



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

ROMERO FLORES, JAVIER REYNALDO

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

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

Resumen

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



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

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

ANTHROPOLOGY FOR RE-EXISTENCE: SOME EPISTEMOLOGICAL MOMENTS

Abstract

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

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

ANTROPOLOGIA PARA A RE-EXISTÊNCIA: ALGUNS MOMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

Resumo

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



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

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

ANTHROPOLOGIE POUR LA RE-EXISTENCE : QUELQUES MOMENTS ÉPISTÉMOLOGIQUES

Résumé

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

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



INTRODUCCIÓN

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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



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

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

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

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



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

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

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

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



PRIMER MOMENTO: EL “OTRO” EN LA ETNOGRAFÍA

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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



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

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

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

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

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

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



-
- 7 En Bolivia no se ha dado un proceso de institucionalización de la ciencia, no existe una instancia formal que regule los procesos de investigación, en ninguno de los campos científicos y tampoco el financiamiento de estos procesos.
- 8 Las relaciones *sujeto-objeto* en la antropología y sus consecuencias han sido desarrolladas en el siguiente subtítulo.

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

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



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

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

9 Este tema lo desarrollamos en el siguiente subtítulo.

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

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

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

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



SEGUNDO MOMENTO: CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO Y ANTROPOLOGÍA

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

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

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



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

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



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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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



16 Esta revisión la estamos iniciando.

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

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

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

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



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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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



TERCER MOMENTO: CULTURAS EN DISPUTA

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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



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

22 Dussel (2000; 2007 y 2009).

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

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

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

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

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



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

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

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



CUARTO MOMENTO: DESCOLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

CONCLUSIONES



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

BIBLIOGRAFÍA

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



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



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

