutua de seres humanos, Graeber apunta a que puede ser más esclarecedor ver lo que hemos estado llamando “la esfera del consumo” como la esfera de la producción de seres humanos, donde la producción de cosas es sólo un momento subordinado.

Por ejemplo, Sandoval (2020: 81) muestra cómo con frecuencia la gente compra fayuca pensando en otros a quienes les regalará o con quienes compartirá aquello que adquiere. Comprar fayuca, nos dice, es una forma de recrear la práctica social de la familia y que “del involucramiento en tal recreación, y no del consumo de mercancías, las personas obtienen recompensas”. Esto significa que “las compras son funcionales a las prácticas sociales y no representan la sumisión de los consumidores ante el mercado, ya que las prácticas sociales permanecen bajo control de las personas, pues ellas deciden cuáles son las prácticas trascendentes en su vida” (Sandoval, 2020: 82).

En este marco, considero que el tianguis es un espacio de convivencia social, de experiencia compartida, donde opera lo que Graeber llama “una especie de comunismo de los sentidos” (Graeber, 2011: 509), que contribuye a trascender el dominio de la ideología del consumo como concepto analítico, para estudiar este espacio desde la construcción mutua de seres humanos. En este ensayo propongo una aproximación desde el cuerpo, en particular desde la mirada al puesto de tianguis. La atención hacia el cotidiano del ensamblaje del puesto expone cómo se va construyendo un sistema de comunicación, un lenguaje no verbal, visual, constituido por

las minucias de la vida cotidiana, y sostenido por aquellas necesidades, valores, principios y expectativas de los tianguistas. Este contenido, además, se construye recíprocamente; es decir, a partir de una retroalimentación basada en la comunicación e interacción diaria con otros actores del tianguis, como los marchantes, autoridades municipales y estatales, vagabundos, vecinos y oficinistas, comprendida por la dinámica social particular del mercado callejero.

EL ESPACIO DEL TIANGUIS

Los visitantes o, como los llaman los tianguistas, “marchantes”, caminan más o menos de una forma organizada entre los pasillos angostos de los tianguis demarcados por los puestos, formando una línea hacia la derecha para avanzar en una dirección y una línea a la izquierda para caminar en la dirección opuesta. Pero, a diferencia de un centro comercial o un supermercado, las personas caminan cercanas unas a otras. Con esta disposición del espacio viene también una forma de acercamiento particular a los puestos. Cada producto está literalmente a la mano, invitando al tacto, así como al olfato, gusto y oído de los marchantes. Los marchantes se paran en los puestos y entablan conversaciones que, en muchas ocasiones, trascienden las actividades comerciales. Los marchantes habituales suelen introducirse en la parte posterior de los puestos para ponerse al día con los tianguistas mientras seleccionan sus productos. Se actualizan sobre los hijos, el trabajo o la salud. También realizan sus propios rituales de compra. Por ejemplo, una marchanta de Ruta 8 suele invertir veinte minutos a la semana seleccionando nueve naranjas de uno de los puestos, tocándolas una por una hasta que, por fin, encuentra “las correctas”. Otras personas sólo van a pasear sin necesariamente comprar, como una vecina de la tercera edad en su andadera, acompañada de su hija (imagen 3). Algunos marchantes van por “la pruebita”, una muestra de un producto alimenticio, como un apetitoso trozo de fruta atorado en un palillo o un puñado de nueces garapiñadas, que ofrecen los tianguistas mientras gritan frases atrayentes como (imagen 4):

Güera, güera, ¡aquí está lo que anda buscando!
¡Joven, su mamá compra el mandado aquí, aquí!
¡Entre, jefe! ¡Buenos precios sólo para usted, capitán!



Imagen 3
Los que circulan. Paola Garnica. CDMX, 2013



Imagen 4
La pruebita. Paola Garnica. CDMX, 2013

Estar en un mercado callejero involucra al cuerpo en una serie de movimientos y estímulos sensoriales. El mercado añade una actividad rítmica a la calle que transforma el paisaje urbano en un espacio más orientado al peatón (Rojas, 2010: 8). Esta afluencia peatonal de marchantes y tianguistas genera un universo callejero momentáneo pero periódico, construido por una serie de interacciones, comportamientos y comunicaciones que comienzan con lo que Watson ha llamado *rubbing along*. Watson (2009: 157) parte de que los mercados son evidencias contra la visión pesimista de la sociabilidad en la ciudad, y argumenta que son un lugar de encuentros sociales excitantes para la inclusión social y el cuidado de otros, para mediar diferencias, en suma, para el *rubbing along*. Esta noción la define como una forma de encuentro limitado entre sujetos sociales, donde el reconocimiento de otros diferentes a través de la mirada, de ver y ser visto, de compartir espacios encarnados en la conversación o en los silencios, tiene el potencial de “contrarrestar el retraimiento en el propio ser o en la esfera privada” (Watson, 2009: 1518 [traducción mía]). Se trata, pues, de observar al tianguis desde un enfoque de su sociabilidad particular, de cómo se producen las relaciones sociales, de cuáles son las formas de relacionarse en este lugar, cuáles son las subjetividades en juego; es decir, de cómo se da la construcción mutua de seres sociales en este espacio.

En este sentido, la labor de los tianguistas implica la creación de disposiciones espaciales para construir esta experiencia social y sensorial. Buena parte de esta labor se lleva a cabo a través del montaje del puesto. La lógica del montaje del puesto de tianguis se enmarca en este foto-ensayo como una práctica cultural visual que descansa en tres consideraciones principales. La primera es el concepto emic de dar vista, que se refiere a una serie de actividades y procesos que definen el montaje del puesto y que están asociados a un conjunto de valores laborales, afectivos y estéticos que los tianguistas consideran que influye en la continuidad del tianguis y que, además, resulta una fuente de orgullo laboral. La segunda consideración es el enfoque de este proceso como una *performance*, donde se genera una lógica de la apariencia, la convivencia y la presentación de los tianguistas que involucra la atención y encarnación estética de una serie de normas que permiten la comunicación e intercambio con los marchantes y otros actores del tianguis. Finalmente, considero la práctica de dar vista como una forma de control y vigilancia social basada en la relación entre el sentido de la vista y el poder.

LA PRESENTACIÓN DEL PUESTO

La cosa nunca puede estar separada de alguien que la perciba, jamás puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y se sitúa a la punta de una mirada, o al término de una exploración sensorial, que la inviste de humanidad. En esta medida, toda percepción es una comunicación o una comunión (Merleau-Ponty, 1993: 334 [traducción mía]).

Al principio del día, los tianguistas esparcen agua bendita en el asfalto vacío antes de ensamblar sus puestos. Hay un sentimiento de incertidumbre que quieren combatir. La historia de desaprobación y percepción negativa del comercio ambulante ante los ojos de gobiernos, medios de comunicación y ciertos sectores de la sociedad civil han obstruido históricamente las posibilidades de consolidar el reconocimiento social y político de los tianguistas como trabajadores legítimos (CNN, 2014; *El Informador*, 2014). Dicha percepción se basa en una lógica binaria de progreso económico y social que ha dividido la economía en “formal” e “informal”. Hart (1985) observa que la “economía informal” es una construcción social,

derivada de una teoría weberiana de racionalización, donde el Estado racional-legal es visto como el aval del progreso económico. Torres (1998) señala que existe un cambio conceptual en los discursos sobre la pobreza, que sustituye la preocupación por la “marginalidad social” por la del “sector informal”, luego de que la severa crisis económica mexicana de los años ochenta diezmará el producto interno bruto:

El sector informal no es real, es decir, no existe; no porque la pobreza no exista (que es finalmente el referente del sector informal), sino porque es definido no por lo que es sino por lo que deja de ser; de ahí la acepción de informalidad (irregularidad, lo que está fuera del orden) (Torres, 1998: 269).

La aplicación de esta lógica ha derivado en una serie de desaprobaciones, desplazamientos, eliminaciones y programas de desalojo en la historia moderna de los tianguis (Silva, 2010). Cross (1998) sostiene que la “informalidad” ya no puede ser definida como no-formal, dado que el Estado la reconoce y le permite existir bajo un sistema de reglas “extralegales” que surgieron de negociaciones entre comerciantes y Estado.

En tales condiciones ambiguas y frágiles y como parte de esta negociación, los tianguistas dedican buena parte de su día laboral a realizar innovaciones tecnológicas y estéticas en la presentación de sus puestos y productos a través de la práctica de dar vista. Esta práctica se vuelve una manera de convertir al tianguis en una plataforma para el reconocimiento social, un escenario donde los tianguistas no solamente se esfuerzan por asegurar su continuidad laboral, sino que demuestran sus capacidades creativas, el valor social de su labor y su orgullo en el trabajo.

Dar vista consiste en trabajar en la presentación estética y espacial del puesto y los productos que lo componen. Siguiendo la analogía de Goffman ([1956] 2001), el puesto del tianguis es aquí comparable con un escenario teatral. Los tianguistas se esfuerzan para maximizar y embellecer el espacio del puesto, como su escenario de acción. Esto implica seleccionar la mercancía que se va a exponer cuidadosamente, colocarla ordenadamente al frente, visible desde todos los ángulos, para que les permita a los marchantes detenerse, mirar de cerca y explorar. Mis observaciones en campo me permitieron clasificar dos formas generales de orientar las miradas del marchante: la mirada panorámica y la mirada cercana. Los comerciantes de ropa suelen concentrarse en la mirada panorámica al

instalar techos altos en sus puestos y crear espacio extra para colgar y exhibir sus productos, pues los maniquíes suelen abarcar demasiado espacio horizontal. En contraste, los tianguistas de alimentos parecen concentrarse más en la mirada cercana, organizando los productos por zonas de colores, a veces creando estantes escalonados, mostrando los productos de mejor aspecto hasta arriba de la pila (imágenes 5, 6 y 7).

El acomodo del puesto es un ejercicio de puesta en escena basado en la observación atenta, el aprendizaje heredado, la capacidad de improvisación y las memorias de los hábitos de los marchantes de acuerdo con las colonias donde se instale. Por ejemplo, los lunes por la mañana los tianguistas de fruta preparan jugos coloridos en botellas transparentes y vasos con tapas y pajillas, y los exhiben en un gran bloque de hielo. Esto lo hacen para atraer a los corredores y todos aquellos que realizan ejercicio físico, pues los lunes la Ruta 8 se instala junto a un complejo deportivo público. Después de su rutina, de regreso a casa, los corro-



Imagen 5
Variedad en dos metros. Paola Garnica.
CDMX, 2013



Imagen 6
Dar vista es innovación. Paola Garnica.
CDMX, 2013



Imagen 7
El reconocimiento entra por la vista.
Paola Garnica. CDMX, 2013

res pasan por el puesto, saludan y se llevan el jugo ya listo para tomar. La presentación en vaso es una práctica más frecuente en esta colonia; en otras como la Nápoles los domingos, o la San Rafael los sábados, se utilizan más las botellas de rosca de un litro, pues los marchantes se las llevan para desayunar en sus casas con la familia. Para los tianguistas, la presentación se valida cuando los marchantes regresan al puesto semana tras semana o cuando solicitan que les tengan listo un vaso o algún número específico de botellas de jugo de algún cítrico en particular. Los tianguistas exprimen y cuelan cierta cantidad de jugo y reservan cierta cantidad de botellas esperando que llegue el marchante habitual. Si no llega en el horario habitual, entonces las venden un par de horas más tarde. “Démelo colado”, “a mi mejor sin colar”, solicitan algunos marchantes. La atención personalizada es una de las razones por la cual quieren seguir viniendo al tianguis, según me compartieron varios marchantes. A partir de la flexibilidad que se ofrece en la presentación del producto, se cubre la necesidad específica de los marchantes, que hace que regresen. De este intercambio y cuidado, que los marchantes interpretan como “buena atención”, suelen derivar relaciones sociales largas. Los tianguistas empiezan a poner especial atención a las particularidades de los marchantes y agregan acciones de acercamiento, como me lo manifestó Abel, comerciante de plátanos de la Ruta 8:

Debes de tener un buen receptor. Llega un cliente y “ah, este es así”; lo vas viendo, pero [con] tu mirada estás viendo quién viene, quién se va... hay gente que supuestamente lleva dietas muy estrictas y antes de las comidas no te comen nada. Y ya sabes, no lo invitas o se lo agregas en la bolsa para no verte mal que le invitas a los demás y este no. Lo que haces es reservarte; cortas una bananita pequeña, se lo pones como detalle, se lo pones en su bolsa y que se lo lleve, porque hay gente muy delicada [...] Muchas veces el cliente, al igual que uno, trae problemas arrastrando, trae cosas en su cabeza y no es muy bueno para él si le preguntas cómo se llama, si te acepta algo; entonces te reservas. Todos somos diferentes. Hay clientes que inclusive son confidentes, te vuelves confidente de ellos, te platican sus problemillas, las cosas que van pasando de su familia, te lo transmiten y se los reservas. A los ocho días te acuerdas del tema. Te acuerdas: “¿Y qué pasó con la situación?”, y les anima y ellos a ti.

En su trabajo sobre el tianguis de La Bola, ubicado al sur de la CDMX, León (2010) señala que la elaboración de un sentido subjetivo de adaptación a condiciones variables es, para los tianguistas, una forma de compensar la inestabilidad económica. Esta compensación, arguye, se articula a través de la “introducción de innovaciones tecnológicas que alteran la relación de la actividad laboral con los objetos y medios de trabajo”, donde “la presentación de los objetos de alguna manera particular es una estrategia del tianguista para comunicar información y potenciar las posibilidades de venta de las mercancías” (León, 2010: 97-99). Aunque el análisis de León destaca la importancia de la presentación de los productos, no se ocupa de ahondar en los efectos que las innovaciones tecnológicas en los puestos tienen para las relaciones sociales, que comienzan justo en este punto que llama “comunicar información”.

Para el caso de los tianguistas, dar vista es más que sólo lograr ventas. Considero que las innovaciones tecnológicas van de la mano de dos cuestiones principales. La primera es la búsqueda del mantenimiento de una relación social con el marchante por medio de la adaptación de la presentación de los productos de acuerdo con las necesidades y particularidades del otro que, si bien se traduce en más ventas, también significa para los tianguistas una forma de conocer la vida de otras personas, de recrearse, de socializar y de darle ese ambiente particular al tianguis. Esto lo expresó de manera ilustrativa Abel durante una entrevista:

Abel: Yo he sido confidente de muchas clientas, de muchos clientes. Quizás sea el roce de cada ocho días, ¿no? A veces es espontáneo. Como que a veces la gente necesita platicar algo que trae dentro. Pero no se lo cuentan al vecino porque saben que se va a saber al lado. No se lo cuentan a un familiar, y con alguien que lo ven cada 8 o 15 días se les hace fácil expresar lo que traen dentro. Y más o menos tienes la manera de entenderlo. Se les hace muy bonito y como que te familiarizas con ellos, te toman mucho en cuenta.

Paola: O sea, que la gente no va al tianguis sólo porque es barato.

Abel: No, no, no. Hay infinidad de cosas. Es divino. Claro, no con todos, ¿verdad? Yo conozco clientela que al de al lado no lo pueden ni ver. Va a relajarse, a distraerse; clásico a las pruebitas que son muy ricas y que en casa no les sabe igual. Hay gente que por decir algo, preparan su jícama. Pelan la

jícama y a lo mejor el secreto está en no lavarse las manos. No sé; le ponen limón, chilito... Riquísimo con el cliente. Quizás van acalorados, cansados y les cae de maravilla una prueba de jícama. Y ellos lo han expresado, lo han dicho: “es que yo voy a mi casa y me pelo una y no sabe igual” y se llevan el mismo limón, el mismo chilito, la misma sal y no. No sé dónde está el secreto. Van a probar también la fruta de temporada, van a distraerse.

La segunda cuestión tiene que ver con los otros tianguistas y con una ética de trabajo, donde un “buen comerciante” es aquel que se preocupa por darle una presentación y cuidado a sus productos y su puesto (imagen 8).

CONTROL SOCIAL Y ÉTICA DE TRABAJO DE *DAR VISTA*

Como una forma de controlar su exposición, *dar vista* les brinda a los tianguistas un sentido de estabilidad y orgullo laboral, a partir de “otros” que, al ver, pueden legitimar la práctica. Sin embargo, las diferentes estrategias para *dar vista* traen implicaciones consideradas positivas o negativas, dependiendo de los límites sociales y políticos que los comerciantes crucen.

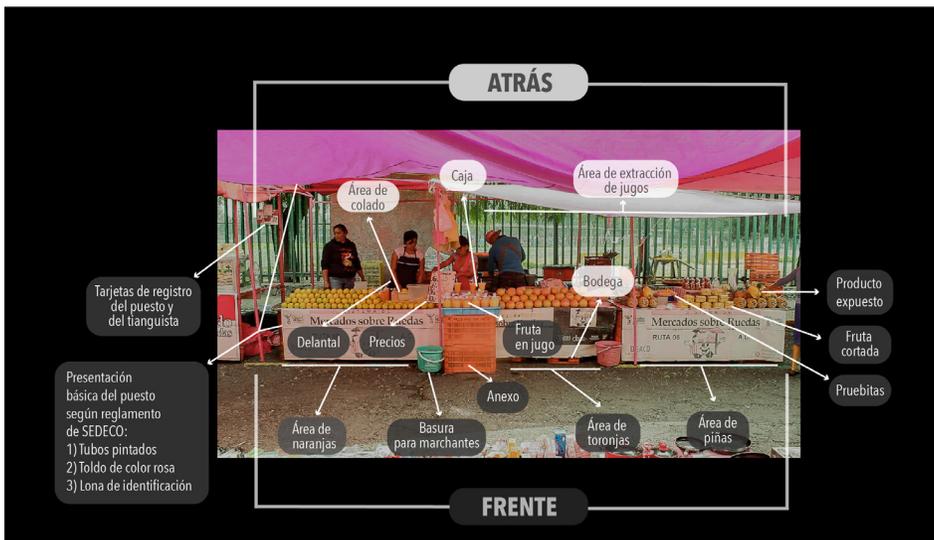


Imagen 8
Mapa del puesto de tianguis instalado en las inmediaciones del centro deportivo Velódromo. Paola Garnica. CDMX, 2013

Mover cosas para acomodar y presentar productos a veces interfiere con normas implícitas establecidas.

El tianguis se ensambla en la calle, un espacio al aire libre, público y abierto donde hay escaso control sobre la entrada y la circulación de personas. En otros espacios de consumo, como centros comerciales y supermercados, los modos de estar se encuentran establecidos por las reglas y normas del espacio privado: la circulación de personas ocurre en interiores, las áreas dedicadas a las compras son extensivas y las entradas están controladas, ya sea por guardias y/o por cámaras de seguridad (Capron y Sabatier, 2007). Con la división del interior y el exterior, Sennett observó que “lo que caracteriza la construcción de nuestras ciudades es el contener tras una muralla las diferencias entre las personas, asumiendo que estas diferencias tienen más posibilidades de ser mutuamente amenazantes que mutuamente estimulantes” (Sennett, 1992: xii [traducción mía]). Para él, esto es un reflejo de un “miedo a la exposición no considerada”, donde estar expuesto implica la probabilidad de ser lastimado. El uso de cámaras o guardias de seguridad en las entradas de un supermercado ayuda a evitar el exponer ciertas personas a otras: estas “otras” son determinadas por su falta de membresía, su apariencia o por pertenecer a una categoría social indeseable. En los tianguis, donde no hay tal vigilancia, la posibilidad de ser expuesto a los otros es un hecho inevitable. Sin embargo, incluso en la ausencia de un ojo panóptico –como lo es la sala de control de las cámaras de vigilancia– el control social es ejercido, pero de un modo diferente. Al no haber un punto central que mire a todos y al que se tornen todas las miradas (Foucault, [1975] 2002), en los tianguis, las miradas de control se tornan unas a otras (imagen 9).

Imagen 9
Control social y vista. Paola Garnica.
CDMX, 2013



Dar vista se puede entender como una práctica de exposición social; pero, como tal, también es una forma de control desde el momento en que se ejerce la vigilancia social sobre lo que se expone. Esto puede observarse si aplicamos de nuevo la perspectiva dramaturga de Goffman:

Quando el individuo se presenta ante otros, su actuación [*performance*] tenderá a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad, tanto más, en realidad, de lo que lo hace su conducta general (Goffman, [1956] 2001: 47 [traducción mía]).

Quando una persona trae consigo información o comportamientos que no pueden ser integrados a una situación, ocurre una disrupción del orden normativo y la *performance* del individuo se considera no exitosa. Esto se manifiesta entre tianguistas a través de un código moral aplicado a la presentación de sus productos. Aquellos comerciantes que se esfuerzan poco o nada en la presentación del puesto, son vistos como “descuidados” por supervisores, líderes tianguistas, colegas y marchantes. Su falta de interés es considerada en detrimento del reconocimiento social del tianguis como una organización de trabajadores legítimos. Así, la presentación del puesto refleja la cualidad moral del “buen comerciante”.

Una de las estrategias de *dar vista* a veces implica que el puesto se expanda más allá de los límites autorizados marcados en las tarjetas expedidas por la SEDECO. Los tianguistas están muy atentos cuando otros comerciantes expanden sus puestos para mostrar más productos y mejorar su presentación, aunque sean unos pocos centímetros. A la ampliación de un puesto se le llama “anexo”. Un anexo puede consistir en unas cajas apiladas al frente o a los lados del puesto, con mercancía colocada encima de ellas. Sin embargo, esta práctica obstaculiza la circulación de los marchantes al hacer más angosto el espacio de los pasillos. Además, genera tensiones entre los tianguistas porque aquellos que no montan anexos lo ven como “competencia desleal”, pues se ganan ventajas comerciales al ocupar espacio extra (imágenes 10 y 11).

El mismo argumento de la competencia desleal se aplica al sobrepasar el giro que oferta un tianguista. En una ocasión, después de colgar algunas medias, Olimpia, la dueña del puesto de calcetería, me susurró que la mujer del puesto de al lado había traído “demasiados” paneles para usar



Imagen 10
Los anexos. Paola Garnica. CDMX, 2013



Imagen 11
A centímetros de la
competencia desleal.
Paola Garnica. CDMX,
2012

en la presentación de la mercancía. Cuando le pregunté qué significaba “demasiados”, contestó:

Pues significa que está trayendo más mercancía para vender, y desde aquí puedo ver que está trayendo ropa de bebé. No tiene permitido hacer eso. No está incluido en su giro. ¿Ves? Esa señora es mi competencia; también vende calcetería, pero si está trayendo ropa de bebé para vender, eso no es justo para mí.

Se considera inapropiado que un comerciante ofrezca otros productos que no pertenezcan a su giro. En este caso, “los actos que parecen ser hechos sobre los objetos se transforman en gestos dirigidos al auditorio. El ciclo de actividad se dramatiza” (Goffman [1956] 2001: 267 [traducción mía]). Estos actos se identifican primordialmente a través de la vigilancia visual.

Sartre (1993) apunta que, a través de la vista, puede demandarse un cierto comportamiento público. El poder se corporiza en la visión, a tal punto que es visto como una causa de la alienación de los deseos y del ser. “¿Qué significa para mí ser visto?”, pregunta Sartre (1993: 287). Su res-

puesta se enfoca en la vergüenza, definida como el reconocer al ser como el objeto de otro que mira y juzga. El reconocimiento de la mirada del otro es la solidificación y alienación de las posibilidades de quien es visto. Al *dar vista*, la mirada recibida solidifica el reconocimiento del “buen” o “mal” comerciante. Al mismo tiempo, esta mirada establece un marco de apariencias que debe mantenerse en favor de la continuación del trabajo, “sean cuales fueren los sentimientos ocultos detrás de las apariencias” (Goffman, [1956] 2001: 257).

En la Ruta 8, otras tres figuras representan ojos vigilantes: el coordinador de la SEDECO, el representante o líder del tianguis y los comités vecinales. Pero, a diferencia de los ojos de otros tianguistas, estas miradas poseen mayor poder de decisión sobre el tianguis. El gobierno local, a través de un coordinador de la SEDECO, inspecciona con regularidad la Ruta 8. Un coordinador es una persona que tiene la autoridad de dar ciertas indicaciones e imponer sanciones a los tianguistas. Monitorea aspectos como: el mantenimiento de cada puesto (por ejemplo, si necesita pintura o si está desgastado), la posesión de la tarjeta con número de registro de puesto, la presencia de un cesto de basura, el atuendo de los vendedores –sobre todo lo que concierne al uso del delantal– y la limpieza de los puestos. Según el coordinador, todas estas consideraciones son “cosas que dan presencia al mercado, que le dan una buena imagen, una vista favorable” (imágenes 12 y 13).

Los comerciantes experimentan ansiedad y algunos se molestan cada vez que el coordinador les instruye limitarse a los espacios autorizados



Imagen 12
El ancho del pasillo. Paola Garnica.
CDMX, 2013



Imagen 13
Caminar sin quemarse. Paola Garnica.
CDMX, 2013

para sus puestos, o moverse para evitar una sanción. Las sanciones pueden implicar la suspensión de la actividad comercial de dos a seis días consecutivos (*Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 2007: 3-5).

Sin embargo, a pesar de las actividades de vigilancia que se llevan a cabo mediante la supervisión, el coordinador de Ruta 8 suele ser tolerante y flexible. Esto es en parte porque existe una conciencia compartida de las condiciones ambiguas en que ambas partes, tianguistas y coordinador, se encuentran al formar parte de este rubro laboral. El gobierno no provee de suficientes recursos a los coordinadores para que hagan su trabajo. El coordinador no tiene un contrato fijo; se le paga por visita. También tiene que cubrir sus gastos de traslado y sus comidas, pues pasa todo el día en el mercado, caminando varios kilómetros. Los tianguistas suelen invitarlo a comer y lo apoyan en sus labores, como en el caso de la Ruta 8, y entonces se genera una relación laboral amistosa.

Por otro lado, por cada organización de tianguistas hay un representante o líder electo. Entre sus funciones, esta figura evalúa la *performance* de los comerciantes y provee de visibilidad política. Además de ser comerciante, lidia con quejas, evalúa a nuevos tianguistas que solicitan un espacio para su puesto, trata con servidores públicos y comités vecinales, recolecta las cuotas y monitorea las noticias sobre el tianguis. Otra de sus tareas es observar la presentación de los puestos de forma sistemática cuando se instalan y cuando se retiran. Dirige la atención de los tianguistas hacia ciertas prácticas que podrían generar opiniones públicas poco favorables del mercado. Esta supervisión también se realiza al recolectar las cuotas una vez por semana. A su vez, sus colegas también aprovechan para informarle de inconformidades con vecinos, marchantes u otros colegas.

Una visión primordial que el representante toma muy en cuenta es la de los comités vecinales. Cuando el tianguis se ensambla en áreas de clase media alta, como la colonia Condesa, se toma particular preocupación por la vista de los puestos (imagen 14). En estas áreas, la participación política de los vecinos, a través de comités vecinales con fuerte incidencia en el gobierno, ha obligado a los comerciantes a poner cuidado extra en sus puestos en términos de limpieza, presentación, comportamiento y cuidado de la infraestructura de la colonia, como jardineras y vallas. En una ocasión, durante un recorrido de supervisión en la colonia Nápoles, los vecinos llamaron la atención de los tianguistas por el desgaste de la pintura de las bardas de metal que rodean a las jardineras de la calle, y de

Imagen 14

Los vecinos. Paola Garnica. CDMX, 2013.



las cuales a veces los tianguistas hacen uso para amarrar las cuerdas que sujetan las lonas. También se reprueba que los comerciantes estén jugando cartas o bebiendo en la parte de atrás de los puestos. Las quejas en estas áreas suelen llegar muy rápido a las autoridades y, de no ser atendidas, los comités vecinales toman acción legal.

CONCLUSIÓN

En los tianguis, las personas se vuelven espectadoras de la otredad y se exponen unas a otras. De hecho, esto es lo que se espera de este espacio en particular. La conciencia de ser mirados, en el caso de los tianguistas, se articula a través de la presentación del puesto. Es mediante estas superficies materiales y sensoriales que buena parte de la sociabilidad característica de los tianguis emerge.

La práctica cotidiana de *dar vista* funciona como comunicación visual entre tianguistas y otros actores del mercado. Al esforzarse en la presentación de su puesto, los tianguistas se preparan para ser vistos, para la convivencia; se preparan para el *rubbing along*. Asimismo, por medio del *rubbing along*, los comerciantes recogen nuevas ideas para sus presentaciones e interacciones y conocen a los marchantes. El conocimiento de *dar vista* contribuye a crear un cuerpo de marchantes habituales y, con ello, relaciones sociales, lo que garantiza las ventas y, por lo tanto, el sustento, pero también crea el ambiente de convivencia característico de un tianguis. Además, la inversión de esfuerzo en *dar vista* genera un sentido de orgullo laboral, uno que contrarresta la falta de visibilidad social en la esfera laboral dominante.

Al invertir esfuerzo en la presentación del puesto, los tianguistas se están dedicando al mantenimiento de una imagen pública favorable, en

resistencia a la moralidad asociada a las prácticas económicas llamadas “informales”. El sentido de orgullo que un tianguista manifiesta en la presentación de su puesto es una forma de ser reconocido por otros como un trabajador legítimo. *Dar vista* juega un papel importante en afirmar y validar su esfuerzo. Sennett ha señalado que “apreciar lo que uno ve en el mundo lo lleva a movilizar los poderes creativos de uno” (1992: xiv [traducción mía]). Para los tianguistas, esto significa que el esfuerzo creativo de *dar vista* les genera legitimación y valoración de su labor, pues, por un lado, forma parte crucial del mantenimiento de su trabajo y, por el otro, les supone ser generadores de un modo alternativo de convivencia en el acto de comerciar. Los colegas tianguistas, los representantes de otras asociaciones de comerciantes, los servidores públicos y los marchantes reafirman este valor, que se convierte en orgullo laboral.



BIBLIOGRAFÍA

- Alba, Martha de, Arnaud Exbalin y Georgina Rodríguez (2007). “El ambulante en imágenes: una historia de representaciones de la venta callejera en la Ciudad de México (siglos XVIII-XX)”, *Cybergeo European Journal of Geography* [online], Topics, documento 373. Disponible en: <http://cybergeo.revues.org/5591?lang=en> (consultado el 19 de junio de 2023) <https://doi.org/10.4000/cybergeo.5591>
- Aguilar, Adrian Guillermo (1997). “Metropolitan Growth and Labour Markets in Mexico”, *GeoJournal*, 43(4), pp. 371–383.
- Bhowmik, Sharit (2010). *Street Vendors in the Global Urban Economy*. Nueva Delhi: Taylor & Francis.
- Capron, Guénola y Bruno Sabatier (2007). “Identidades urbanas y culturas públicas en la globalización. Centros comerciales paisajísticos en Río de Janeiro y México”, *Alteridades*, 17(33), pp. 87-97.
- CNN México. (2014). “Peña anuncia un programa para combatir la economía informal”. *mexico.cnn.com*. Recuperado de <https://politica.expansion.mx/adnpolitico/2014/09/08/pena-anuncia-un-programa-para-combatir-la-economia-informal> (consultado el 20 de junio de 2023).
- Cross, John (1998). *Informal Politics: Street Vendors and the State in Mexico City*. Stanford: Stanford University Press.

- Crossa, Verónica (2009). “Resisting the Entrepreneurial City: Street Vendors’ Struggle in Mexico City’s Historic Center”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 33(1), pp. 43-63.
- Duhau, Emilio y Ángela Giglia (2009). “Globalización e informalidad en la Ciudad de México: prácticas de consumo y movilidad”, *Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre* (51), pp. 28-43.
- El Informador* (2014). “El Gobierno Federal atacará al comercio informal por dos frentes”, *informador.com.mx*. Recuperado de <http://www.informador.com.mx/economia/2014/536599/6/el-gobierno-federal-atacara-al-comercio-informal-por-dos-frentes.htm> (consultado el 19 de junio del 2023).
- Foucault, Michel ([1975] 2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Friedman, Jonathan (1994). “Introduction”, en Jonathan Friedman (ed.), *Consumption and Identity*. Amsterdam: Harwood Academic.
- Gaceta Oficial del Distrito Federal (2007). *Instructivo de Operación de los Mercados sobre Ruedas en el Distrito Federal*.
- Gayosso, José Luis (2008). “Los tianguistas de la Ciudad de México: de informales a trabajadores atípicos”, *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 30(66), pp. 53-67.
- Goffman, Erving ([1956] 2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Graeber, David (2007). “The Very Idea of Consumption”, en *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*, pp. 57-84. Oakland y Edimburgo: AK Press.
- (2011). “Consumption”, *Current Anthropology*, 52 (4), pp. 489-511.
- Hart, Keith (1985). “The Informal Economy”, *Cambridge Anthropology*, 10(2), pp. 54-58.
- León Salazar, Carlos (2010). “El comercio en la vía pública y el imaginario social en resistencia. El caso del tianguis de La Bola”, *El Cotidiano*, 25(159), pp. 93-100.
- Mete, Silvia, Luca Tomaino y Giovanni Vecchio (2013). “Tianguis Shaping Ciudad. Informal Street Vending as a Decisive Element for Economy, Society and Culture in Mexico”, *Planum. The Journal of Urbanism*, 1(26), pp. 1-13.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

- Miller, Daniel (2001). "Introduction", en *Consumption: Critical Concepts in the Social Sciences*. Daniel Miller (ed.), pp. 1-6. Londres: Taylor & Francis.
- Rojas, James (2010). "Latino Urbanism in Los Angeles: A Model for Urban Improvisation and Reinvention", en *Insurgent Public Spaces: Guerrilla Urbanism and the Remaking of Contemporary Cities*. Nueva York: Routledge, pp. 36-44.
- Sandoval Hernández, Efrén (2020). "¿Por qué la gente compra fayuca en los tianguis de Monterrey?", *Alteridades*, 30(60), pp. 79-89.
- Sartre, Jean Paul (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya.
- Sennett, Richard (1992). *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Silva Londoño, Diana Alejandra (2007). "Las redes sociales y la importancia de la mediación política en el comercio en vía pública", *Perfiles Latinoamericanos*, 15 (30), pp. 79-99.
- (2010). "Comercio ambulante en el Centro Histórico de la Ciudad de México (1990-2007)", *Revista Mexicana de Sociología*, 72(2), pp. 195-224.
- Torres Jiménez, Ricardo (1998). "La reordenación del comercio en la vía pública en el Distrito Federal. Programas 1997 y 1998", *Sociológica*, 13(37), pp. 267-277.
- Watson, Sophie (2009). "The Magic of the Marketplace: Sociality in a Neglected Public Space", *Urban Studies*, 46(8), pp. 1577-1591.
- Zinkhan, George M., Suzana de M. Fontenelle y Anne L. Balazs (1999). "The Structure of São Paulo Street Markets: Evolving Patterns of Retail Institutions", *Journal of Consumer Affairs*, 33(1), pp. 3-26.

Paola Garnica realiza una estancia posdoctoral de incidencia de Conahcyt en El Colegio de San Luis. Es maestra y doctora en Antropología Social con Medios Visuales por la Universidad de Manchester, Reino Unido. Sus temas de investigación incluyen la percepción e imaginario de espacios, migración china en San Luis Potosí y usos rituales y terapéuticos del peyote desde un enfoque de defensa del territorio biocultural. Es codirectora del documental *¡...Y del barrio no me voy!* (2019).



ENTREVISTAS

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

INTERVIEW WITH COLOMBIAN ANTHROPOLOGIST AND DOCUMENTARIAN FELIPE PAZ, DIRECTOR OF THE MEDIUM-LENGTH FILM *PUTCHI PU*

Entrevista con Felipe Paz
realizada por Mauricio Sánchez Álvarez*

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/sanchez-paz-entrevista-documental-antropologico-putchi-pu>
Enlace de Vimeo: <https://vimeo.com/347790737>



Nota biográfica: Felipe Paz es un antropólogo y documentalista colombiano independiente, con una trayectoria muy extensa al haber realizado videos culturales y también trabajado en los medios de comunicación masiva en Colombia y Venezuela. Su medio metraje *Putchi Pu* puede calificarse de etno-ficción colaborativa, ya que retrata cómo se arreglan los conflictos en el pueblo wayúu (que habita a ambos lados de la frontera colombo-venezolana en la península de La Guajira, la punta norte de América del Sur); además, contó con la participación de gente wayúu en el guion, la actuación y la dirección de la película. Como tal, constituye un documento valioso por su fidelidad etnográfica, su trabajo colaborativo y por su contenido político en el contexto de una Colombia que busca consolidar un proceso de paz para dar fin a más de medio siglo de guerra.

* CIESAS-Laboratorio Audiovisual.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 ▫ septiembre 2023-febrero 2024, pp. 197-203

Recepción: 12 de septiembre de 2022 ▫ Aceptación: 9 de diciembre de 2022

<https://encartes.mx>



¿CÓMO HA INFLUIDO TU FORMACIÓN COMO ANTROPÓLOGO EN LA VISIÓN QUE TIENES DE TU QUEHACER COMO CINEASTA Y VIDEOASTA?

La mirada holística sobre la sociedad, que es parte fundamental de mi formación como antropólogo, me ha permitido un acercamiento a mi trabajo como documentalista de una manera que trasciende los paradigmas y las “verdades” occidentales que tradicionalmente se aceptan como el marco a partir del cual se construyen, de forma por demás etnocéntrica, las narrativas que presentan a las sociedades indígenas y campesinas como “atrasadas” material y culturalmente y, por lo tanto, carentes de la racionalidad que subyace en la formación económica, social y política capitalista moderna.

Lo que intento con mi trabajo es acercarme a esas formas diferentes, y por demás racionales, con las que estas comunidades enfrentan su realidad y la transforman continuamente.

¿QUÉ IMPRONTA DEJÓ EN TU OBRA TU FORMACIÓN COMO CINEASTA Y VIDEOASTA EN NUEVA YORK?

Mi formación como director en la Escuela de Cine de la Universidad de Nueva York me permitió acceder al conocimiento de la narrativa cinematográfica que caracteriza este arte en el contexto de la sociedad moderna e industrializada. A partir de esto he intentado enriquecer esa formación, llamémosla “clásica”, tanto a nivel visual como conceptual, a partir de evidenciar éticas y estéticas diferentes que están presentes en las sociedades mal llamadas primitivas, ancestrales o tradicionales.

HAS TRABAJADO EN MEDIOS COMERCIALES EN COLOMBIA Y VENEZUELA Y TAMBIÉN COMO DIRECTOR Y PRODUCTOR INDEPENDIENTE. ¿QUÉ HAN APORTADO AMBOS TIPOS DE EXPERIENCIAS A TU VISIÓN DE LO QUE ES LA PRODUCCIÓN AUDIOVISUAL EN SOCIEDADES LATINOAMERICANAS?

Esa es una pregunta demasiado compleja en la medida en que la producción audiovisual latinoamericana es el reflejo de múltiples realidades nacionales que no se pueden abordar a partir de una única categoría que abarque lo “latinoamericano”. El cine y la televisión en países como Colombia, México, Argentina o Brasil, por citar sólo algunos, han tenido

desarrollos históricos y culturales que han respondido a las condiciones de cada país. En el siglo pasado, junto al fenómeno de las telenovelas realizadas en nuestros países y que configuraron una especie de *boom* internacional en cuyo centro se hallaban estas producciones, se dieron también importantes aportes al arte cinematográfico que trascendieron el ámbito de la telenovela o *soap opera*, como acertadamente la llamaron los norteamericanos, en una clara alusión a su función eminentemente comercial y reproductora de los valores sociales y el *statu quo* capitalistas.

HAS DIRIGIDO CINE, VIDEO Y (POR LO QUE ENTIENDO) TAMBIÉN TELENOVELAS: ¿QUÉ HAS APRENDIDO DE TRABAJAR DISTINTOS GÉNEROS? ¿ES POSIBLE APROVECHAR LO APRENDIDO EN UNO PARA REALIZAR OTRO GÉNERO?

En el caso de la telenovela es interesante recalcar cómo la visión del mundo, la sociedad y sus conflictos para millones de personas televidentes, no sólo en América sino en todo el mundo, estuvieron (y aún lo están) permeados por los contenidos que les ofrecían las empresas audiovisuales creadoras de ese tipo de contenidos.

Sin embargo, creo que a medida que las sociedades y sus conflictos se fueron haciendo más complejos, las dicotomías simplistas (tipo amor imposible entre una chica pobre y un galán millonario) se fueron volviendo cada vez más elaboradas y empezaron a involucrar situaciones sociales y conflictos presentes en nuestros países. Aparecieron así telenovelas y series televisivas que, sin abandonar su premisa básica amor-desamor, se aventuraron en la exploración de nuevas realidades, como la corrupción, el poder avasallador de los “narcos”, la violencia contra los más débiles o las desigualdades sociales estructurales que son comunes a toda la región.

Esta evolución de formas y contenidos permitió que este género televisivo, que considero un “arte menor”, se haya visto enriquecido con nuevas narrativas que contribuyen a que las audiencias desarrollen una mirada crítica sobre sus sociedades y sus conflictos, y se constituyan en importantes aportes culturales, no sólo para el análisis sino también para la transformación de la realidad.

¿QUÉ OPINIÓN TE MERECE LA SITUACIÓN DEL DOCUMENTAL EN COLOMBIA HOY? ¿QUÉ PAPEL PUEDE CUMPLIR —O ESTÁ CUMPLIENDO— EN LA TRANSFORMACIÓN DEL PAÍS?

Creo que la irrupción del cine documental en la escena de la producción audiovisual en Colombia ha sido muy importante y ha contribuido de forma significativa al conocimiento, por parte de la sociedad colombiana, de realidades que habían estado invisibilizadas tanto por el conflicto armado como por la acelerada urbanización del país en las últimas décadas. El conflicto se vivió —y se vive aún— fundamentalmente en regiones rurales del país, alejadas de los centros urbanos y cuya realidad es ajena a la mayoría de los habitantes de las ciudades.

Sin embargo, gracias al trabajo de entidades como el Fondo de Promoción Cinematográfica, RTVC,¹ el Canal 13 y los canales de televisión regionales (entre otros) se ha producido en los últimos años una gran cantidad de documentales, películas y series de ficción, que presentan una realidad muy diferente a la narrada por los noticieros de televisión de la gran prensa, en los que se reproducía únicamente la visión oficial (obviamente incompleta y sesgada) sobre la realidad en el campo colombiano.

A raíz del informe de la Comisión de la Verdad sobre la realidad del conflicto armado en Colombia, se ha generado un gran interés por parte de la sociedad nacional por conocer lo que realmente ocurrió durante los años más duros de la guerra y cómo esta afectó fundamentalmente a la población civil.

Dentro de esta perspectiva, considero fundamental el papel de la cinematografía documental no solamente para presentar la realidad de los atroces hechos que se vivieron durante el conflicto, sino además para evidenciar las múltiples formas de resistencia que implementaron las comunidades víctimas de los actores armados. Esta búsqueda de la verdad y su socialización en forma de productos para cine y televisión es fundamental para construir la sociedad reconciliada y en paz (lo que no quiere decir carente de conflictos) que anhelamos la gran mayoría de los colombianos.

¹ Institución descentralizada del gobierno colombiano encargada de “programar, producir y emitir los canales públicos de Televisión Nacional” (<https://www.rtv.gov.co/quienes-somos/quienes-somos>).

¿CÓMO SE ORIGINÓ EL PROYECTO QUE DIO LUGAR A *PUTCHI PU*?

Putchi Pu - Pastores de palabras fue el producto final de un taller de guion cinematográfico para documental y ficción auspiciado por el Ministerio de Cultura de Colombia que dicté hace varios años en la ciudad de Riohacha, capital del departamento de La Guajira, al norte de Colombia. En este departamento existe una numerosa población de indígenas wayúu y una de las asistentes al taller, Rosalba Epieyú, es hija de un palabrero o *Putchi Pu* de dicho pueblo. Como parte de la metodología del taller se estableció que los asistentes (entre los cuales había indígenas y no indígenas) que pertenecían a organizaciones sociales y culturales de la región, se organizaran en varios grupos y trabajaran conjuntamente en la creación de la sinopsis, el argumento y el preguion de una historia que les pareciera particularmente significativa y que pudiera ser grabada posteriormente en un formato de video profesional, siempre y cuando consiguiéramos los recursos para que yo pudiera regresar a Riohacha para trabajar con los muchachos cuyo proyecto fuera seleccionado.

Luego de una semana de trabajo, el proyecto que escogimos los participantes en el taller fue *Putchi Pu*, pues consideramos que visibilizar la figura del “palabrero” indígena y su papel en la resolución pacífica de los conflictos que se presentan al interior de su comunidad resultaba muy interesante y pertinente en un país donde la violencia política y social, con su larga cosecha de asesinatos y masacres, ha sido endémica durante generaciones.

¿CÓMO TE INFORMASTE ACERCA DEL PROCESO DE ARREGLO DE CONFLICTOS ENTRE LOS WAYÚU?

Como etnógrafo, ya había leído anteriormente sobre la particular forma que tiene el pueblo wayúu de solucionar sus conflictos. El *Putchi Pu* es un intermediario entre las partes en disputa, quien recurre a todos los medios a su alcance —principalmente la palabra— para impedir que se emplee a la violencia.

¿CÓMO COLABORÓ LA COMUNIDAD WAYÚU EN LA ELABORACIÓN DE LA HISTORIA?

La escritura del guion fue un proceso conjunto que, semanas después del taller, realizamos con la comunidad de Yoshpa, un asentamiento indígena localizado entre las ciudades de Riohacha y Maicao en el departamento

de La Guajira. Es muy importante anotar que la comunidad participó activamente en la escogencia de los personajes principales y que fueron muy cuidadosos en determinar todos los eventos que deberían suceder para lograr documentar, de manera realista y exacta, cómo se da la intervención de un “palabrero” en la solución de un conflicto particular, cuál es el “pago” por la ofensa y la forma como se conducen las negociaciones.

¿QUÉ REPRESENTABA PARA LOS WAYÚU ESTA EXPERIENCIA?

Tanto los muchachos que participaron en el taller como la comunidad de Yoshpa y los protagonistas de la historia estaban muy interesados en que se visibilizara su forma de resolver conflictos, que para ellos es mucho más elaborada que la de los “blancos”.

¿CÓMO FUE EL PROCESO DE DIRIGIR A SUJETOS LOCALES CONVERTIDOS EN ACTORES DE SU PROPIA REALIDAD?

El proceso de dirección resultó ser una experiencia de vida particularmente significativa para mí. Me resultó sorprendente la manera como los indígenas se involucraron a fondo con sus personajes, además de que muy rápidamente comprendieron el proceso de realización cinematográfica.

Yo no conozco la lengua wayúu y por lo tanto necesité un intérprete a mi lado. Pero cuando, por ejemplo, decía: “corten” para cambiar de plano, los actores guardaban silencio y una vez preparado el nuevo plano, retomaban su parlamento en el lugar exacto donde lo habían dejado. En el momento de editar el material, con la ayuda de una traductora indígena, me resultó fascinante comprobar cómo podía cortar diferentes planos sin perder jamás la continuidad ni la actitud de los actores. No había necesidad alguna de “dirigirlos”, ellos estaban totalmente involucrados con sus personajes, que en última instancia, son ellos mismos.

Mi trabajo en este caso se limitó a narrar con diferentes puestas en escena, secuencias y planos, sucesos que la comunidad quería que fueran contados. Dentro de esta perspectiva podemos hablar de una “creación colectiva” más que de un trabajo “de autor”.

¿EN EL CONTEXTO DE COLOMBIA Y LA GUAJIRA, QUÉ IMPORTANCIA TIENE TRATAR ESTA TEMÁTICA?

Me parece muy importante que esta particular manera de resolución de conflictos, en cuyo centro está la figura del *Putchi Pu* y la reparación eco-

nómica en forma de antiguos collares de coral y oro, así como de ganado, se conozca por parte de la sociedad “mayor”. Algo muy interesante es que estos collares de oro y “tumas” (cuentas prehispánicas de coral) que se pagan para compensar ofensas, tarde o temprano, así sea varias generaciones después de haberse desprendido de ellos, regresan a la familia que alguna vez los entregó. Es un ciclo constante en el que la circulación de la riqueza material juega un papel fundamental como elemento para impedir la violencia.

Esta es una enseñanza muy valiosa, que refleja una ética y una estética absolutamente exquisitas desarrolladas por la cultura wayúu.



Mauricio Sánchez es antropólogo y fotógrafo colombo-mexicano. Doctor en Antropología por la UNAM. Campos de investigación: estudios humano ambientales, educación intercultural y antropología audiovisual, acerca de los que ha publicado y hecho proyecciones didácticas y estéticas. Ha enseñado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la UAM-Iztapalapa, la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y la UNAM. Actualmente coordina el Laboratorio Audiovisual del CIESAS. Miembro de la Red de Estudios Sociales sobre el Medio Ambiente, la Red de Investigaciones Audiovisuales del CIESAS y la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del estado de Morelos.



ENTREVISTAS

CONTINUAR LA CONVERSACIÓN: ANTROPOLOGÍAS DEL GESTIONAR, PODERES TUTELARES Y HORIZONTALIDAD. UNA ENTREVISTA A LA NEGRA (MARÍA GABRIELA) LUGONES

CONTINUING THE CONVERSATION: ANTHROPOLOGIES OF
MANAGING, TUTELARY POWERS, AND HORIZONTALITY. AN
INTERVIEW WITH LA NEGRA (MARÍA GABRIELA) LUGONES

Entrevista con María Gabriela Lugones
realizada por Mario Rufer*

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/rufer-lugones-entrevista-antropologias-del-gestionar>



Enlace de YouTube: <https://youtu.be/yGbfTX0Npg4>

*L*a conversación continuada es de los más antiguos géneros discursivos y quizás el más necesario. “Mímesis tercera” le llamó Paul Ricoeur a ese mecanismo dialógico entrecortado, en elipsis y escandido, restituído por la ironía o el afecto: la conversación continua con alguien como un artilugio que refigura lo dicho e impide la cristalización, y una “intersección” entre el mundo del texto y el del lector u oyente. Esa mímesis evade el punto final en tanto fijación del sentido, ya sea en el soporte (un papel, una tabula, hoy un pódcast), o en la poética (la monoglosia, el *dictum*). Pienso que este ejercicio de entrevista con la Negra Lugones es una modulación de ese género: conversación inacabada, en disputa y, como decía el mismo Ricoeur, una invitación, un convite a otros (Ricoeur, 2004: 139-144).

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 ▯ septiembre 2023-febrero 2024, pp. 205-210

Recepción: 01 de marzo de 2023 ▯ Aceptación: 27 de abril de 2023

<https://encartes.mx>



La Negra Lugones (María Gabriela, emulando a Alma Maritano cuando dice que es el nombre de pila el que va entre paréntesis si el apodo es el que hace “aparecer al otro”) es profesora en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; y maestra y doctora en Antropología Social por el Museo Nacional de Río de Janeiro, Brasil. Es investigadora del Área de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, así como profesora titular por concurso de Antropología Cultural en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. A su vez, es parte del Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) que reúne investigaciones interdisciplinarias con variados grupos sociales y dispositivos estatales, en contextos urbanos y rurales de nuestra región.

La entrevista que compartimos en *Encartes* se realizó el 25 de febrero de 2023 en el marco de la visita de Lugones a Guadalajara como *senior fellow* del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS), con el proyecto “Horizontalizar Poderes Judiciales. Capacitación de agentes de la administración judicial en la Argentina del presente”. La conversación se realizó en Coyoacán, Ciudad de México, en mi casa (lo consigno porque creo que no damos suficiente espacio para pensar sobre los lugares íntimos y cotidianos como catalizadores del pensamiento y del diálogo). Más allá de las líneas curriculares detalladas, me parece importante hacer algunas anotaciones sobre la Negra, a quien conocí en 1996 cuando ambos cursábamos materias del segundo año de la carrera de Historia en Córdoba, e inició allí una amistad que es de los dones más preciados de la vida y que me acompaña hasta hoy.

Lectora imparable, curiosísima, nació en Santiago del Estero, la provincia argentina donde, según el cantautor Alfredo Zitarrosa, “empieza Latinoamérica”. Un paisaje disonante con respecto al que cualquier mexicano podría imaginar sobre “lo argentino”: ni el Río de la Plata, ni los llanos fértiles, ni las grandes extensiones pampeanas, ni esa mónada extenuante y estereotipada sobre el país donde “todos bajamos de los barcos”. Tantas veces escuché a la Negra decir “en México me siento en casa”. Casa, lo sé, significa Santiago: los rostros familiares, los andares corporales, la cadencia del habla. También las marcas de la pobreza estructural y del racismo.

Santiago del Estero tiene una población indígena y descendiente de indígenas importante, con una variante del quechua, el “quichua santia-

gueño”, hablado hoy por más de 150 000 personas. Santiago tiene también un movimiento campesino contra el despojo que sigue activo y la presencia de intelectuales de la talla de Bernardo Canal Feijoo, que miraron al país entero con ojos excepcionales desde esa tierra adentro. No es una enumeración de características, sino una forma de plantear que la palabra de María Gabriela Lugones despierta en esa mirada primera. La Negra mira la política, la gestión, los formatos de interacción, las modulaciones de la subjetividad con ese paisaje originario como contrapunto, como tenesa baquelita en cuyo péndulo se piensa.

Lugones estudió en Córdoba algunos años de Abogacía y después Historia como carreras de grado. Su paso por Brasil en el posgrado –y su retorno constante a ese país– la marcó a fuego. No solo por la estupenda línea de la Antropología Social brasilera que la formó en esa escuela de etnografía que es el Museo Nacional –heredero de la mejor tradición weberiana y levistraussiana con sus múltiples derivas y actualizaciones–, sino también por la deuda ética y responsablemente adquirida (y en eso me reconozco) con los países del Sur que apuestan por la formación de investigadores de excelencia, no solo connacionales, con políticas de becas de manutención y educación gratuita. Ese es un sello que, al menos en América Latina, solo ostentan México y Brasil (salvo el oscuro paréntesis bolsónarista): marcar como política de Estado a la formación no solo gratuita, sino paga de investigadores en Ciencias Sociales y Humanidades.

Desde 2002 y ya en el Museo, la presencia de Antonio Carlos de Souza Lima fue cabal para Lugones. Souza Lima, autor de esa obra magistral que es *Un gran cerco de paz* (1995) –y ojalá ahora que está traducida al castellano sea más leída en México– le permitió a la Negra el primer contacto con la noción de “poder tutelar” y con una serie de investigaciones dirigidas por Antonio sobre poblaciones merecedoras de protección (en el pasado y en el presente), y sobre la fórmula “gestar y gestionar”, crear y administrar. Su primer libro, resultado de su tesis doctoral, hace honor a ese espacio colegiado de generación de investigaciones con fuerte densidad empírica; se trata de *Obrando en autos, obrando en vidas: formas y fórmulas de Protección Judicial en los Tribunales Preventivos de Menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI* (Lugones, 2012).

A partir de pesquisas etnográficas y desde este espacio de formación, la Negra se mueve en la órbita de una “antropología del gestionar”, que aborda formas de gestión que enfatizan la conjunción entre administra-

ción y pedagogía, en ejercicios gubernamentales que producen conocimientos y especialistas en diferentes escalas institucionales. Con base en esta línea de investigación, desarrollada en diferentes proyectos desde 2000, le interesa describir la producción de subjetividades en correlación con formas de sujeción estatalizadas, a través del estudio de actuaciones administrativo-judiciales, acciones de gobierno y *performances* estatales en (y de) instancias municipales, provinciales y nacionales. Estas indagaciones implican observar y explorar actuaciones cotidianas de agentes y agencias estatales y sus continuas (re)producciones simbólicas; así como ejercicios de gestión sobre determinados segmentos poblacionales, consagrados política, social y legalmente como merecedores de protección.

Pero también creo que es necesario ir más allá de las listas curriculares y las exposiciones tópicas. A la Negra la definen desde que la conozco una sagacidad única, una curiosidad insaciable por la lectura y una claridad política que impresiona. Durante mis años de universidad era un placer para todos escucharla hablar: no recuerdo a otros compañeros con ese “imaginario de la conexión” que tiene la Negra, esa capacidad instantánea de actualizar lecturas, de leer una imagen y traerla al momento, de proponer una mirada que nadie había dado sobre cualquier acontecimiento que se estuviera discutiendo: y era la mirada que faltaba. Pero lo maravilloso de María, lo que signa probablemente su pasión por la etnografía, es la capacidad de “estar” en lugares tan opuestos y ser, de algún modo, siempre ella: con la señora que vende las empanadas de charqui en Santiago, con doña Paula que sirve las quesadillas en el puesto de una escuela pública de Coyoacán, con una magistrada mexicana en su despacho. La Negra siempre hace de la vida cotidiana una combinación única del disfrute y el pensamiento. Se especializa en ver ese paisaje condensado de los formatos de interacción cotidianos y los modos en que allí opera una forma de poder que se hace a sí mismo en ese preciso acto de habla y su *performance*. Le interesa cómo es que el Estado existe en su mayúscula solo por los actos de investidura que lo hacen posible (y potente) en acciones precisas, a veces mínimas.

Es por todo lo antedicho que en este espacio de conversación-entrevista que presentamos, revisitamos el pasado, los caminos elegidos y los que se abrieron, y la Negra modula preguntas que fue traduciendo en inquietudes de investigación para ella y sobre todo con sus “orientandos y orientandas”, como se estila decir en Brasil: ante todo, es una gran lectora

y “detectora” de potenciales investigativos, así como formadora de autores y de vocaciones de autoría. En términos más concisos, esta grabación es un “continuar la conversación” en medio del viaje ansiado a México con Federico, su compañero de vida, y Alma, su hermosa hija, viaje que conjugó antiguas preocupaciones con un nuevo proyecto de investigación sobre producciones horizontales de conocimiento en relación con poderes judiciales. Un enorme envite si pensamos en la “secrecía” casi mística que rodea nuestros aparatos del Poder Judicial. Es en ese núcleo duro donde Lugones pone en jaque las premisas sobre administración, dominación, formatos de interacción y “rúbricas” de estatalidad.

Ahora bien, sus intuiciones profundas, sus apuestas en términos de preguntas honestas e inacabadas, hablan no solo de la construcción de un “campo académico”, sino de una forma de habitar el ejercicio de pensar de manera alternativa, lateral diría, a toda la parafernalia de exigencias de publicación a destajo, resultados rápidos y marcadores de impacto. La Negra no concibe lo que se ha dado en llamar las “funciones sustantivas” de una universidad (docencia, investigación, extensión, preservación y difusión de la cultura) como prácticas escindidas. Más bien, un ejercicio del oficio que, sin solución de continuidad, proyecta un programa para la enseñanza en el grado, conjuntamente con seminarios de posgrado, y a la vez lleva las preguntas de un proyecto de extensión como categorías analíticas de un programa de investigación. Esta postura habla de otra manera de concebir la tarea de dialogar y escribir, de “pensar” en términos arendtianos: sin dar tregua a la condescendencia, a la “moda” o a la coartada de conceptos comodines. Una invitación que ojalá les convoque.



Nota bene: la entrevista conversada se llevó a cabo la noche del sábado 25 de febrero, mes de Nuestra Señora de Lourdes en el santoral católico, a quien se festejó ese día desde temprano con cohetes y bailes en el Cuadrante de San Francisco, Coyoacán, en la Ciudad de México. Las explosiones y algo de la música se alcanzan a oír en la grabación. Que se hayan conjugado allí los rituales de la amistad, la conversación y la fiesta, también nos pareció un regalo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ricoeur, Paul (2004). *Tiempo y narración, t. I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI [1985].
- De Souza Lima, Antonio Carlos (1995). *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes [hay una versión en español: *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*. México: Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, 2016].
- Lugones, María Gabriela (2012). *Obrando en autos, obrando en vidas: formas y fórmulas de Protección Judicial en los Tribunales Previsionales de Menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI*. Río de Janeiro: E-Papers/Museu Nacional.

Mario Rufer es profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, donde enseña estudios culturales y crítica poscolonial. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conahcyt. Investiga sobre narrativas de temporalidad, memoria pública, museos y archivos. Recientemente publicó: *Indisciplinar la investigación. Trabajo de campo, archivo y escritura*, editado junto con Frida Gobach (Siglo XXI/UAM, 2017); *Horizontalidad. Una crítica a la metodología*, editado junto con Inés Cornejo (CALAS/CLACSO, 2020); y *La colonialidad y sus nombres* (Siglo XXI/CLACSO, 2022).

María Gabriela Lugones es profesora-investigadora en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Tiene una maestría y doctorado en Antropología Social por el Museo Nacional de Río de Janeiro, Brasil. Desde 1999 trabaja en indagaciones etnográficas documentales y de campo en torno a formas de administración de la protección estatal de niños, niñas, adolescentes, mujeres. Junto con Gustavo Blázquez, dirige el programa de investigaciones Subjetividades y Sujeciones Contemporáneas, adscrito a la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad de Córdoba. Es autora de *Obrando en autos, obrando en vidas. Formas y fórmulas de Protección Judicial en los tribunales Previsionales de Menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI*. Río de Janeiro: E-Papers/Museu Nacional.

DISCREPANCIAS

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

PERSPECTIVISM: A THEORY FROM THE POINT OF VIEW OF OTHERNESS

Debaten: Gabriel Bourdin y Olivia Kindl

Modera: Arturo Gutiérrez del Ángel*

Sin duda, el denominado movimiento perspectivista en antropología tiene sus mayores exponentes en Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, quienes proponen que esta mirada es una nueva teoría y paradigma antropológico conocido como *giro ontológico*, *multinaturalismo*, *ecología simbólica*, *antropología posestructural*. El planteamiento principal es la interrogación sobre el ser, su naturaleza, que crea una división entre la naturaleza del ser humano y no humano, postura que en el plano metodológico es constructivista y en el político y moral, relativista. Ambos investigadores consideran que, a diferencia de lo que la ciencia occidental supone, no hay una sola forma de cosmogonía o pensamiento unificado. No es el ser humano el único que puede tener un punto de vista, sino que los animales y otras formas o seres no humanos también tienen sus propios puntos de vista, los que serían equivalentes. Por ello, es importante conocer dichos puntos de vista sobre la realidad para integrarlos a diferentes perspectivas.

Para algunos, el perspectivismo supone una revolución en el pensamiento antropológico, mientras que para otros esta no es una teoría, sino que se acerca más a una ideología forjada a través de traer a la arena de la discusión antiguos paradigmas desenterrados y trasnochados que fueron superados tiempo atrás. Más que una teoría, supondría un coqueteo con

* El Colegio de San Luis.

la metafísica, lo que ha generado una especie de ortodoxia académica con acólitos seguidores que repiten una fórmula sin un piso teórico sólido.

¿CONSIDERA QUE EL PERSPECTIVISMO ES UNA TEORÍA O UNA CONTINUIDAD DE OTRAS TEORÍAS?

Gabriel Bourdin

Mi conocimiento del tema se limita principalmente a mi asistencia al seminario “Cosmología y ontología. Un enfoque antropológico”, impartido por Philippe Descola (Collège de France) en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México los días 28 y 30 de septiembre y 2 de octubre de 2009. He tenido también la ocasión de leer unos pocos artículos enmarcados en esta corriente y he asesorado algunas tesis de posgrado que adoptan la mencionada orientación. En mi opinión, el perspectivismo de enfoque antropológico es una teoría de pleno derecho que cuenta, por lo demás, con una sólida base empírica en la investigación etnográfica. Al igual que cualquier otra teoría antropológica, están presentes en ella elementos de continuidad con teorías anteriores y elementos de ruptura. El componente más destacable y novedoso es la adopción de la noción gnoseológica de perspectiva. En mi opinión, dicho concepto puede remitirse a las ideas de Friedrich Nietzsche acerca de la distinción entre, por un lado, el pensamiento, la moral y las ciencias occidentales, que buscan obtener un conocimiento objetivo del mundo y de la vida y, por el otro, el modo subjetivo del conocimiento, que el filósofo alemán consideraba más genuino y revelador de la voluntad humana individual, algo que solemos llamar la subjetividad. Estas ideas pueden encontrarse en *La genealogía de la moral* (1887) y en algunos párrafos de sus *Manuscritos póstumos* (1888). Citaré algunas frases que ilustran la noción nietzscheana de la perspectiva, cuyo resumen sería el siguiente: no existen hechos, solo hay interpretaciones:

“Todo conocimiento es perspectiva, y hay tantas perspectivas como seres humanos en el mundo” (*Manuscritos póstumos*, 1887).

“La moral es una perspectiva, no una verdad absoluta. Cada época y cultura tienen su propia moral, y ninguna es universalmente válida” (*Genealogía de la moral*, 1887).

“Los seres humanos no tienen acceso a una verdad objetiva, sino que sólo pueden conocer el mundo a través de sus propias perspectivas subjetivas” (*Manuscritos póstumos*, 1886).

“La verdad no es algo que pueda alcanzarse a través de una sola perspectiva, sino que debe ser vista desde múltiples ángulos para ser comprendida completamente” (*Manuscritos póstumos*, 1885).

“La perspectiva es lo que mantiene la vida en movimiento. La misma cosa vista desde diferentes ángulos se convierte en un mundo completamente diferente” (*Manuscritos póstumos*, 1886).

Olivia Kindl

Los estudios perspectivistas destacan por su heterogeneidad y –valga la redundancia– por la diversidad de perspectivas e interpretaciones de lo que es o puede ser un enfoque perspectivista de análisis antropológico. Partiré de la trayectoria de su principal representante, quien es al mismo tiempo el fundador del perspectivismo en antropología: el antropólogo brasileño Viveiros de Castro. Es especialista en los estudios de los araweté, a quienes dedicó sus primeros trabajos de corte etnográfico. Se trata de un pueblo de cazadores y agricultores del bosque amazónico del norte de Brasil y forman parte de las sociedades amerindias de la familia lingüística tupí-guaraní, que abarca más de 50 lenguas diferentes, habladas en grupos que se asientan en varios países de Sudamérica, como Argentina, Bolivia, Colombia, la Guyana Francesa, Perú y Venezuela. Cabe señalar que los araweté conforman un número reducido de personas: en la época en que Viveiros de Castro los “etnografió”, efectuó censos de población que indican que entre 1981 y 1992 sus integrantes oscilaron entre 130 y 168 personas; en el último censo hecho por la FUNAI en 2023 su demografía fue estimada a unas 293 personas.

En sus estudios sobre los araweté, Viveiros de Castro ha hecho notar que, desde un enfoque relacional entre sujeto y objeto, toda percepción del mundo implica la existencia de un punto de vista. Esta relación entre el sujeto y el mundo puede ilustrarse con el ejemplo siguiente: lo que para un humano es un recipiente con sangre, aparece como un tarro de cerveza para un jaguar, lo que significa igualmente que quien percibe un tarro de cerveza asume una perspectiva humana, mientras que quien ve un reci-

piente de sangre asume la de un jaguar (Viveiros de Castro, 1992). El modelo amazonista del “multinaturalismo” acuñado por Viveiros de Castro conlleva el intercambio paradigmático amazónico, el de perspectivas, en el que está implicado, casi siempre, un intercambio de sustancias. Para deslindarse del relativismo y de la noción de representación que implica, Viveiros de Castro plantea que se percibe desde el cuerpo.

Si bien es común que los antropólogos estudiemos grupos pequeños para, a partir de ahí, construir nuestras interpretaciones teóricas más generales, no está de más recordar estos aspectos del trabajo del inventor del perspectivismo, al menos para dejar la puerta abierta a reflexiones y cuestionamientos sobre los alcances universales que puedan revestir los mitos, rituales y la cosmología de este pueblo. Así como lo plantea Viveiros de Castro, una metafísica perspectivista caracteriza no solo a los pueblos amerindios de la Amazonia, sino que se extiende a todo el continente y mucho más allá, de tal forma que el perspectivismo eleve una de las varias maneras de pensar el mundo encontrada en un pequeño pueblo amazónico a una teoría antropológica de alcance universal.

Ante tan magna propuesta, uno puede preguntarse cómo este antropólogo brasileño llegó a formular tales generalizaciones y de qué tipo de formación intelectual y corrientes de pensamiento este enfoque universalista puede provenir. Cabe recordar al respecto que la enseñanza de la antropología en Brasil —como el propio Viveiros de Castro lo atestigua— se inscribe claramente —al igual que en México, dicho sea de paso—, dentro del culturalismo norteamericano y la herencia de Franz Boas como fundador de la antropología norteamericana como disciplina *à part entière*. El antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, quien enseñó antropología en Brasil durante los años treinta, fue a su vez heredero de la corriente culturalista norteamericana y boasiana. Para Viveiros de Castro, Lévi-Strauss logró establecer puentes de pensamiento entre la antropología sociológica francesa (Émile Durkheim, Marcel Mauss...) y la antropología cultural norteamericana. De él rescata la idea de pensamiento salvaje y el estudio de las cosmologías amerindias a través de los mitos, la búsqueda de lógicas del pensamiento ajenas a las nuestras, el análisis de sistemas de clasificación (taxonomías) indígenas, con una atención particular en el lenguaje y la variedad de sus modalidades expresivas según los contextos.

El perspectivismo en antropología es heredero a la vez del estructuralismo lévi-straussiano y del posestructuralismo en filosofía. Por un lado, el

perspectivismo implica que la relación entre un sujeto y un objeto es más relevante que la definición de cada término; aquí vemos una clara herencia del método de análisis estructuralista lévistaussiano. La obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari, titulada *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1985 [1972]), le sirve también a Viveiros de Castro de inspiración, en especial para crear la fórmula del anti-Narciso (Viveiros de Castro, 2010: 11-81), como una crítica a la antropología clásica con su punto de vista etnocéntrico y egocéntrico.

Considero entonces que, sin restarle su carácter original y al igual que muchas otras teorías antropológicas, el perspectivismo es el resultado de una síntesis de varias teorías anteriores, de las cuales solo mencioné algunas.

¿CUÁL SERÍA SU MAYOR CRÍTICA A ESTA POSTURA
Y CUÁL SU MAYOR APORTACIÓN?

Gabriel Bourdin

Considero que la mayor aportación del perspectivismo en antropología es el haber refrescado, en los últimos años, dos motivos fundamentales inherentes a la visión etnológica de la realidad humana: en primer lugar, la indisociable y compleja unidad del mundo humano con los ecosistemas naturales de los que forma parte. Esta visión ecológica de las sociedades humanas tiene su raíz en el pensamiento de Jean Jaques Rousseau, quien, como lo destacó Lévi-Strauss, sostuvo que a través de *la piedad*, es decir, a través de la identificación con todos los seres de la creación, el pensamiento humano es capaz de alcanzar una comprensión más amplia y simpática del mundo y de la vida. Un segundo aporte está constituido por la firme postura no-objetivista con respecto a las relaciones entre las diversas culturas, formadas por las sociedades humanas, y las diferentes “naturalezas” no humanas que dichas culturas han concebido.

En cuanto a la crítica de la postura perspectivista-ontologista, mi punto de vista está basado en una serie de dudas, más que de objeciones teóricas o metodológicas. Enumeraré a continuación algunos aspectos de la cuestión que no acierto a comprender: sin duda, la noción de perspectiva condensa la visión subjetiva-objetiva que la antropología cultural ha adoptado desde sus comienzos. Las nociones de cultura, diversidad cultural, relatividad cultural o cosmovisión son parte de nuestro discurso

como antropólogos desde hace mucho tiempo. La ética de la neutralidad antropológica nos conduce invariablemente al respeto de los saberes, las convicciones y las creencias de los “otros” culturales. Por ello, me surgen las siguientes preguntas: ¿con base en qué argumento podemos sustituir estos conceptos por la idea de “metafísicas u ontologías nativas”? ¿En qué sentido las disciplinas clásicas griegas acerca del ser y los entes pueden ofrecernos una mejor comprensión de los fenómenos cognitivos y emocionales que el estudio de los sistemas clasificatorios o de la llamada etnopsicología? ¿Dónde está la novedad efectiva de este enfoque? Doy por sentado que la intención de los autores perspectivistas no ha sido simplemente reemplazar el término de origen latino “cultura” por otros de origen griego, como metafísica y ontología. Al no haber profundizado en el tema, esta cuestión sigue, para mí, sin respuesta.

Un segundo interrogante se refiere a la posición de los antropólogos perspectivistas-ontologistas acerca del rol del antropólogo frente al pensamiento científico. En el texto introductorio a este cuestionario, se menciona lo siguiente:

El planteamiento principal es la interrogación sobre el ser, su naturaleza; crean una división entre la naturaleza del ser humano y no humano. Una postura que, en el plano metodológico es constructivista y en el político y moral, relativista. Consideran que, a diferencia de lo que la ciencia occidental supone, no hay una sola forma de cosmogonía o pensamiento unificado.

¿Quiere decirse con esto que todos los grupos humanos han desarrollado alguna forma de reflexión acerca de nociones tan abstractas e idiosincráticas como las de la tradición griega antigua, basadas principalmente en la presencia en las lenguas indoeuropeas del verbo cópula Ser [εἶμαι, “eimai”]? ¿No hay, acaso, un matiz etnocéntrico en la idea de que todos los agrupamientos humanos hayan desarrollado una investigación acerca del “ser”, el “ente” y todas sus derivaciones? En mi modesto entender, solo la tradición occidental ha desarrollado un pensamiento acerca del ser. Los modos de categorización del mundo natural y humano que operan mediante “el pensamiento en estado salvaje” son testimonio de esta diversidad de modos de concebir el mundo. Si aceptamos la realidad de innumerables ontologías, ¿no estaríamos retornando de la arduamente conseguida ciencia humana contemporánea al estado anterior, de un

saber nocional, principalmente verbalista y logocéntrico, como el de la metafísica?

Por último, en el texto introductorio al presente cuestionario se menciona lo siguiente: “No es el ser humano el único que puede tener un punto de vista, sino que los animales y otras formas o seres no humanos tienen sus propios puntos de vista, que serían equivalentes”. La duda, en este punto, es de orden metodológico: ¿a través de qué medios podría un etnógrafo adquirir el punto de vista de los animales y otros seres no humanos? ¿Cómo podría, incluso, llegar a saber que estas perspectivas son equivalentes? Sin negar los avances de disciplinas como el estudio de la “comunicación animal” y la biosemiótica, incluyendo la perspectiva de la ecología profunda, se me hace difícil concebir de qué modo podría salvarse el hiato, hasta ahora insuperable en apariencia, entre el universo simbólico de los lenguajes humanos (verbal, gestual, etc.) y la alteridad radical de lo Real, que los humanos procesamos, simbólicamente e imaginariamente, cuando construimos diversas e innumerables “naturalezas” poblándolas de signos.

Olivia Kindl

Desde hace veinte años, el perspectivismo ha sido discutido y cuestionado por medio de diversos enfoques críticos, abriendo así espacios de reflexión, debate y reformulación. Intentaré sintetizar las principales críticas que se han dirigido al perspectivismo para responder a la pregunta, resaltando los aspectos que considero cuestionables y las principales aportaciones de esta corriente del pensamiento antropológico. Me parece importante destacar que, a pesar de que coincido con varias de estas críticas, considero que un aspecto positivo de estos debates es que han estimulado reflexiones interesantes y novedosas no solo para la antropología, sino también para otras ciencias, tanto desde el punto de vista teórico como metodológico e, incluso, ético.

Volviendo a la trayectoria de su fundador, a partir de sus primeros trabajos etnográficos, Viveiros de Castro buscó ampliar sus horizontes y empezó a desarrollar estudios comparativos a nivel regional. Sin duda esta iniciativa revela en filigrana el método de análisis transformacional de Lévi-Strauss. El siguiente nivel de análisis consiste en la búsqueda de universales del pensamiento humano para alcanzar un nivel de reflexión antropológica, siguiendo la jerarquía establecida por Lévi-Strauss entre

etnografía, etnología y antropología. Este esquema epistemológico, que se caracteriza por establecer una jerarquía entre diferentes niveles del conocimiento antropológico, amerita los cuestionamientos de los que ha sido objeto por ser demasiado mecánico y discriminante. Sin embargo, este esquema jerárquico continúa vigente en los estudios de muchos colegas, por lo que, me parece, no ha sido suficientemente criticado como para que se produzca una cabal ruptura epistemológica.

En efecto, un problema crucial que acarrea este esquema es que se reconoce en él un rastro decimonónico de los grandes *armchair anthropologists* que muchas veces ha llevado a generalizaciones a partir de un caso etnográfico específico. Basta mencionar los ejemplos del chamán, el maná y el tabú, entre otros conceptos indígenas específicos que se han aplicado a sociedades de todas latitudes y temporalidades. En esto coincidí con las reflexiones críticas desarrolladas por Pierre Déléage en su libro *L'autre-mental. Figures de l'anthropologie en écrivain de science-fiction* (2020), quien reconoce afinidades entre el perspectivismo de Viveiros de Castro y el pensamiento de Lucien Lévy-Bruhl sobre el “alma primitiva”.

Siguiendo este orden de ideas, Viveiros de Castro desarrolló en sus primeros trabajos etnográficos reflexiones comparativas que abarcaron más sociedades de la región, con temas como el chamanismo, el canibalismo, el parentesco y los sistemas rituales amazónicos. Al ampliar sus horizontes, la postura teórica y metodológica de Viveiros de Castro dialoga también con los trabajos de Marilyn Strathern (1988) y Roy Wagner (1981 [1975]) dedicados a algunas sociedades de Oceanía, donde se busca mostrar que todo individuo –o, más bien dicho, sujeto– se encuentra inmerso en una serie de redes relacionales que determinan su posición e identidad en el mundo. De acuerdo con este planteamiento, es a través de estas redes relacionales que se puede definir al sujeto. En este sentido, no solo es la relación que se establece entre el sujeto y el mundo lo que es determinante, sino también las relaciones que mantienen los distintos sujetos entre sí. A partir de ahí, se busca desarrollar un método etnográfico dialógico o “simétrico” (Latour, 1991) y se enfoca el interés en examinar los conceptos usados por este otro, que es nuestro interlocutor en un estudio antropológico.

De lo que se habla entonces en los trabajos perspectivistas es de la concepción del otro en su naturaleza profunda, lo que Viveiros de Castro y otros autores contemporáneos llaman “ontología”. Este concepto filosó-

fico fue formulado hace mucho por Aristóteles, quien lo definió como el estudio del ser en cuanto tal (del griego *onto-* siendo, participio presente del verbo “ser”). Desde entonces, la aplicación de nociones filosóficas, como la de ontología, a modos de ser y de pensar la relación del ser humano con el mundo diferentes y extrañas a estas nociones, son heredadas de una larga tradición occidental que no ha dejado de redefinirlas y reformularlas a lo largo de los siglos. Una noción tan tergiversada en el pensamiento de tradición occidental fue adaptada a la antropología por Viveiros de Castro.

Curiosamente, al conocerse en México los trabajos sobre el perspectivismo y el multinaturalismo amazónicos, lo que más rescataron los antropólogos mexicanos que se interesaron por esta corriente (Saúl Millán, Johannes Neurath, entre otros) fue este concepto de ontología (Hernández Dávila *et al.*, 2018: 71-196), el cual, a mi modo de ver, es el más problemático por varias razones. Una de ellas es que existen realidades etnográficas que escapan de este esquema de pensamiento, de lo que atestiguan numerosos estudios, tanto en México como en el mundo. Otra se debe a un problema de simple lógica o coherencia en cuanto a su discurso crítico sobre la antropología clásica: si lo que se busca es comprender la perspectiva del otro para poder abarcar las múltiples maneras de vivir en el mundo y concebirlo, ¿por qué usar como criterio de referencia una concepción filosófica clásica de la cultura occidental cuya definición metafísica del ser como un ente en su esencia resulta difícilmente maleable al confrontarse con otras maneras de pensar el mundo? En efecto, cabe preguntarse si las dicotomías implícitas en los estudios sobre perspectivismo y ontologías, como sujeto/objeto o humano/no-humano, son válidas para las cosmologías que estudiamos.

Sobran los trabajos antropológicos, tanto en sociedades amerindias de México como de otros pueblos de América y varias latitudes, así como desde los planteamientos de Alfred Gell (2016 [1998]) sobre el arte como agencia, en los que se ha demostrado que un objeto se puede volver un sujeto social en ciertos contextos, cuestionando así la dicotomía entre sujeto y objeto. En el caso de muchas sociedades que han sido incluidas en el área mesoamericana (aquí no entraré en este debate), numerosos estudios de antropólogos mexicanistas (entre otros, los de Jacques Galinier, Danièle Dehouve, Gutiérrez y muchos otros) han llegado a la conclusión que nos encontramos ante un sistema donde no solo no resulta pertinente la distinción entre cultura y naturaleza, sino tampoco la distinción entre

humanos y no humanos, dadas las concepciones antropomorfizadas tanto de la naturaleza como de las entidades deificadas.

Y, sin embargo, en cierta antropología mexicana el término “ontología” vino a sustituir en los discursos y ensayos el concepto de “cosmovisión” y a usarse prácticamente como sinónimo de otro término que se utilizaba de manera común en la antropología mexicana influenciada por los trabajos de Alfredo López-Austin, Johanna Broda y otros (2001: 47-65), enfocados en buscar el “núcleo duro” del pensamiento mesoamericano. Así es como se dio un efecto de moda en México desde hace cerca de 20 años inspirado en temas que en otros lugares (principalmente Brasil, Estados Unidos y Europa) ya se habían formulado y discutido desde los años noventa. Esta respuesta de la antropología mexicana, también de tradición culturalista, hace eco a las discusiones empezadas desde 2008 sobre si no debería entenderse el concepto de ontología “sólo como otra palabra para referirse a cultura” (Carrithers *et al.*, 2010: 152-200).

En efecto, parece ser que, a pesar de describir las relaciones interespecies e interculturales en toda su fluidez y dinámica, con el concepto de ontología se regresase a una visión esencialista y estática de los seres, que puede verse como un atavismo de la tradición culturalista. Descola, en su libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2012 [2005]), plantea que existen en el mundo cuatro ontologías: animismo, totemismo, analogismo y naturalismo, en las que se encuentran repartidas todas las sociedades del planeta. Encasillar en cuatro grandes categorías a todas las sociedades del mundo, me parece, denota una ambición desmesurada que raya en la especulación. Especulaciones universalistas y generalizantes que habían cuestionado Boas y Lévi-Strauss en sus críticas a los evolucionistas quienes, cabe recordarlo, formularon las primeras teorías sobre animismo y totemismo, nombres de dos de las ontologías establecidas por Descola. Ante las críticas que se han dirigido a este esquema totalizante, este autor ha concedido más recientemente que en ciertos casos y contextos específicos varias ontologías se podían combinar entre sí. Sin embargo, al hacer nuestro trabajo como antropólogos, nos seguimos encontrando con sujetos y cosas en el mundo –“existentes”, diría Latour (2012)– y con otras cosmologías que escapan o van más allá de estas construcciones teórico-metodológicas fundamentadas en observaciones hechas en sociedades amazónicas y de Oceanía principalmente.

Claro que tanto Viveiros de Castro como Descola y otros representantes del perspectivismo en antropología han ido respondiendo a las críticas que sus colegas han dirigido a sus propuestas iniciales, dialogando y encontrando nuevos terrenos de discusiones fructíferas (Viveiros de Castro, 2014: 161-181; Descola e Ingold, 2014). Como resultado de estos intercambios críticos en torno al perspectivismo y al multinaturalismo, en la actualidad se han desarrollado debates y reflexiones sobre cuestiones novedosas como las multiespecies, los multiversos, el antropoceno o la cosmopolítica, rebasando así los límites de la disciplina antropológica y poniéndola a dialogar con otras áreas del conocimiento. También se han desarrollado y ampliado cuestionamientos en torno a la distinción entre humano y no-humano, reconociendo la existencia de seres híbridos que no entran en ninguna de estas categorías (Latour, 1991; Houdart y Olivier, 2011). En relación con lo anterior, se está reflexionando asimismo sobre fenómenos contemporáneos como los “no-humanos tecnológicos”, el transhumanismo o las tecnologías de inteligencia artificial para repensar los límites del humano y del antropocentrismo, desde diferentes disciplinas. A partir de los planteamientos de Viveiros de Castro, Descola y Latour, se puede decir que han aparecido entonces una multitud de nuevas propuestas antropológicas e interdisciplinarias que interrogan nuestra condición humana contemporánea. Han surgido nuevos paradigmas de pensamiento sobre el mundo que nos rodea que han transformado profundamente a la antropología y a otras ciencias e incluso movimientos culturales, políticos o sociales en la última década.

¿CÓMO HA INFLUIDO EN SU TRABAJO ESTA CORRIENTE?

Gabriel Bourdin

A pesar de su relevancia actual, esta corriente no influye en mi trabajo debido a que mis investigaciones se inscriben en otra tradición teórico-metodológica de la Antropología.

Olivia Kindl

Cuando estudié Antropología en París a finales de los años noventa, la corriente perspectivista y el giro ontológico eran predominantes, sobre todo en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), en la que estaba inscrita para realizar una memoria de DEA bajo la dirección de

Philippe Descola. Es cuando empecé a familiarizarme con los trabajos y discusiones académicas de diversos investigadores que se situaban en esta línea de pensamiento, muchos de ellos invitados por Descola en cursos y seminarios. Entre estos invitados recuerdo, por ejemplo, haber escuchado a Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Stephen Hugue Jones y Els Lagrou. Tanto los trabajos de los investigadores invitados que acabo de mencionar, como los que los investigadores franceses que se dedicaban a temas afines, como Anne-Christine Taylor, Dimitri Karadimas o Jean-Pierre Chaumeil, por mencionar solo a unos por falta de espacio, fueron fuentes enriquecedoras de aprendizaje, que permitían conocer y explorar temas como las cosmologías amerindias, sistemas de pensamiento nativos, taxonomías indígenas, sistemas de parentesco, cantos chamánicos, antropología de los sentidos, papel social de objetos rituales como máscaras, etcétera.

Por otro lado, al desarrollar mis reflexiones e investigaciones etnográficas, me di cuenta de que en muchos casos era difícil aplicar las teorías y métodos propuestos por el perspectivismo en Amazonia a contextos mexicanos. A modo de ejemplo mencionaré algunas reflexiones a las que me llevó un análisis sobre la figura de Kauyumari entre los wixaritari (hui-choles), pues existen figuras mitológicas y rituales que son “buenas para pensar” porque escapan justamente a toda circunscripción ontológica: tenemos a un personaje del tipo *trickster*, ambiguo, contradictorio, paradójico, imperfecto, que ni siquiera sabe él mismo si existe realmente, pues su nombre significa literalmente “el que no se conoce a sí mismo”. En otras palabras, es un ser y un no-ser a la vez (Kindl, 2019: 134). ¿Cómo hacer uso en estos casos del concepto de ontología? Este ejemplo interroga tanto el concepto de ontología formulado por Viveiros de Castro como el de figuración ontológica de Descola (2006).

Ciertamente, los aportes de los estudios perspectivistas han tenido un impacto en mi trabajo, así como en la antropología en general, para pensar la posibilidad de una teoría y práctica descolonizadoras en el marco de las ciencias sociales. Un cuestionamiento radical de la “colonialidad del saber” aplicado a la práctica etnográfica en la que se “tomen en serio” el discurso y la visión del mundo del nativo (Viveiros de Castro, 2016 [2002]: 29-69), es decir, nuestros interlocutores en campo. Los planteamientos de Viveiros de Castro invitan a reflexionar acerca de si la antropología cultural no debiera ser una antropología intercultural y perspectivista, esto es, una antropología realmente intercultural y no simplemente una antropo-

logía cultural que reflexiona sobre la interculturalidad. Esta parte es, en mi opinión, lo más rescatable del perspectivismo. No obstante, desde mi punto de vista mexicanista, aún queda mucho por discutir, cuestionar y replantearse sobre la cuestión de las ontologías y las dicotomías entre sujeto y objeto, humano y no-humano.



BIBLIOGRAFÍA

- Broda, Johanna y Félix Baez-Jorge (eds.) (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad y Soumhya Venkatesan (2010). “Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory”, *Critique of Anthropology* 30, pp. 152-200.
- Descola, Philippe (2012 [2005]). *Mas allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006). “La fabrique des images”, *Anthropologie et sociétés*, vol. 30, núm. 3, pp. 167-182.
- y Tim Ingold (2014). *Être au monde. Quelle expérience commune?* Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Déléage, Pierre (2020). *L'autre-mental. Figures de l'anthropologue en écrivain de science-fiction*. París: La Découverte.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1985 [1972]). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Gell, Alfred (2016 [1998]). *Arte y agencia: una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB Editorial.
- Hernández Dávila, Carlos Arturo (coord.) (2018). “El giro ontológico: un diálogo (posible) con la etnografía mesoamericanista”, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 25, núm. 72, mayo-agosto, pp. 71-196.
- Houdart, Sophie y Olivier Thiery (2011). *Humains non-humains*. París, La Découverte.
- Kindl, Olivia (2019). “Effets de présence et figurations rituelles dans le ‘désert magique’ de Wirikuta. Kauyumari ou le Cerf Bleu, entre les

- rituels, l'art et la vie", *Trace*, 76, julio, pp. 130-166 [En línea] <http://trace.org.mx>; DOI: <http://dx.doi.org/10.22134/trace.76.2019.642>
- Latour, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. París: La Découverte.
- (2012). *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*. París: La Découverte.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- (2004). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Abada.
- Strathern, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2010 [2009]). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- (2014). "Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène", *Journal des Anthropologues*, pp. 138-139 y 161-181.
- (2016 [2002]). "El nativo relativo", *Avá. Revista de Antropología*, núm. 29, diciembre, pp. 29-69.
- Wagner, Roy (1981 [1975]). *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Gabriel Bourdin es doctor en Antropología (UNAM). Profesor y conferencista en universidades de México (ENAH, UNAM, UIC, Sor Juana, entre otras), Argentina (UBA, Luján, UNER, UNSM), España (Universidad de Granada), Francia (Sorbonne-Université-Paris IV, Université Bordeaux-Montaigne) y Bulgaria (Universidad de Sofía). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-Conahcyt). Es investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Miembro investigador de la Association Marcel Jousse, con sede en París.

Su área de estudios es la antropología del lenguaje. Publicó recientemente *La jungla antropológica. Una introducción a la antropología del gesto y el mimismo de Marcel Jousse* (UNAM, 2019); y la primera traduc-

ción al español de *El estilo oral, rítmico y mnemotécnico de los verbo-motores, de Marcel Jousse*, precedida de un ensayo introductorio (UNAM, 2020). Ha publicado diversos libros y artículos sobre la temática del cuerpo y las emociones en lengua maya. Coordina el Seminario permanente de antropología del cuerpo, las emociones y el gesto expresivo (IIA-UNAM).

Olivia Kindl es profesora-investigadora en el Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis. Nacida en París, es licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Obtuvo el Premio Nacional “Fray Bernardino de Sahagún” por su tesis “La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano”. Su doctorado en Etnología fue otorgado por la Universidad de París X-Nanterre. Sus investigaciones se han enfocado, desde la antropología del arte y las teorías del ritual, en el análisis de las artes visuales de los wixaritari (huicholes), las cuales comparó con las de los coras, tepehuanes y poblaciones del altiplano potosino. En últimas fechas, sus análisis se vinculan con las teorías de la *performance* y la antropología de las técnicas. También ha incursionado en la etnoarqueología y la antropología histórica. Sus trabajos, científicos y de divulgación, han sido publicados en México, Francia, Alemania y Estados Unidos. Para más información, véase https://www.colsan.edu.mx/p/nu_acad.php?str=25

Arturo Gutiérrez del Ángel es profesor-investigador del Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde 2008. Sus investigaciones han girado en torno a la mitología, las religiones y los rituales. Se ha especializado en antropología visual, particularmente en la relación entre la fotografía, las expresiones plásticas y culturales. Ha trabajado con grupos del occidente y norte mexicanos, como los wixaritari o los na’ayari. Ha publicado cinco libros de autor y seis libros como coautor, aparte de publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Ha expuesto su trabajo fotográfico en museos y galerías; cuenta con 20 exposiciones de fotografías relacionadas con Asia, “El instante de la mirada: 5 países de Asia”.



RESEÑAS CRÍTICAS
RELIGIÓN, TEORÍAS CONSPIRATORIAS Y PANDEMIA EN EL SUR DE MÉXICO
 RELIGION, CONSPIRACY THEORIES, AND PANDEMIC IN THE SOUTH OF MEXICO

Alejandro Rodríguez López*



Reseña de: 
Los reptilianos y otras creencias en tiempos de covid-19: una etnografía escrita en Chiapas. Enriqueta Lerma Rodríguez.
 México: Coordinación de Humanidades, Dirección General de Divulgación de las Humanidades, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, 289 pp.
 ISBN: 978-607-30-4821-7

El libro de Enriqueta Lerma Rodríguez forma parte de Correo Certificado, una serie de la colección Cartas desde una Pandemia: un esfuerzo editorial encomiable de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en el contexto de la emergencia sanitaria global por covid-19. Los títulos de dicha colección son una selecta recopilación de la reflexión académica surgida en México para comprender los diversos efectos de esta enfermedad en la sociedad y en la cultura. Así, *Los reptilianos* es un estudio de corte etnográfico que explora detalladamente cómo la pandemia intensificó la circulación de explicaciones basadas en complejas narrativas que o distanciaron o articularon creencias religiosas, información científica y conspiraciones intergalácticas, todo visto desde el crisol de la cultura global contemporánea.

* El Colegio de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
 Encartes 12 ▫ septiembre 2023-febrero 2024, pp. 227-233
 Recepción: 28 de Julio de 2022 ▫ Aceptación: 12 de febrero de 2023
<https://encartes.mx>



nea, que moviliza múltiples bienes simbólicos por medio de los canales de comunicación digital.

Antes de pormenorizar las aportaciones de *Los reptilianos*, es necesario mencionar la afortunada “Presentación” con la que abre el libro. Escrita por Citlali Quecha (Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM), la obertura es una fina reflexión teórico-metodológica sobre la etnografía contemporánea y las formas en que se expresan las transformaciones de este método en el registro de Lerma, sobre todo en el esfuerzo por llevar a cabo observaciones etnográficas en “reclusión” sanitaria y por medio de formas autoetnográficas y “multisituación”, como les llama la autora de *Los reptilianos*. Aunque la aportación de este primer elemento del libro puede leerse por separado, lo cierto es que el texto de Quecha fortalece dos interrogantes poco desarrolladas por la autora de *Los reptilianos*: qué tipo de etnografía conviene realizar en el contexto de los vertiginosos cambios socioculturales de las sociedades modernas y cuáles pueden ser las adecuaciones metodológicas que la etnografía y la indagación antropológica necesitan hacer para seguir manteniendo su viabilidad intelectual y política. Es decir, esta obra ofrece un valioso ejemplo práctico que da respuesta a las inquietudes anteriores, y la “Presentación” es su expresión teórica complementaria.

El libro consta de catorce capítulos escritos con una pluma ágil y sin excesos teóricos, pero especialmente aguda en la reconstrucción de los espacios y los actores que Lerma reconoce como de interés antropológico para comprender la experiencia de los vecinos con quienes compartió los meses de encierro por covid-19. El primer capítulo presenta de manera breve el andamiaje teórico-metodológico de la autoetnografía y la etnografía multisituación que desarrolló la autora: escritura del espacio-tiempo de la vida cotidiana que ella misma construía, junto con su familia y sus vecinos, de la mano de dispositivos de comunicación y redes sociales digitales. Así, aunque circunscrita a la observación de un micro espacio por las medidas de aislamiento preventivo a nivel mundial (un vecindario de siete casas habitación ubicado a poca distancia del centro urbano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas), la etnografía contenida en *Los reptilianos* explora todos los “sitios” accesibles a la autora para contextualizar globalmente los puntos de vista de sus vecinos: “las páginas web, los memes y fotografías de las redes sociales virtuales, seguir las noticias, mirar la propaganda y los anuncios sobre el virus, tomar nota de las llamadas de mis

familiares y de mis contactos” (p. 33). De este modo, la eventual reducción del espacio etnográfico se vio amplificado tanto por los medios digitales como por las redes de amistad y familia, tanto de la propia autora como de los habitantes del vecindario: todos ellos migrantes por estilo de vida; esto es, sujetos con poder adquisitivo relativamente alto y con movilidad global, en especial hacia Europa y Estados Unidos.

El segundo capítulo contiene un panorama preciso de las lógicas socioculturales que construyen las relaciones cotidianas en San Cristóbal de las Casas. No obstante, la reconstrucción etnográfica de la vida pueblerina/ciudadina de San Cristóbal que realiza Lerma acierta al situarla dentro de campos de poder históricamente en conflicto. La autora señala que San Cristóbal es habitada y disputada por indígenas tsotsiles y tseltales principalmente, asentados en la ciudad o en los poblados cercanos; por “coletos” (mestizos nacidos en San Cristóbal y en muchos casos ideológicamente conservadores); por fuereños estatales y nacionales radicados algunos en la ciudad desde hace décadas y por turistas nacionales y extranjeros que son la cara más mediatizada de este poblado que recibió en 2003 el apelativo oficial de pueblo mágico. Esta tipología es una aportación importante de Lerma al conjunto de trabajos que toman a San Cristóbal como lugar de indagación antropológica.

A diferencia de las monografías clásicas del siglo pasado sobre Chiapas, concentradas en los poblados indígenas, ha comenzado a incrementarse el interés etnográfico por San Cristóbal para mostrar la complejidad de esta pequeña ciudad y enfrentar el reto de trascender la narrativa dicotómica ladinos versus indígenas que dominó la explicación antropológica de Chiapas en el siglo xx. Lo anterior no es menor, pues está instalado en el corazón de la antropología chiapaneca y, a pesar del reconocimiento de actores más allá de este binomio que hacen varios autores (incluida Lerma), la reconstrucción etnográfica que puede leerse en no pocos trabajos actuales —sumado el que realiza la autora de *Los reptilianos*— por momentos parece reducir la vida cotidiana al desajuste cultural y político entre mestizos (sean coletos o foráneos) e indígenas. Con todo, *Los reptilianos* es una excelente entrada para problematizar la ciudad de San Cristóbal.

En el tercer capítulo Lerma construye metodológicamente el “vecindario coloquial”: un espacio habitacional que se vio cerrado atípicamente por la pandemia, obligando a los vecinos a tomar decisiones para la mutua vigilancia en el ingreso al espacio común y para las demás medidas sani-

tarias que se masificaron durante los primeros meses de aislamiento por covid-19 en México. Aquí el lector conocerá la intimidad del vecindario a partir de la descripción de la organización y composición de las casas habitación, de las actividades cotidianas durante la cuarentena y, lo más importante, del retrato del perfil sociocultural de los vecinos de la autora en tanto migrantes por estilo de vida: Luz, Rosa, Nicolás, Ted, Vilma, Yiyari, Fabiana, Jade, Julia, Mael, Thai, Malinali, Chaac, María y Eduardo. Esta parte del libro es una rica muestra de las redes cosmopolitas que imprimen estos migrantes residentes en San Cristóbal. Un claro ejemplo se encuentra en la historia de Luz (pp. 57-58), quien es oriunda de San Cristóbal e hija de un antropólogo mexicano y de una historiadora del arte de ascendencia franco-marroquí. Luz se dedica a la enseñanza de yoga y habita el apartamento dos con su hija Rosa de ocho años y con su pareja Ted, un alemán no hablante de español. Debido a que Rosa no es hija de Ted, sino de Nicolás, otro alemán residente en Polonia, Luz y Rosa viajan continuamente a Europa para respetar el acuerdo de convivencia anual que establecieron con Nicolás. Por otro lado, Luz y Ted radican cada seis meses en California, Estados Unidos, para incorporarse a la cosecha legal de marihuana. De este modo, la tríada residencial de esta familia se compone de México, Estados Unidos y Polonia.

A partir del cuarto capítulo y hasta finalizar el libro, Lerma se enfoca en analizar cómo la pandemia fue incorporándose poco a poco a su cotidianidad tanto individual como familiar y vecinal, iniciando con “rumores” sobre el virus Sars-Cov-2, hasta la total reorganización de cada una de sus actividades de acuerdo con las recomendaciones emitidas por la Secretaría de Salud. Enfrentar la prevención social de la pandemia, como muestra la autora, no fue nada fácil. Las decisiones vecinales estuvieron en todo momento tensionadas por posturas ambivalentes hacia la certeza del acontecimiento pandémico: “Sí existe, se aproxima una pandemia [...] ¿acaso vas a creer esa estupidez del covid-19? [...] No me encerraré aquí [...] ¿Por qué no esperamos un poco y después tomamos decisiones?” (pp. 78 y 80-81). Más allá de la desconfianza en la información nacional e internacional sobre el virus (aspecto del todo comprensible debido al halo de “manipulación” que flotó en el aire desde el inicio de la pandemia), incorporación del miedo o la incertidumbre en la escritura etnográfica; sin embargo, lo que hay que resaltar es la manera como la autora evidencia la capacidad de influir del covid-19 en las acciones humanas a muy diversas

escalas. Es decir, todos los gobiernos en todos los continentes reaccionaron de algún modo. Asimismo, en el micro espacio del vecindario, el virus también desencadenó dilemas y opciones en varias dimensiones de la vida. Por ejemplo, al evidente cuidado en la salud (exponerse o no al contagio), se sumaron decisiones de residencia (dónde pasar la cuarentena), afectivas (con quién o con quiénes aislarse), económicas (cómo sobrevivir) y hasta de ocio (qué hacer durante la cuarentena).

Los acuerdos para organizar la vida que Lerma y sus vecinos fueron tomando representan el corazón de la experiencia social del covid-19 en ese microcosmos al sur de México. El modo en que la autora recoge tal vivencia puede verse como uno de los grandes aportes del libro: el detalle etnográfico que *Los reptilianos* ofrece para comprender cada vida familiar puesta en entredicho por la pandemia.

Así, la zozobra colectiva provocada por el covid-19 puede leerse perfectamente en el escrito de Lerma. Y, junto con lo ya comentado sobre las disyuntivas sociales, de especial importancia en el libro es la relación que observa la autora entre ciencia, política, religión y salud, en las explicaciones de sus vecinos sobre el origen del virus, su modo social de operar (una suerte de etiología social del covid-19) y las condiciones macrosociológicas de propagación. Para no pocos de los vecinos de la autora, el virus atacaba con más potencia en las regiones con antenas 5G: “la radiación producida por las antenas afectaba al sistema inmunológico [...] ya que secaba los cuerpos por dentro” (p. 153).

Por otro lado, la diseminación global del virus obedecía a un “complot” para derrocar a Donald Trump, quien, a diferencia de los presidentes estadounidenses anteriores, no era reptiliano: “una especie no completamente humana que habita la Tierra desde hace milenios, se alimenta de niños e incluso lucra con ellos mediante la pedofilia” (p. 154). Según los vecinos de Lerma, Trump había hecho lo suficiente para buscar exterminarlos, por lo que “el virus ha sido inventado por los poderes reptilianos para producir una gran crisis mundial, capaz de derrocar al sistema bancario y comercial estadounidense” (p. 154). Como la autora señala, la geopolítica del virus elaborada por sus vecinos no estaba únicamente en la disputa terrenal (con énfasis en Estados Unidos), ahora se incluía la realidad intergaláctica, además de movilizar formas de comprender el mundo que se sustentan en conspiraciones no humanas e ideas terraplanistas.

La cualidad de *Los reptilianos* ante esta diversidad de interpretaciones ra-

dica en mostrar a detalle cómo los vecinos de la autora articulan estas ideas con datos científicos sobre el virus y la realidad sociopolítica global, que se convierten en explicaciones válidas para dar sentido a la realidad crítica de la pandemia. De este modo, Lerma ofrece un valioso registro etnográfico local sobre los “conspiracionistas” globales itinerantes. No obstante, *Los reptilianos* también abona con ejemplos venidos de otros registros culturales y religiosos y el modo en que respondieron a la pandemia. Entre ellos destacan la pastoral católica liberacionista y algunas formas religiosas de localidades indígenas de Chiapas, elementos que dan al libro un corpus de creencias que deben considerarse de forma vinculada, relacionando ámbitos sociales poco evidentes.

Finalmente, el recuento que hace la autora termina en junio de 2020, cuando en México se anunció la “nueva normalidad”, momento que si bien no significó el cese de la pandemia, al menos socialmente se empezaron a construir salidas al virus como el relajamiento de las medidas de aislamiento o el anuncio de una vacuna contra el covid-19. En conjunto, entonces, la etnografía de Lerma es una excelente ventana para observar la intimidad de uno de los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos, acontecimiento que apenas comenzamos a estudiar y comprender.



Alejandro Rodríguez López es sociólogo por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Maestro y doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha realizado estancias de investigación en el Departamento de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. En sus estudios doctorales, el Fideicomiso Teixidor y el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM le concedieron una beca sobre el estudio de las crisis sanitarias por el proyecto “Tifo, morbilidad y religiosidad heterodoxa en la guardia-

nía franciscana de Almolonga, Guatemala. Siglo xvii”. Es autor del libro *Sujetos líquidos y placeres a oscuras: experiencias homoeróticas en cine porno de Tuxtla Gutiérrez*, texto resultado de su tesis de licenciatura y publicado en 2017 por la UNACH. Entre sus temas de investigación se encuentra el análisis histórico y etnográfico del cristianismo en Latinoamérica desde una perspectiva global, no-eurocéntrica y poscolonial.

RESEÑAS CRÍTICAS

FRANTZ FANON, UN HOMBRE SIN MÁSCARAS

FRANTZ FANON, A MAN WITHOUT MASKS

Blanca María Cárdenas Carrión*



Reseña de:

Black Skin, White Masks. Isaac Julien.

Inglaterra y Francia: Normal Films, 1995.



PREÁMBULO

En el verano de 1969, el barrio de Harlem en Nueva York se iluminó con destellos de *soul* y un espíritu de protesta. Mientras la prensa internacional cubría el Festival de Woodstock como el evento musical del siglo con expresiones *hippies* y pacifistas, los conciertos de Harlem quedaron deliberadamente ensombrecidos y, hasta la segunda década del siglo XXI, las grabaciones de intérpretes como Stevie Wonder, B.B. King, The 5th Dimension y Gladys Knight & The Pips se mantuvieron enlatadas e ignoradas por la historia.¹

¹ Hoy están disponibles en el documental “Summer of Soul (...Or, When the Revolution Could Not Be Televised)”, 2021, duración 117 min, dirección de Questlove Jawn.

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 ▯ septiembre 2023-febrero 2024, pp. 235-243

Recepción: 24 de Diciembre de 2022 ▯ Aceptación: 14 de febrero de 2022

<https://encartes.mx>



De todas las presentaciones de Harlem destaca una por su ímpetu y evidente disconformidad con las condiciones sociales de aquel tiempo: Nina Simone, quien se presentó con una pieza titulada “¿Están listos?” (*Are you ready?*) y que es, en realidad, la musicalización del poema homónimo de David Nelson. Si el festival de Harlem fue proscrito, mucho se debe a esta participación donde la voz de la intérprete resonó exigiendo un alto al racismo y a la discriminación, llamando también, en un increíble acto de osadía, a la adopción de la violencia como el mejor camino para alcanzar la reivindicación. “¿Están listos para matar si es necesario?, ¿están listos para crear vida?, ¿están listos para aplastar cosas blancas?, ¿están listos para construir cosas negras?, ¿están listos para llamar a la ira de los dioses negros?, ¿estás listo para cambiarte a ti mismo?”, provocaba la canción a las masas que admiraban a la talentosa cantante.

Sin embargo, no es esta la primera ni la última arenga similar que ha sido condenada. Tras décadas de movimientos sociales y grupos artísticos y académicos dedicados a estudiar el racismo y comprender las heridas provocadas por el orden colonial, todavía resulta complejo cuestionar los estereotipos raciales y admitir el pleno derecho de consignas de empoderamiento como Black Power Movement (1966) y Black Lives Matter (2013). El asunto se hace aún más difícil si, a la manera de Simone, reconocemos que la liberación de los pueblos negros y su descolonización sólo es concebible como un fenómeno violento: “Porque, en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar a dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y un oprimido: queda un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente la tierra de su nación bajo sus pies” (Sartre, 2011: ix).

Un año antes del rememorado festival, Martin Luther King fue asesinado en Memphis y, en 1961, el psiquiatra y escritor Frantz Fanon había fallecido en Maryland a causa de leucemia. Los turbulentos años sesenta incluyeron un fuerte cuestionamiento a la historia colonial a través de múltiples formas de activismo y publicaciones de autores africanistas como el propio Fanon, W.E.B. Du Bois, Aimé Césaire y Kwame Nkrumah. En la actualidad, los estudios sobre la negritud, la decolonialidad y el anti-racismo son prácticamente infinitos, aun cuando sus efectos se perciben, en circunstancias pasadas y presentes, sumamente limitados frente a diversas manifestaciones de colonialidad que se perpetúan hasta nuestros días.

FRANTZ FANON

El docudrama titulado *Piel negra, máscaras blancas* (*Black Skin, White Masks*), dirigido por Isaac Julien en 1995, presenta el panorama racista que prevalecía en la primera mitad del siglo XX, a partir de un recorrido por momentos emblemáticos de la vida de Frantz Fanon, un destacado psiquiatra e intelectual cuyas reflexiones se encuentran en los cimientos de las teorías críticas contemporáneas y el auge de las miradas poscolonialistas. En muchos sentidos, la personalidad incendiaria de las movilizaciones en Estados Unidos por los derechos civiles durante las décadas de 1950 y 1960 se ancla en autores como Fanon.

Coproducido por instituciones británicas y francesas,² este material audiovisual tiene una cinematografía ecléctica que reúne videos de archivo en Argelia, fotografías históricas, entrevistas con especialistas y escenas repletas de dramatismo gracias a la actuación de Colin Salmon como Fanon. La música de fondo es *jazz* y a lo largo de una hora con nueve minutos, el guion entretiene narraciones y diálogos internos del protagonista con datos concretos y opiniones calificadas. Pese a la complejidad de la vida de Fanon y lo arduo que resulta su clasificación como autor, la meta del documental es clara y redundante en el reconocimiento de un activista e intelectual con ideas que se mantienen vigentes.

Para fines expositivos, este audiovisual puede seccionarse en tres partes. La introducción nos presenta algunos datos biográficos de Fanon, nacido en la isla de la Martinica en 1925, en un seno familiar, cultural y racialmente heterogéneo. Desde muy joven, Fanon se sintió atraído por las discusiones en torno de la despersonalización de la población negra pues, aunque la Revolución francesa a finales del siglo XVIII abolió formalmente la esclavitud en la isla, en la realidad dominaba un ambiente racista que cuidaba los privilegios de la minoría blanca y no concretaba la popular divisa “Libertad, igualdad, fraternidad”. De forma un tanto contradictoria, gran parte de la población asumía su sumisión frente al poder francés y para muchos Fanon fue considerado como un traidor por cuestionar el estado de las cosas.

En este primer segmento destacan los testimonios de Oliver Fanon, hijo de Frantz Fanon; Joby Fanon, su hermano; France-Lyne Fanon, su sobrina; Félix Fanon, su cuñada, y Kléber Gamess, un amigo cercano.

² BBC, Arts Council of England y L'Institut National de L'Audiovisuel.

No con poca nostalgia, todos reconocen su admiración a la persona, pero también a sus batallas que, poco a poco, se fueron configurando en una declaración política fundada, principalmente, en una relectura de Hegel sobre la dialéctica entre el amo y el esclavo, donde la lucha por la descolonización es una lucha a muerte por la independencia.

Con un temperamento apasionado descrito en el documental como una colección de “fuegos artificiales”, Fanon se enlistó en el ejército francés para pelear en la Segunda Guerra Mundial. No obstante, de acuerdo con las confesiones de su hermano, Fanon admitió su error y, muy pronto, se convirtió en un disidente que pasaría a la historia por sus críticas a la línea racial que existía en la sociedad francesa. De este modo, en la segunda parte del audiovisual se ahonda en la obra titulada *Piel negra, máscaras blancas*,³ escrita por Fanon durante sus años como estudiante de Psiquiatría en Lyon.

En general, la obra de Fanon es compleja y prolija, pero en este producto audiovisual se destacan algunas ideas centrales. De inicio, Fanon parte de dos hechos ineludibles: “los blancos se consideran superiores a los negros” y “los negros quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos, la potencia igual de su mente” (Fanon, 2009: 44). Al reconocer este narcisismo común, Fanon intentó analizar las causas que subyacen a ambos hechos, ubicándolas en el proceso histórico de colonización, entendido aquí no sólo como un acto de orden político, sino como una apropiación de la idea de “humano” y la construcción de sujetos válidos socialmente. La colonización es la conquista de los cuerpos y de las ideas que tenemos sobre ellos: siempre blancos y occidentales.

Así, Frantz Fanon definió a la población negra como seres colonizados que han sido despersonalizados o que se encuentran en una zona de “no-ser”. La llamada blanquitud es entonces la destrucción de saberes, mundos y vidas de pueblos históricamente oprimidos; aquello que hoy se denomina, en las ciencias sociales, como epistemicidio. La Antropología contemporánea ha apostado precisamente en esta dirección y parecería que las propuestas de Fanon iban de avanzada, reconociendo otras ontologías (Kohn, 2015), una sinfonía de mundos que coexisten, pero que

³ La primera edición, titulada *Peau noire, masques blancs*, se publicó en francés en 1952 por Éditions du Seuil. Se puede revisar la traducción al español del 2009 referenciada en la bibliografía.

Occidente se ha empeñado en desaparecer o, en el mejor de los casos, de acotar bajo categorías como “arte popular”, “indígena” y “tradiciones” que no constituyen peligro alguno para los privilegios blancos.

En una suerte de psicología de la colonización, Fanon trasciende la descripción del racismo como un problema ideológico y explora, además, su carácter performativo, donde la alienación o interiorización de la opresión es evidente en conductas y pensamientos. El libro *Piel negra, máscaras blancas* tenía, de hecho, un título diferente cuando aún estaba en ciernes: *Ensayo para la desalienación de los negros*, donde explícitamente se señalaba cómo es que la población colonizada emplea máscaras blancas para sobrevivir.

La máscara blanca no es aquí un objeto material, sino un dispositivo actitudinal que permite modificar la propia existencia. Si el cuerpo negro ha sido amenazado, humillado, mutilado y violentado en diversos contextos, ¿por qué no probar con otra identidad? El cuerpo negro ha sido hipersexualizado, pues el estereotipo masculino señala a un delincuente y el femenino, a una prostituta. Sin embargo, algo es claro: la definición de lo negro sólo existe en contraste con lo blanco; en palabras de Fanon: “Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora” (Fanon, 2009: 112).

¿Cómo rehabilitar al hombre negro?, se pregunta Fanon. La labor parece ardua porque la población oprimida ha interiorizado su lugar de subordinación. ¿Cómo construir un mundo simplemente humano donde la libertad sea el resultado de la lucha contra el conjunto de mentiras que inferiorizan personas? El tercer apartado del docudrama se concentra en la labor política de Fanon y sus incansables esfuerzos por llevar a la práctica todas sus ideas.

Cansado del ambiente europeo, en 1954 Fanon se desplazó a la ciudad de Blida en Argelia. En los primeros momentos, Fanon colaboró en la implementación de una psiquiatría institucional que no utilizara camisas de fuerza, maltratos ni cadenas, pero, sobre todo, que abandonara los prejuicios sobre las particularidades inferiores de la estructura mental de la población negra. La psiquiatra Alice Cherki, alumna y colaboradora de Fanon, elabora una apología para las acciones de su mentor señalando

que las clínicas de salud mental en aquellos años ya no encadenaban a sus pacientes, pero más allá de sus aportaciones médicas, Fanon rompió, metafóricamente, las cadenas y se empeñó en la emancipación de Argelia.

No pasaron demasiados años para que Fanon abandonara su labor como médico y se autoproclamara argelino, simpatizante de las causas locales y miembro del Frente de Liberación Nacional (FLN) durante la guerra de independencia de Argelia. Su principal premisa era la unidad de África y estaba convencido del fin del sistema colonialista a partir del conflicto armado. Para Fanon, la violencia no era sinónimo de destrucción, sino de trabajo conjunto para alcanzar la libertad, pues si la colonización ocurrió sólo por medio del despojo y el genocidio, la descolonización no tiene más opción que recurrir a los mismos medios: “la descolonización es siempre un fenómeno violento” (Fanon, 2011: 1).

En noviembre de 1961, se publicó de manera póstuma la obra *Los condenados de la tierra*, que incluyó el prólogo de Jean-Paul Sartre y donde Fanon se mostró como un auténtico revolucionario, adscrito a sentimientos de cambio y comunidad. A lo largo de sus páginas, esta obra enfatiza la importancia de promover la descolonización desde las entrañas de la sociedad:

[...] asistimos al principio a un verdadero triunfo del culto de la espontaneidad. Las múltiples sublevaciones surgidas en el campo son la prueba, dondequiera que estallan, de la ubicuidad y la presencia generalizada y densa de la nación. Cada colonizado en armas es un pedazo de la nación viva. Esas sublevaciones campesinas ponen en peligro al régimen colonial, movilizan sus fuerzas y las dispersan, amenazan en todo momento con asfixiarlo. Obedecen a una doctrina simple: haced que la nación exista. No hay programa, no hay discursos, no hay resoluciones, no hay tendencias. El problema es claro: es necesario que los extranjeros se vayan. Hay que construir un frente común contra el opresor y fortalecer ese frente mediante la lucha armada (Fanon, 2011: 34).

El documental muestra a un Fanon vestido con traje negro, corriendo bajo el sol en medio del desierto y abandonando su equipaje para abrazar a un militar argelino que ondea con orgullo la bandera de su país. Estas escenas, editadas a manera de un rompecabezas, involucran a los espectadores en la narración de un drama que culmina con un Fanon de torso

desnudo —acaso, liberado, sin máscaras blancas ni de ningún tipo— que camina entre puertas en busca del “sujeto poscolonial” y de un nuevo proyecto político.

Fanon falleció a los 36 años en Estados Unidos. Había sobrevivido a algunos intentos de asesinato y ataques por lo impopular de sus ideas en Europa, pero fue la leucemia lo que interrumpió su vida sin opción a tregua. Su cuerpo fue enterrado en Argelia, pero sus ideas aún fluyen en el imaginario colectivo y en múltiples luchas por la igualdad. En los últimos minutos del documental, Joby Fanon hace pública una carta de su hermano, escrita días antes de su muerte. El nudo en la garganta que le impide completar la lectura revela cómo existe todavía, en él y en su familia, una herida que, como la del colonialismo, no ha cerrado aún. En su corta trayectoria, Fanon logró cuestionar el sistema mundial, poner en entredicho el concepto de “humano” y consagrarse como un autor revolucionario. Pese a su solitaria muerte, Frantz Fanon fue un hombre profundamente romántico.

COLOFÓN

La calidad del docudrama que aquí nos ocupa es análoga a las exigencias planteadas por su personaje central. El abordaje de los datos biográficos, su impacto social y la herencia intelectual de Fanon se entregan a los espectadores de manera clara y con un sinfín de filamentos por deshebrar. Sin embargo, bien vale la pena reflexionar sobre la coyuntura histórica en la que se estrenó este material audiovisual, pues su guion se corresponde con una agenda intelectual y política propia de los años noventa.

Así, podríamos afirmar que este docudrama constituye una ventana de acceso al desarrollo de los estudios poscoloniales y de crítica cultural célebremente representados por autores como Stuart Hall, quienes, a su vez, anclaron sus discursos en los procesos independentistas entonces vigentes al interior de África (Namibia y Eritrea). Se trata de una obra que no sólo sirve para comprender su tema central, sino el contexto de las ciencias sociales y de cambios en la configuración geopolítica en la consumación del siglo xx.

Este material es, asimismo, conducente a las metas planteadas en el proyecto intelectual de su director, Isaac Julien, quien tenía, en aquellos años, un interés por producir cine independiente centrado en la negritud y la homosexualidad; *independent black film culture* como un nuevo género. *Piel*

negra, máscaras blancas y otras producciones afines promovieron el ascenso de Julien en el plano personal al reconocer públicamente su orientación sexual diversa y como un artista contemporáneo que hoy mezcla poéticamente narrativas visuales contra la homofobia y el racismo.

En suma, una de las principales virtudes de este producto audiovisual es mostrar a un Fanon polifacético, pero siempre congruente, desde la perspectiva de sus parientes más cercanos como de investigadores actuales versados en su obra. Si bien no se trata de un audiovisual colocado en el seno de la cultura popular o con un éxito de masas, su aportación es la difusión⁴ de las ideas de un autor cuyos “usos” son tan amplios como sus contribuciones al pensamiento poscolonial (De Oto, 2003: 213) y cuya presencia en el imaginario colectivo es innegable. Tal vez no hace falta “estar listos” porque el espíritu universalista de Fanon trasciende tiempos y espacios, y aguarda a que en cualquier momento surja el ímpetu de crear vida: “por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (Fanon, 2011: 101).



BIBLIOGRAFÍA

- De Oto, Alejandro José (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- Fanon Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- (2011). *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kohn, Eduardo (2015). “Anthropology of Ontologies”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 44, pp. 311-327.
- Sartre, Jean-Paul (2011). “Prefacio”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. iv-xii.

⁴ Otro documental al respecto es *Fanon hier, aujourd’hui (Fanon ayer, hoy)*, 2019, dirección de Hassane Mezine, fotógrafo franco-argelino.

FICHA TÉCNICA

Título: *Black Skin, White Masks*

Dirección: Isaac Julien

Guion: Isaac Julien y Mark Nash

Productor: Mark Nash

Productores ejecutivos: Craig Paull, David Donat e Ibrahim Letaief

Distribuidor: Normal Films, 1995

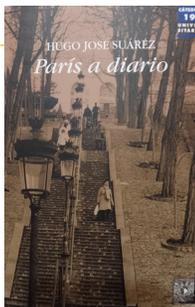
Blanca Cárdenas es licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), maestra y candidata a doctora en Filosofía de la Ciencia (campo de Comunicación de la Ciencia) por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Docente a nivel licenciatura en la ENAH desde 2012; presidenta de la Asociación de Amigos del Museo Nacional de las Intervenciones (INAH) y actual subdirectora de investigación de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Sus líneas de investigación son antropología de la alimentación, historia de la antropología y museos etnográficos y arqueológicos.

RESEÑAS CRÍTICAS

PARÍS A DIARIO: UN DIARIO PERSONAL Y SOCIOLÓGICO

PARIS DAY BY DAY: A PERSONAL AND SOCIOLOGICAL DIARY

Gilda Waldman*



Reseña de:

París a diario. Hugo José Suárez. México:

Coordinación de Humanidades, UNAM, 2022, 414 pp.



Hugo José Suárez es un sociólogo versátil y multifacético. Bien puede investigar en torno a la experiencia religiosa subjetiva en distintos espacios urbanos, como sobre las transformaciones urbanas en la ciudad de La Paz (Bolivia) en el marco de una globalización modernizadora compleja y de múltiples aristas. Bien puede dialogar con relevantes sociólogos contemporáneos alrededor de sus trayectorias intelectuales, como también puede escribir artículos periodísticos y blogs. Hugo José puede convocar a las más diversas voces para reflexionar en torno a la incertidumbre en nuestros convulsos tiempos históricos y publicar, al mismo tiempo, un ensayo de corte sociológico en el que las fotografías ocupan el lugar central como forma de registro de la realidad. Hugo José Suárez puede hacer una rigurosa investigación sociológica, teóricamente sustentada y utilizando las más diversas técnicas y herramientas metodológicas, como escribir cuadernos de notas y apuntes en los que registra, en textos breves, pe-

* Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 12 ▫ septiembre 2023-febrero 2024, pp. 245-250

Recepción: 30 de Enero de 2023 ▫ Aceptación: 28 de marzo de 2023

<https://encartes.mx>



queños acontecimientos de la vida cotidiana que le llaman la atención, convirtiéndolos en breves relatos en los que la mirada personal se entreteje con una reflexión sociológica de alcance más amplio. Suárez puede trazar cartografías sobre la diversidad de nuevos paradigmas teóricos que evidencian que no existen discursos unívocos en ciencias sociales y, al mismo tiempo, proponer “una sociología vagabunda”, a la que él define como “viajar y explorar formas culturales, bajo un lente sociológico y con una narrativa tan personal, vivencial y atractiva, cuanto científica y basada en datos observados”. Y Hugo José Suárez puede además transformar al diario personal –refugio íntimo y reservado, recóndito y profundo, autorreflexivo y arriesgado– en una nueva mirada sociológica a través de un acto de escritura libre, que procede casi a tientas y sin llegar a conclusiones certeras y absolutas. Ese es el caso de *París a diario*, publicado recientemente por la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

París a diario comenzó a ser escrito en el café La Selva, en Coyoacán, en marzo de 2018 y se terminó en julio de 2020 en el café Lomi de París (incluye un capítulo final sobre la experiencia de vivir la pandemia en esa ciudad durante algunos meses). Hugo José Suárez suele escribir en cafés. ¿Qué mejor lugar para una escritura solitaria y subjetiva que un café, un lugar de paso que, durante el tiempo en que se dejan correr los dedos por el teclado o se delinear palabras con una pluma sobre una hoja en blanco, se convierte en un hogar? ¿Es acaso casual que escritores como Joseph Roth o Sándor Márai –conocedores de primera mano de exilios– o Claudio Magris –el gran escritor de las fronteras– hayan escrito permanentemente en cafés, en aquel espacio protector que, sea en el arrullo de sus sonidos o en la quietud de sus silencios, puede transmutarse en un lugar de pertenencia en el que, con el potente estímulo de una fuerte dosis de caféina, fluirán las ideas y las palabras?

Suárez escribe *París a diario* bajo el amparo y el ritmo pulsional del calendario, atado a la realidad cotidiana de cada día. Vuelco introspectivo para ir al encuentro de sí mismo, el diario le da voz, sin tapujos, al registro de un fragmento de su vida durante su estadía en esa ciudad. Como todo diario, es una forma de ensayar(se), de escribir(se) a partir de una página en blanco. Es un *réservoir* de memoria que puede reparar, quizá, las fisuras del recuerdo; es un espejo revelador de sus días, una recuperación de la fuerza de la palabra y de la potencia narrativa del yo. El diario es un *colla-*

ge abierto, inacabado, que se foguea en la improvisación. Su escritura se abre como abanico a pensamientos, miradas retrospectivas, bitácoras del presente, confesiones, notas y apuntes de lecturas, anécdotas cotidianas, reflexiones políticas, descripciones de personajes, recuerdos familiares, agendas futuras, testimonios, confesiones, semblanzas íntimas, alegrías, frustraciones, impresiones, sueños, sentimientos, emociones, temores, miedos, angustias. Flexible y caleidoscópica.

Pero el diario de Hugo José en París es también un relato de viajes, físicos y simbólicos, en el que el autor descubre con una nueva mirada un París ya conocido y lo inscribe en su libreta viajera como una forma de hacer visible el viaje para los demás. Es, al mismo tiempo, una incursión en la otredad de una ciudad en la que no reside; un relato en el que toma cuerpo una voz en primera persona explicitando el ejercicio de escritura y privilegiando, más que la descripción, lo que va ocurriendo en el viaje mismo. *París a diario* es, sin duda, el trazado de una ciudad diversa y compleja y, al mismo tiempo, un ariete para reflexionar en torno a ciertos temas cruciales de nuestra contemporaneidad: el exilio, el desarraigo, la diversidad, la extranjería, la pertenencia, el hogar, etc., en una tonalidad cercana a las voces y a los paisajes, develando las historias mínimas y ocultas de quienes van apareciendo en el viaje y en el mapeo de la ciudad.

En esta línea, el diario es también, de algún modo, la travesía del *flâneur* benjaminiano, aunque Walter Benjamin no sea un escritor que deslumbró a Hugo José y París se haya transformado hasta un punto que les resultaría casi desconocida a los paseantes del siglo XIX. Su mirada de *flâneur*, que —con los ojos atentos e, imagino, con un lápiz en el bolsillo— deambula un poco a la deriva por los barrios, las calles, los museos, las bibliotecas y los edificios icónicos, develando la polifonía de la experiencia urbana y sus tránsitos invisibles, rastreando —en un ejercicio de microhistoria social, política y cultural— los fragmentos dispersos, algunos de los personajes residuales y los escenarios de la vida de la ciudad en los que estallan miles de historias, en una suerte de postales urbanas que, en lo personal, sociológicamente me evocan a George Simmel y, literariamente, a Jorge Luis Borges y Roberto Arlt.

Su diario es, asimismo, una suerte de trayectoria intelectual —reminiscente de las novelas de formación— en la que convergen un vasto repertorio de lecturas, maestros, colegas y encuentros que lo formaron y lo siguen nutriendo. En esta línea, el diario abreva en estos aportes y en muchos otros

(los de Michael Taussig, Richard Sennett y Loïc Wacquant, entre otros), proponiendo una nueva forma de hacer sociología, “híbrida” e “impura”, lejana a los “techos descoloridos de los libros de teoría y metodología”, como escribía el antropólogo chileno Juan Carlos Olivares (1995: 24) y próxima a nuevas formas escriturales –ajenas a la adustez críptica de tantos textos tradicionales– en las que, como Suárez ha señalado en otro de sus libros, “la ciencia no tenga por qué estar peleada con la imaginación, la intuición, el recuerdo, la memoria y la narrativa” (2018: 31).

El sociólogo que es Hugo José registra con ojo fotográfico y precisión de miniaturista los pequeños detalles, las huellas insignificantes y las mínimas historias, pequeñas y ocultas, de lo que va encontrando en el camino de la vida cotidiana, para proyectar, desde allí, una reflexión sociológica de mayor alcance. Un pequeño hecho de su vida familiar, referido a la escuela de sus hijas, lo lanza a una reflexión sobre la educación francesa. Una cena entre vecinos en la calle donde vive lo impulsa a pensar sobre la gentrificación parisina, evidenciando que el pensamiento sociológico no está solo en los grandes textos ni en las eruditas disquisiciones teóricas, sino también en las pequeñas historias de las personas de carne y hueso por cuyos rostros, cuerpos y subjetividades atraviesan los grandes procesos históricos y sociales. La de Hugo José Suárez es una sociología narrada “a ras del suelo”, que entreteje la información factual –desde la mirada en primera persona– con la interpretación subjetiva de los hechos. El escritor sale a la calle, escucha y observa –con la mirada aguda del cronista– para construir, en este libro, una radiografía de París, tanto de su arquitectura urbana como de su gente. En su travesía física y emocional por la ciudad, se despoja de los criterios canónicos de “objetividad” y pone al desnudo su propia subjetividad y narrativa biográfica, convertidas también en instrumentos cognitivos. El sociólogo que es el autor hace visible su voz, adquiere un rostro, hace sentir su presencia compartiendo con el lector sus emociones, reflexiones, dudas y descubrimientos.

Sin embargo, al mismo tiempo, el sociólogo que es Hugo José ha sido seducido por la literatura, escribiendo desde la perplejidad e incertidumbre de esta, tan lejana a las certezas que los sociólogos –o al menos algunos de ellos– quieren encontrar como conclusión de sus investigaciones. Esta seducción es la que le permite buscar extravíos para encontrar caminos sinuosos que se abren mientras escribe en un ejercicio de “imaginación sociológica”, que anuda la biografía, la historia y la sociedad, y la transmuta

en ejercicio creativo, en una travesía permanente entre el registro de los hechos y la pasión por escribir, la rigurosidad del académico con el arrojo interior de su pluma, la mirada aguda del cronista con la intimidad cálida y sensible de quien escribe un diario.

La escritura de todo diario escarba en las cicatrices de la memoria, siempre volátil, siempre cambiante. Si, como el mismo Hugo José Suárez afirma, “lo vivido puesto en relato de manera cronológica implica un trabajo cotidiano de filtraje –consciente, intencionado, regular y riguroso– [en el que] el ‘borrado’ es inevitable” (2022: 281), cabría también que nos preguntáramos: ¿cuáles son los silencios –sus silencios– que dejó escondidos Hugo José en sus cuadernos sobre París? ¿Hay un París silenciado y que no tuvo entrada en este diario? Ojalá que Hugo José llene algún día estos silencios desde un nuevo diario y desde cualquier lugar donde lo lleve su deambular con la “sociología vagabunda” siempre en una maleta provisional.



BIBLIOGRAFÍA

- Olivares, Juan Carlos (1995). *El umbral roto. Escritos en antropología poética*. Santiago: Fondo Matta, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Suárez, Hugo José (2018). *La Paz en el torbellino del progreso. Transformaciones urbanas en la era del cambio en Bolivia*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- (2022). *París a diario*. México: Coordinación de Humanidades, UNAM.

Gilda Waldman es licenciada en Sociología, Universidad de Chile. Maestra y doctora en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Estudios completos de Maestría en Literatura Comparada, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Diplomado en Creación Literaria, UNAM. Profesora Titular “C” de licenciatura y posgrado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Premio Sor Juana Inés de la Cruz (UNAM, 2016). Ha impartido cursos en la Universidad Autónoma de Nuevo León (México), en la Universidad Autónoma de Baja California (México), en la Universidad Autónoma de Sinaloa (México), en la Universidad de Sonora (México), en la Universidad de Guadalajara (México) y en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Fue coordinadora de la Maestría y Doctorado en Sociología de la División de Estudios de Posgrado (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM). Es autora del libro *Melancolía y utopía. La reflexión de la Escuela de Frankfurt en torno a la crisis de la cultura* (1989) y co-coordinadora de tres libros colectivos: *Memorias (in) cónitas. Contiendas en la historia* (en colaboración con Maya Aguiluz, México, UNAM, 2007), *Pensar la globalización, la democracia y la diversidad* (en colaboración con Judit Bokser y Juan Felipe Pozo, UNAM, 2009) y *Pasaporte sellado. Cruzando las fronteras entre ciencias sociales y literatura* (en colaboración con Alberto Trejo, UAM-Xochimilco, 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?

Debaten: 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



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>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Lins Ribeiro, Gustavo

Criticando la decolonialidad y su crítica

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 35-48

Enlace: <https://encartes.mx/lins-ribeiro-decolonialidad-postimperialismo-globalidad-del-poder>

Gustavo Lins Ribeiro ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0753-960X>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.336>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Martínez Casas, Regina

Hacia la creación de nuevos paradigmas para la investigación de las diversidades en América Latina

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 49-57

Enlace: <https://encartes.mx/martinez-decolonialidad-america-latina-educacion-intercultural>

Regina Martínez Casas ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4746-4836>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.334>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Zárate Hernández, José Eduardo

Las otras voces del decolonialismo. Comentario a “Más allá de la decolonialidad: discusión de algunos conceptos claves” de David Lehmann

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 59-68

Enlace: <https://encartes.mx/zarate-decolonialidad-subalternidad-justicia-social>

José Eduardo Zárate Hernández ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0131-3784>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.335>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@cieras.edu.mx



Esquit, Edgar

Identidades políticas y democracia desde las comunidades indígenas,
aportes a una discusión en la heterogeneidad

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 69-85

Enlace: <https://encartes.mx/esquit-identidades-politicas-autonomia-democracia>

Edgar Esquit ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9408-699X>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.331>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Bastos, Santiago

La movilización indígena y la descolonización en América Latina:
algunas ideas para la discusión

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 87-112

Enlace: <https://encartes.mx/bastos-descolonizacion-movilizacion-indigenas-america-latina>

Santiago Bastos ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4837-9657>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.330>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Alcalá, Fabiola

Biografías en el cine de lo real de Werner Herzog. Discursos para recordar y pensar el presente

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 113-136

Enlace: <https://encartes.mx/alcala-cine-de-lo-real-wener-herzog-formas-de-recordar>

Fabiola Alcalá ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1200-280X>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.280>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Alarcón Medina, Rafael; Nieto Camacho, Ana Lilia

Normalizando la revolución. Experiencias políticas y educativas en la Universidad-Pueblo guerrerense

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 137-160

Enlace: <https://encartes.mx/nieto-alarcon-universidad-pueblo-normalistas-guerrero-experiencias-politicas>

Rafael Alarcón Medina ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9531-9863>

Ana Lilia Nieto Camacho ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7306-2323>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.319>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Menezes, Renata; Freitas, Morena; Bártolo, Lucas

Dulces santos: las devociones a Cosme y Damián en Río de Janeiro, Brasil

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 161-173

Enlace: <https://encartes.mx/menezes-freitas-bartolo-devocion-cosme-y-damian-sociabilidad-ritual-dulces>

Renata Menezes ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8821-2694>

Morena Freitas ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9195-5176>

Lucas Bártolo ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0574-4354>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.333>



Disponible en <https://encartes.mx>

Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Garnica Quiñones, Frances Paola

La conciencia de ser mirados: *dar vista* al puesto de tianguis

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 175-196

Enlace: <https://encartes.mx/garnica-comercio-ambulante-tianguis-comunicacion-visual-interacciones-sociales>

Frances Paola Garnica Quiñones ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6957-1299>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v6n12.289>

Disponible en <https://encartes.mx>



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Sánchez Álvarez, Mauricio

Entrevista con el antropólogo y documentalista colombiano Felipe Paz,
director del mediometraje *Putchi Pu*

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 197-203

Enlace: <https://encartes.mx/sanchez-paz-entrevista-documental-antropologico-putchi-pu>

Mauricio Sánchez Álvarez ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2475-5796>

Enlace de Vimeo: <https://vimeo.com/347790737>

Disponible en <https://encartes.mx>



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Rufer, Mario

Continuar la conversación: antropologías del gestionar, poderes tutelares y horizontalidad. Una entrevista a la Negra

(María Gabriela) Lugones

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 205-210

Enlace: <https://encartes.mx/rufer-lugones-entrevista-antropologias-del-gestionar>

Mario Rufer ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2335-1335>

María Gabriela Lugones ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2115-5672>

Enlace de YouTube: <https://youtu.be/yGbfTX0Npg4>



Disponible en <https://encartes.mx>

Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Bourdin, Gabriel Luis; Kindl, Olivia; Gutiérrez del Ángel, Arturo
El perspectivismo: ¿una teoría desde el punto de vista de la alteridad?

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 211-225

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/gutierrez-bourdin-kindl-perspectivismo-antropologico-alteridad>

Gabriel Luis Bourdin ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5504-659X>

Olivia Kindl ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4772-8782>

Arturo Gutiérrez del Ángel ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2974-1991>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Rodríguez López, Alejandro

Religión, teorías conspiratorias y pandemia en el sur de México

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 227-233

Enlace: <https://encartes.mx/rodriguez-autoetnografia-etnografia-multisituacion-aislamiento-pandemia>

Alejandro Rodríguez López ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0402-4758>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Cárdenas Carrión, Blanca María

Frantz Fanon, un hombre sin máscaras

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 235-243

Enlace: <https://encartes.mx/cardenas-docudrama-fanon-negritud>

Blanca María Cárdenas Carrión ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0086-2984>

Disponible en <https://encartes.mx>



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Waldman, Gilda

París a diario: un diario personal y sociológico

Encartes, vol. 6, núm 12, septiembre 2023-febrero 2024, pp. 245-250

Enlace: <https://encartes.mx/waldman-sociologia-narrativa-paris>

Gilda Waldman ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3288-4149>

Disponible en <https://encartes.mx>