



Depósito legal: ME2018000135

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur



Mérida, Venezuela. Nº 2, Año 1

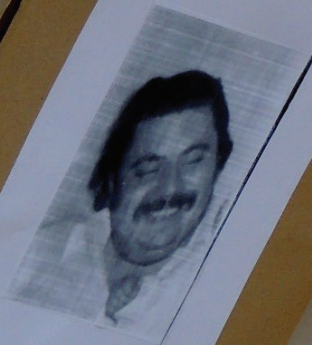
Julio-Diciembre, 2019

Red de Antropologías del Sur

insurgentes



Hector Victorino Miranda Rizzo
Desaparecido 1976



Hector Eduardo Rizzo Bergius
Desaparecido



Graciela Mironi Lereida
Secuestrada 1974-77



María Angélica Celis Buita
Secuestrada 1974-77

JOVENTUD

insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
InSURGentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes



In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur

Publicación periódica semestral, electrónica, arbitrada
y de acceso abierto, de la Red de Antropologías del Sur

Directora

Prof. Dra. Carmen Teresa García (ULA). Correo: ctgarcia@ula.ve

Comité Editorial

Dra. Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Venezuela). Correo: jcmartinica@gmail.com

Dr. Esteban Mosonyi (UCV, Venezuela). Correo: eemosonyi@gmail.com

Dra. Carmen Teresa García Ramírez (ULA, Venezuela). Correo: ctgarcia@ula.ve

Dr. Eduardo Restrepo (PUJ, Colombia). Correo: eduardoa.restrepo@gmail.com

Dr. Miguel Mugueta (UNICEN, Argentina). Correo: miguelmugueta@yahoo.com.ar

Dra. Rosa Iraima Sulbarán UNEARTE, Venezuela). Correo: iraimasulbaran89@gmail.com

Mag. Carmen Mambel (UC, Venezuela). Correo: caromam06@hotmail.com

M.Sc. Annel Mejías Guiza (ULA, Venezuela). Correo: annelmejias@gmail.com

Dra. Janise Hurtig (DePaul University, Chicago, EEUU). Correo: jdhurtig@gmail.com

Comité de Asesores/as

Dr. Francisco Hernández (UNELLEZ, Venezuela)

Dra. Laura Zapata (Universidad Nacional de José C. Paz-UNPAZ / Centro de Antropología Social-CAS, del Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES, Argentina)

Dr. Alejandro Haber (UBA, Argentina)

Dr. Cristóbal Gnecco Valencia (UniCauca, Colombia)

Dr. Amado Moreno Pérez (ULA, Venezuela)

Dra. Xochitl Leiva Solano (Colegio de Michoacán, CIESAS-Sureste, México)

Dr. Bernardo Javier Tobar Quitiaquez (UniCauca, Colombia)

Dra. Luz Stella Rodríguez Cáceres (IFCS – UFRJ, Brasil)

Dr. Danilo Assis Climaco (PUCP, Brasil-Perú)

Dra. Andrea Lisset Pérez (Universidad de Antioquia, Colombia)

Dra. María Elvira Díaz Benítez (Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil)

Dr. Mariano Ramos (Universidad Nacional de Luján, Argentina)

Dra. Dinorah Castro de Guerra (UCV/IVIC, Venezuela)

Dr. Jacinto Pineda (Instituto Anatomopatológico de la UCV/SOVENAF, Venezuela)

Dr. Manuel Díaz (UNELLEZ, Venezuela)

Dra. Rosa E. Acevedo Marín (Universidad de Belem do Pará, Brasil)

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur asegura que los editores, autores y árbitros cumplen con las normas éticas internacionales durante el proceso de arbitraje y publicación. Del mismo modo aplica los principios establecidos por el Comité de Ética en Publicaciones Científicas (COPE).

Igualmente todos los trabajos están sometidos a un proceso de arbitraje y de verificación por plagio.

Depósito legal: ME2018000135

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur

Mérida, Venezuela. N° 2, Año 1

Julio-Diciembre, 2019



Red de Antropologías del Sur - Grupo de Investigación en
Socioantropologías del Sur (GISS), Universidad de Los Andes (ULA)

Comité de Arbitraje

Dra. María Angela Petrizzo (UNETUR,
Núcleo Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos, Venezuela)
Dr. Emanuel Emilio Valera (MP/SOVENAF, UCV, Venezuela)
M.Sc. Anderson Jaimes (Museo del Táchira, Venezuela)
M.Sc. Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Venezuela)
M.Sc. Nelson Montiel (UNELLEZ, Venezuela)
M.Sc. Yarisma Unda (UNELLEZ, Venezuela)
M.Sc. Camilo Morón (UNEFM, Venezuela)
M.Sc. Domingo Briceño (Documentalista audiovisual, Venezuela)
M.Sc. Jeniffer Gutierrez Seijas (UC, Venezuela)
M.Sc. MariCarmen Pérez (ULA, Venezuela)
Lcdo. Andrés Agustí (ULA, Venezuela)
Lcdo. Carlos Camacho (UNESUR/ ULA, Venezuela)
Lcda. Cristina Fustec-Briceño (Investigadora independiente, Francia)
Traducción al portugués: Máquina Crísica-Grupo de Estudio en Antropología Crítica (GEAC).

DEPÓSITO LEGAL:

ME2018000135

ISSN electrónico en trámite

Fotografías:

Portada: Miguel Mugueta (UNICEN), Olavarría, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
Título: "Esos locos que pasan". Publicada en el libro *Miradas de nómade. Fotografía antropológica*.
Azul, Argentina. Ediciones de la Victoria, 2017. ISBN: 978-987-42-3681-4

Contacto institucional:

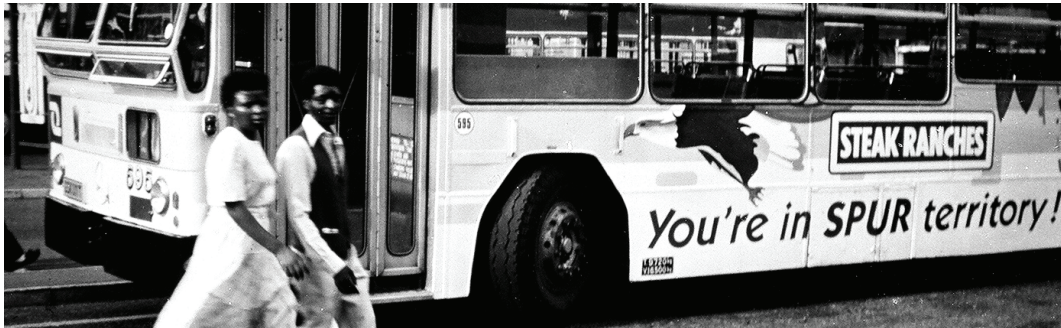
Dirección institucional: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes (ULA).
Contactos: Teléfonos: +58-416-671.67.16 / +58-426-557.77.94.
Correo electrónico: revistared.insurgentes@gmail.com
Sitio web de In-SUR-Gentes: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/insurgentes>
Redes sociales de la Red de Antropologías del Sur:
Twitter: AntropoDelSur
Página de Facebook: Red de Antropologías del Sur o @AntropologiasDelSur

Patrocinio de la revista:

Red de Antropologías del Sur
Grupo de Investigación sobre Socioantropologías del Sur (GISS)-ULA
In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur posee acreditación del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes. Universidad de Los Andes (CDCHTA-ULA).



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen
bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.
Por lo que el envío, procesamiento y publicación de artículos en la revista es totalmente gratuito.



Contenido

EDITORIAL

pp. 13-21

ANTROPOLOGÍA EN MOVIMIENTO

Rebeldía continental contra el capital en tiempos
de globalización neoliberal

Continental rebellion against capital in times
of neoliberal globalization

Hernández Abano, Francisco (Barinas, Venezuela)

pp. 25-54

El territorio y la cruz. Experiencias de intervención
en el territorio Ch'ol en El Paraíso

The Territory and the Cross. Experiences of Intervention
in the Ch'ol Territory in El Paraíso

Gutiérrez López, Darinel Genaro (Estado de Chiapas, México)

pp. 55-76



Máscaras de clasismo y racialización: discursos de la violencia política en Venezuela 2013-2019

Masks of classism and racialization: the discourses of political violence in Venezuela 2013-2019

Mejías Guiza, Annel del Mar (Mérida, Venezuela)

pp. 77-134

¡Sigan ese “movimiento real”! Sensibilidades comunistas e investigación social contemporánea

Follow That “Real Movement”! Communist Sensibilities and Contemporary Social Research

Martins Moraes, Alex (Rio Grande do Sul, Brasil)

pp. 135-169

Antropologías disidentes y lenguas originarias: propuesta para interculturalizar la formación docente

Dissident Anthropologies and Native Languages: A Proposal to Interculturalize Teacher Training

Morano, Matías y Stagnaro, Marianela (Córdoba, Argentina)

pp. 171-201

ENTREVISTA

Entrevista a Elías Caurey: Antropologías, literaturas y lenguas originarias en territorio Guaraní

Interview with Elías Caurey: Anthropologies, literatures and native languages in Guaraní territory

Morano, Matías y Stagnaro, Marianela (Córdoba, Argentina)

pp. 205-221



DOCUMENTOS

Documento sobre los incendios en el Amazonas
y nuestro posicionamiento
Document on the fires in the Amazon
and our positioning

pp. 225-230

NOTICIAS DE LA RED

News from the Network

pp. 233-270

REFLEXIONES

Hacia unas Ciencias Sociales del Sur.
Pensar las prácticas autonómicas entre el Imperialismo,
la Dependencia y el Colonialismo
Towards a Social Sciences of the South.
To think about the autonomic practices between Imperialism,
Dependency and Colonialism
Scribano, Adrián (Buenos Aires, Argentina)

pp. 273-308



red.antropologiasdelsur.org.ve

InSurGentes

InsURGentes

red.antropologiasdelsur.org.ve



InSURGentes



InSurGentes

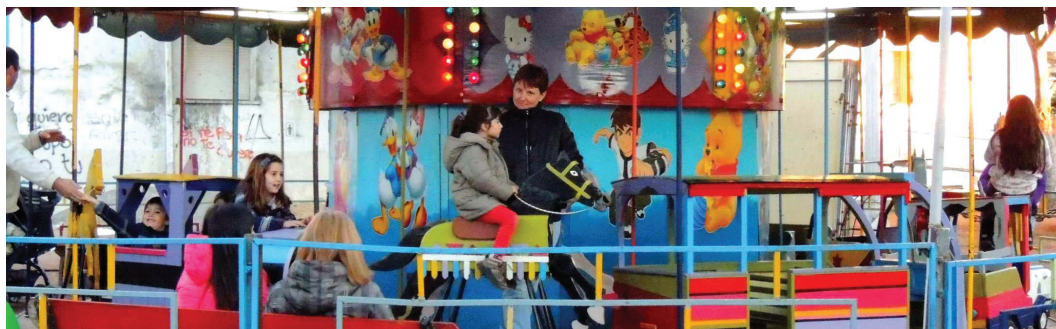
In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur tiene como objetivo construir colectivamente un espacio de divulgación académico-político de las ciencias sociales del Sur y en particular de las antropologías del Sur. Es un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico desde el sur (geográfico, epistemológico y político) y para el debate sobre la descolonización epistemológica surgido en el seno de las ciencias sociales del Sur, bajo una mirada pluri-inter y transdisciplinaria en la medida en que hoy la complejidad se hace presente en el estudio del ser humano latinoamericano y caribeño. Buscamos una ventana para la divulgación de las Ciencias Sociales, especialmente las antropologías (así en plural), de los países considerados subalternizados en el sistema-mundo. Nuestra revista se convierte en un espacio en el que se expresen los/as investigadores/as de todas las tendencias teóricas-metodológicas y éticas, sobre temas determinados y de interés para el sur y los sures.

FOTO PÁG. 2: Miguel Mugueta. Inédita. Acto de los organismos de DDHHs en Azul, Argentina. 24 de marzo de 2015.

FOTO PÁG. 7: Miguel Mugueta. "Johanesburgo". En *Miradas de nómade. Fotografía antropológica*. Ediciones de la Victoria. Argentina, 2017, p.36.

FOTO PÁG. 11: Miguel Mugueta. "Esos locos que pasan". En *Miradas de nómade*. Ediciones de la Victoria. Argentina, 2017.

FOTO PÁG. 13: Miguel Mugueta. "Los niños de Ameghino". Inédita.



Editorial



El número 2 (julio-diciembre del 2019) de *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*, de la Red de Antropologías del Sur, lo dedicamos al tema “antropologías políticas del sur”, con las editoras invitadas: Jacqueline Clarac de Briceño y Annel Mejías Guiza, profesoras de la Universidad de Los Andes (ULA), de Mérida, Venezuela, y miembros fundadoras de la Red, con el fin de conocer cómo los/las antropólogos/as o científicos/as sociales del sur están investigando, analizando, haciendo militancia, re-pensando sus países desde las realidades políticas dentro del sistema-mundo, dícese las instituciones políticas *per se*, formales, no-formales, civiles o no-civiles, hasta los alcances para el acompañamiento e impulso de las transformaciones sociopolíticas locales y nacionales.

Para este número publicamos cinco artículos en la sección *Antropologías en Movimiento*, dos de autores/as venezolanos/as (país convulso por su realidad sociopolítica y desde donde se piensan las rebeliones latinoamericanas de hace tres décadas), uno de México (con una experiencia marco de lucha

política de resistencia en Chiapas), uno de Brasil (desde donde se esboza un acercamiento a la deconstrucción de la palabra “comunismo”) y el último de Argentina (donde nace una mirada intercultural para redefinir las antropologías del sur). El antropólogo, sociólogo, escritor y poeta guaraní Elías Caurey, de Bolivia, aparece en la sección *Entrevista*, con una interesante y retadora conversación con Matías Molano y Marianela Stagnaro, del Instituto de Culturas Aborígenes (ICA), de Córdoba, Argentina, quienes se encontraron en el VII Congreso de Culturas Originarias “Lenguas y Territorios”, organizado por el ICA en el país austral. En la sección *Reflexiones* re-editamos con el permiso debido uno de los capítulos del libro *Teorías Sociales del Sur: una mirada post-independentista*: “Hacia unas Ciencias Sociales del Sur. Pensar las prácticas autonómicas entre el Imperialismo, la Dependencia y el Neo-colonialismo”, del sociólogo argentino Adrián Scribano.

Esta revista no sería posible sin el apoyo de un grupo de personas que trabajan detrás, como la corriente invisible pero vigorosa de un río. Agradecemos a nuestra directora, la profesora Carmen Teresa García; a nuestro diseñador, el profesor José Gregorio Vásquez, ambos de la ULA; y al profesor Miguel Mugueta, de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, de Argentina, y al fotógrafo Juan Carlos Mingarro, también de Argentina, quienes cedieron las hermosas fotografías de portada y portadillas internas, todos ellos/a miembros fundadores de la Red de Antropologías del Sur. También agradecemos el apoyo incondicional de nuestra web máster, la profesora María Angela Petrizzo, de la Universidad Nacional del Turismo Núcleo Hotel Escuela de Los Andes, Mérida, Venezuela, y miembro fundadora de la Red de Antropologías del Sur, así como el trabajo incansable del Equipo de Saber ULA, repositorio institucional donde está alojada la revista en Open Journal



System, y de la doctora Mariela Ramírez, del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA), de la ULA. Nuestra gratitud se extiende a los/as miembros del Comité de Arbitraje y a la profesora Janise Hurtig, de DePaul University, de Chicago, Estados Unidos, miembro del Comité Editorial, quien realizó las traducciones del español al inglés; a la profesora Cristina Fustec-Briceño, miembro fundadora de la Red de Antropologías del Sur, de París, Francia, quien evaluó las traducciones del castellano al francés; y a Álex Martins Moraes y Juliana Messomo, del colectivo Grupo de Estudio en Antropología Crítica (GEAC)-Maquina Crísica, de Brasil, quienes también corrigieron la traducción del español al portugués.

Como anunciamos, este número cuenta con cuatro artículos inéditos y uno de Brasil como la primera traducción del portugués (ya publicada) al español. Abrimos con “Rebeldía continental contra el capital en tiempos de globalización neoliberal”, de Francisco Hernández, de la Universidad Nacional Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora” (UNELLEZ), de Barinas, Venezuela, quien nos hace un primer acercamiento por veinte rebeliones en doce países de América Latina y el Caribe desde 1989 hasta la actualidad; no las denomina revueltas sino rebeliones porque “amenazan con ser permanentes” en el continente, “como es permanente la violencia del capital”, afirma el autor.

“El Caracazo”, suscitado en Venezuela el 27 de febrero de 1989, inauguró hace 31 años esa “lucha contra el reino del capital” junto al “Motín de los piqueteros” de Argentina en 1989, seguido de la rebelión de Chiapas de México en 1994 y la “revuelta del agua” de Bolivia en 1999. El siglo XXI se inauguró con el “Argentinazo” en diciembre del 2001 en el cono sur-sur, la “revuelta del gas” de Bolivia en 2003, y la “rebelión de los forajidos” en Ecuador en 2006 y 2007, fenómeno que llevó a Rafael Correa a la presidencia de ese país; al unísono





Chile se levantó con la “revuelta de los pingüinos” en 2006. En Centroamérica y el Caribe también Honduras tembló por el derrocamiento de su presidente Manuel Zelaya en 2009, en Nicaragua hubo protestas en contra de la reforma de la seguridad social en 2018 y Puerto Rico se sumó a la ola de manifestaciones civiles hasta hacer dimitir al gobernador de la isla estadounidense en 2019. Esta última década continuó con las rebeliones de “los Paraguas” y “de los Remolinos” de Chile en 2011, y la revuelta del “Movimiento del Passe Livre” en 2013 en Brasil. Este último año nos trae las protestas en Haití desde septiembre a diciembre del 2019 por el aumento de los productos petroleros, la “revuelta contra el paquetazo” en Colombia realizada en noviembre del 2019, la “rebelión de las Wiphalas” de Ecuador en ese mismo mes y la “revuelta contra el paquetazo neoliberal” de Chile, que comenzó en octubre del 2019 hasta la fecha de la publicación de este número de la revista.

Estas tres décadas de temblores sociales detonaron por unos denominadores en común: desde las medidas neoliberales del Fondo Monetario Internacional como condicionantes para dar préstamos financieros a esos países (especialmente el aumento del combustible y del pasaje del transporte terrestre, la privatización y la eliminación de beneficios sociales), hasta la corrupción, la pobreza y la exclusión social. Este artículo de Hernández plantea reflexiones para el presente, ese presente expandido para transformar lo imposible en posible y las ausencias en presencias, ya no pensando en un futuro utópico (sino contraído), como conmina Boaventura de Souza Santos con la sociología de las ausencias y de las emergencias, una de las teorías sociales del sur global y epistemológico.

El artículo “El territorio y la cruz. Experiencias de intervención en el territorio cho’l en El Paraíso”, de Darinel Gutiérrez, de la Universidad Intercultu-

ral de Chiapas, México, nos plantea cómo las intervenciones e interpretaciones sociopolíticas transforman dos planos donde se mueven los actores/actrices de las comunidades chol's de esa zona mexicana: lo que llama el plano vertical (vinculado a la estructura mítico-ritual con el territorio) y el plano horizontal (donde se manejan las relaciones sociales que regulan la vida en comunidad, también afín con el territorio).

Estas intervenciones sociales, realizadas tanto por dos iglesias desde 1940 (la católica con la teología de la liberación y la protestante) como por el Estado a través de sus corporaciones partidistas e institucionales, han causado conflictos políticos y religiosos que han redimensionado nociones como el “desarrollo”, la estructura de autoridad y el uso de la palabra como mediadora y conciliadora. Su más claro ejemplo es el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como consecuencia, entre otras, de las políticas neoliberales que empezaron a implementar desde 1988 los gobiernos de turno en México, pero a su vez vemos la creación de una fuerza paramilitar para confrontar el EZLN, denominada Organización Desarrollo Paz y Justicia, conformada por priístas radicales y ganaderos de la zona. Esta realidad, afirma Gutiérrez, ha cambiado la noción de la tierra como “madre sustentadora” para pasar a “ser un frío significante de medio de producción”, visión que se ve reflejada en los ritos de estas comunidades chol's. También ha habido un choque debido a la definición de las figuras de autoridad y a la división de las comunidades, no solo por razones políticas, sino religiosas.

Estos discursos/praxis de la polarización se replican como una plaga para desarticular las comunidades latinoamericanas, cavan túneles para hacer florecer las discordias y conflictos. En el artículo “Máscaras de clasismo y racialización: discursos de violencia política en Venezuela 2013-2019”, de Annel



Mejías Guiza, de la ULA, Mérida, Venezuela, se trabajan las categorías camufladas en los discursos de los dos bandos en confrontación política en ese país suramericano: el clasismo y el racismo, que a su vez conllevan a la racialización de los cuerpos de los sujetos, sean o no militantes de los sectores en disputa, y su “justificada” invisibilización/negación/exclusión/aniquilación. Esta visión política tiende a ocultar los discursos de clase, también racistas, omnipresentes en las disputas políticas por el manejo del Estado en este país petrolero y minero de América del Sur.

A partir de cuatro casos suscitados en la Plaza Altamira, en Caracas, dos de ellos de dos hombres jóvenes quemados vivos en el año 2017 por tener “aspecto del chavistas” (uno falleció), se reconstruyen ambas categorías para hacer un acercamiento de los modos de representar colectividades contestando la pregunta clave: ¿Qué es ser moreno/negro y pobre en la capital de Venezuela en zonas territorializadas por la protesta política? La autora parte de esta interrogante para deshilvanar los estereotipos sociales que, además de racializar los cuerpos, están naturalizando peligrosamente la violencia y el exterminio.

Luego, en la revista continuamos con el artículo “¡Sigan ese «movimiento real»! Sensibilidades comunistas e investigación social contemporánea”, de Alex Martins Moraes, del colectivo GEAC-Máquina Crísica, de Brasil, quien va deshilvanando en una reflexión metodológica el significado de la palabra “comunismo”, recuperada y actualizada en el campo del pensamiento filosófico y social, dice, paradójicamente que a la par vivenciamos un fortalecimiento de políticas conservadores neoliberales en el mundo.

En la medida que Moraes va haciendo una distinción entre la agitación comunista de la segunda mitad del siglo XX y sus logros/fracasos (por decirlo de alguna manera), va edificando varias acepciones de la palabra: citando a



Balso y Lazarus, el “comunismo” sería el nombre de una política contemporánea con vocación emancipadora; según Badiou, “es fundamentalmente una idea” que plantea el colectivismo, el poliformismo del trabajo, el universalismo concreto y la libre asociación; y, de acuerdo con Negri y Noys, se constituiría en “la «condición» existente de una transición hacia nuevas formas de proliferación de las potencialidades productivas immanentes de la cooperación social”.

Estas nociones las va explayando (contrastando) con praxis concretas de autores como Pieter de Vries, quien ha estudiado los Andes peruanos y Recife, en Brasil, así como otras experiencias de “militancia de investigación” del Colectivo Situaciones y la suya propia como antropólogo en Uruguay, lo que muestra que, desde el pensamiento social y desde la perspectiva de las “circunstancias”, ya no se puede hablar del “comunismo” solo como una representación del pensamiento filosófico, sino como una consciencia vinculada a prácticas, a actores/actrices que la viven con agenciamientos efectivos en contra y a la par con una estructura de relaciones de poder para pensar en “nuevos posibles” de la vida en común.

Esta sección *Antropología en movimiento* la cerramos con el artículo “Antropologías disidentes y lenguas originarias: Propuestas para interculturalizar la formación docente”, de Matías Molano y Marianela Stagnaro, del ICA, en Argentina, quienes exponen la experiencia del Profesorado en Educación Secundaria en Antropología de este instituto en Córdoba, con una perspectiva intercultural al enseñar/aprender tres lenguas originarias: Quechua, Guaraní y Mapudungurí, y promover una tecnicatura en Lenguas y Culturas Aborígenes. Para estos autores, la enseñanza de lenguas indígenas en un país que impuso el castellano como idioma hegemónico constituye una práctica de antropología disidente o antropologías del sur. Si bien la Constitución argentina de 1994



estableció el derecho de las comunidades indígenas a recibir educación bilingüe, “no hay materiales didácticos necesarios, ni adecuada formación pedagógica de los docentes” para materializar este derecho en una nación plurilingüe, donde se hablan trece lenguas indígenas. De esta forma, las lenguas indígenas han pasado a ser subordinadas no solo por un asunto lingüístico (la cantidad de hablantes, por ejemplo), sino por “las posiciones que ocupan sus hablantes dentro del sistema socioeconómico, histórico y político” en el país del cono sur-sur.

Enseñar las lenguas de poblaciones originarias forma parte de un credo de unas antropologías otras, Molano y Stagnaro las llaman disidentes (retomando el nombre dado por los antropólogos colombianos Andrea Lizeth Pérez y Eduardo Restrepo), ya que son “caminos diferenciados de hacer antropología”: se enseña/aprende la antropología como “modo de operación política que cuestiona las operatorias de la norma monocultural y hegemónica”, concluyen ambos autores.

Para cerrar, en la sección *Reflexiones*, como anunciamos, reeditamos el capítulo “Hacia unas Ciencias Sociales del Sur. Pensar las prácticas autonómicas entre el Imperialismo, la Dependencia y el Neo-colonialismo”, del libro *Teorías Sociales del Sur: una mirada post-independentista*, del sociólogo argentino Adrián Scribano, quien gentilmente nos concedió su permiso para republicarlo en este número. En este trabajo reflexivo, Scribano nos invita a pensar unas ciencias sociales del sur desde cuatro ejes: el primero se centraría en contextualizar e identificar los rasgos del imperialismo, la dependencia y la colonialidad en nuestras regiones, aceptando que vivimos en una situación colonial, en principio, y luego deconstruyendo lo que denomina la “sociodicea de la frustración” (la naturalización de la desposesión que a su vez lleva a la



frustración por la pérdida o las pérdidas futuras); el segundo eje trabajaría las condiciones regionales del estudio de lo social de forma estructural, dialéctica y compleja, estudiando otras lógicas, otras articulaciones; el tercer eje se enfocaría en diagnosticar lo que llama prácticas “intersticiales” colectivas como respuesta –diríamos de resistencia– al “genocidio planetario”; y el cuarto daría cuenta de las características “pós-independentistas” de una teorización en las ciencias sociales.


Para Scribano, una teoría social del sur no solo se abocaría a diagnosticar la colonialidad, la dependencia y el imperialismo, sino que giraría en torno a la relación que hay entre las prácticas que el autor llama “intersticiales” (de intercambio recíproco, gusto festivo y formas colectivas de disfrute), muchas veces invisibilizadas por la propia academia, y lo que llama “sensibilidades de las políticas de la desposesión”. Las lógicas de la reciprocidad, del acompañamiento, del disfrute, del gasto festivo, se contraponen a la lógica de la mercantilización y permiten desarticular, destituir, desmentir –dice– la totalidad del capitalismo: el poder de la mercancía como dueña de nuestras vidas.

Así, cerramos este número que plantea una temática que se bifurca, que traspasa subjetividades y se convierte en una preocupación común para las antropologías del sur. Esperamos que estas reflexiones despierten el interés para continuar los análisis, comparar nuestras realidades y, especialmente, integrar nuestras miradas en la diversidad.



LAS EDITORAS





JUICIO Y
CASTIGO

Antropología en Movimiento

Insurgentes

InSurGentes

InSurGentes

Foto PÁG. 23: Juan Carlos Mingarro. Marcha de protesta por el asesinato de Santiago Maldonado por parte de la Gendarmería. Bs As. Argentina. 2017.

Foto PÁG. 25: Miguel Mugueta. Marcha universitaria DE 2016 de la UNICEN contra el gobierno neoliberal Presidente Macri en Olavarría, Argentina. Inédita.



REBELDÍA CONTINENTAL CONTRA EL CAPITAL EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

HERNÁNDEZ ABANO, FRANCISCO ANTONIO

Universidad Nacional Experimental de los Llanos "Ezequiel Zamora" (UNELLEZ)

Barinas, Venezuela

Correo electrónico: franc2604@gmail.com

Fecha de envío: 11-09-2019 / Fecha de aceptación: 10-12-2019.

Resumen

El presente artículo es un resumen de una pesquisa más completa y profunda relativo a las *revueltas y rebeliones latinoamericanas*. Los objetivos de este trabajo son dos: uno, registrar las diferentes manifestaciones de resistencias sociales en nuestro continente a partir del auge de la época neoliberal (segunda década del siglo XX hasta las primeras décadas del siglo presente), destacando aspectos relacionados a dimensión e impacto de dichas rebeldías; y dos, hacer una reflexión (inacabada) poniendo sobre el tapete la *violencia del capital* que generalmente queda solapada en la mayoría de los estudios sociopolíticos de la región. Los procedimientos metodológicos para este



estudio incluyeron pesquisa bibliográfica y de material publicado en los medios de comunicación electrónicos digitales (internet) y masivos como la televisión.

Palabras claves: Rebeldía continental latinoamericana, Revuelta social, rebelión social, violencia del capital

RÉBELLION CONTINENTALECONTRE LE CAPITAL EN PÉRIODE DE MONDIALISATIONNÉOLIBÉRALE.

Résumé

Cet article est le résumé d'une enquête plus complète et approfondie sur les rébellions latino-américaines. Les objectifs de ce travail sont deux: premièrement, enregistrer les différentes manifestations de la résistance sociale sur notre continent depuis la montée de l'ère néolibérale (deuxième décennie du XX^{ème} siècle jusqu'aux premières décennies du siècle actuel), en mettant en évidence les aspects liés à la dimension et à l'impact de ces rébellions; et deuxièmement, faire une réflexion (inachevée) mettant sur la table la violence du capital qui se retrouve généralement dans la plupart des études sociopolitiques de la région. Les procédures méthodologiques de cette étude comprennent la recherche documentaire et les documents publiés dans les médias électroniques numériques (Internet) et les médias de masse tels que la télévision.

Mots-clés: révolte continentale latino-américaine, révolte sociale, rébellion sociale, violence du capital

REBELDIA CONTINENTAL CONTRA O CAPITAL EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO NEOLIBERAL

Resumo

Este artigo é um resumo de uma investigação mais completa e profunda das rebeliões latino-americanas. Os objetivos deste trabalho são dois: um, registrar as diferentes



manifestações de resistência social em nosso continente desde o surgimento da era neoliberal (segunda década do século XX até as primeiras décadas do século atual), destacando aspectos relacionados à dimensão e ao impacto dessas rebeliões; e dois, fazer uma reflexão (inacabada) colocando sobre a mesa a violência do capital, que costuma ficar obscurecida na maioria dos estudos sócio-políticos da região. Os procedimentos metodológicos para este estudo incluíram revisão bibliográfica e análise de material publicado em mídias eletrônicas digitais (internet) e meios de comunicação de massa como a televisão.

Palavras-chave: rebeldia continental latino-americana, revolta social, rebelião social, violência do capital

CONTINENTAL REBELLION AGAINST CAPITAL IN TIMES OF NEOLIBERAL GLOBALIZATION

Abstract

This article is a summary of a more complete and in-depth inquiry concerning Latin American rebellions. The objectives of this work are two: one, to record the different manifestations of social resistance in our continent from the rise of the neoliberal era (second decade of the twentieth century until the first decades of the present century), highlighting aspects related to the size and impact of such rebellions; and two, make a (unfinished) reflection by putting on the table the violence of capital that is usually overlapped in most sociopolitical studies in the region. Methodological procedures for this study included, literature and material research published in digital electronic media (internet) and mass such as the television.

Keywords: Latin American continental rebellion, Social revolt, social rebellion, violence from capital



*El saqueo y el otrocidio fueron ejecutados en nombre del Dios de los cielos.
Ahora se cumplen en nombre del dios del Progreso.*
Eduardo Galeano

El reino del capital es un reino de violencia.
Frantz Fanón

INTRODUCCIÓN



En nuestro continente diversas formas abiertas de rebeldías, a saber *revueltas y rebeliones*, entre otros tipos de insurrecciones o levantamientos populares, muestran cómo los grupos humanos de estos territorios nunca aceptaron pasivamente las condiciones de expoliación y explotación de las clases y potencias opresoras. Casi trescientos años (1500-1825) de levantamientos de las poblaciones autóctonas y de los contingentes negros hablan del primer gran ciclón continental de rebeldía antiesclavista y anticolonial. Para Alcira Argumedo (2004), las luchas de Cuauhtémoc en México o Manco Inca y Tupac Amaru en Perú, las guerras de Caupolicán y Lautaro en Chile, la de los guaraníes y charrúas en el Río de la Plata, la revuelta de Guaicaipuro en Venezuela, así como grandes movimientos precursores de la independencia en todo el continente americano, dan cuenta de la reivindicación de identidades, de la profunda vocación de autonomía y libertad, de la defensa de una condición humana negada, de mandatos culturales subterráneos que durante la larga etapa de la conquista y la colonización alimentarían las memorias, valores y significados de las clases subordinadas de América Latina. Seguidamente de las luchas independentistas en el continente, vino otra oleada de rebeldías sociales de las masas campesinas por el derecho a la tierra y contra las clases antioli-

gárquicas; y a partir de la segunda mitad del siglo XX (1989) hasta lo que va del siglo XXI (2020) una estruendosa ola de revueltas y rebeliones anticapitalista y antineoliberal incendia nuestro continente.

Conocer el meollo mediante la dinámica: violencia del capital/rebeldías sociales, nos lleva a entender mejor las grandes convulsiones sociales históricamente desatadas en todas partes del mundo, principalmente aquellas que se producen en una nueva fase en que el capitalismo –en su versión neoliberal– entra en una fase agónica. En esta fase agónica el capital, para no morir por el descenso de la tasa de ganancia, aprovecha la oscuridad en que se mueve el mercado para terminar de asaltar los recursos naturales y extraer toda la vitalidad que queda en los cuerpos de los seres que habitan este planeta, así mismo utiliza la figura del Estado para que usen toda su fuerza (violencia) a fin de contrarrestar las fuerzas sociales que osen oponerse a las leyes del mercado.



LATINOAMÉRICA EN PERMANENTE OLA DE REBELDÍA ANTICAPITALISTA Y ANTINEOLIBERAL

*Desde la década de 1990, América Latina se ha transformado
en un verdadero "calderón" de luchas sociales.*
Soraia de Calvaho

El siglo veintiuno en Venezuela y el mundo comienza el 27 de febrero del 89.
Hugo Chávez

El capitalismo, como sostenemos arriba, en su fase de *acumulación originaria* vino acompañado de rebeliones y revueltas contra los sistemas esclavistas, coloniales y oligárquicos. Ahora el capitalismo, en su fase salvaje *de acumulación por desposesión* y explotación (sin límite) de hombres y mujeres y de los



recursos naturales (segunda mitad del siglo XX y principios del XXI), igual aparece acompañado de insurrecciones permanentes. Efectivamente, a partir de la década de 1980, casi todos los gobiernos de países de la región, al someterse mansamente al dogma neoesclavista y neoliberal: privatizar los bienes públicos, liberalizar la actividad económica y reducir el gasto en prestaciones sociales, implicó la aplicación de auténticas *terapias de choque*, un método violento supuestamente para superar miedos y fobias, pero en la práctica han resultado insoportables desde todos los puntos de vista y, por ende, rebatidas inmediatamente por las víctimas populares. Concisamente presentamos a continuación el registro de las rebeldías sociales más importante del continente a partir de 1989 hasta el 2019. Comenzamos con algunos registros de las revueltas que reventaron poco antes del siglo XXI, al sur del continente, para continuar (siguiendo una orientación geográfica) con Centroamérica, luego Norteamérica y finalmente el Caribe.

REVUELTAS Y REBELIONES SURAMERICANAS REVUELTAS VENEZOLANAS

Venezuela, aunque, no es el número uno de la lista de países latinoamericanos en aplicar en la década de 1980 el recetario neoliberal, o *paquetazo* como popularmente se le conoce, sí es el primero en rechazarlo contundentemente, a pesar que el recién electo presidente Carlos Andrés Pérez, aprovechándose de una alta popularidad y confianza, anuncia su implementación bajo el supuesto engañoso de alcanzar la prosperidad nacional. A pocos días de implementarse el aumento de la gasolina, una medida fiscal clave del *paquetazo* para recuperar el préstamo del Fondo Monetario Internacional (FMI),

impactó inmediatamente en el incremento en el costo del pasaje público, afectando directamente a la inmensa población urbana en grandes ciudades como la capital del país que a diario se moviliza en transporte público. En cuestiones de horas la capital venezolana y otras ciudades importantes estaban encendidas; así tempranamente el día 27 de febrero de 1989 reventó una ola electrizante de incendio de vehículos (públicos y privados) y empató con otra ola de saqueos generalizados –principalmente de supermercados, carnicerías, negocios de artículos electrónicos y línea blanca– extendiéndose a varias ciudades del oriente, occidente y andina del país hasta el día siguiente. Y al mostrar la fuerza y rapidez descomunal, con amenaza de extenderse en todo el territorio nacional, el poder político o clase subalterna del capital procede de acuerdo a su designio violento por el cual aparece, suspende las garantías constitucionales por más de una semana y a través de una feroz represión fallecen unos 3.000 manifestantes (versión extraoficial) y, según cifras oficiales, unas 300 personas. He allí una demostración del papel violento de la clase opresora, bajo la figura de Estado, para controlar el estallido social denominado el sacudón o *Caracazo*.

28 años después del llamado *Caracazo* en que el pueblo se expresó en las calles mediante saqueos a los comercios, incendio de vehículos, un fenómeno parecido ocurrió entre los días 21 al 24 de mayo de 2017, pero esta vez suscitado localmente en la ciudad de Barinas (ciudad andino-llanera ubicada en el occidente del país, de allí su denominación *de El mayo barinés*)¹, un evento originalmente organizado por grupos de ultraderecha opositores al gobierno de



¹ Nota del Comité Editorial: este mayo barinés (que se extendió por algunos estados del país) se da en el contexto de lo que se llama guarimbas. Más adelante encontrarán lxs lectorxs un artículo en esta revista que abordará este tema.

Nicolás Maduro, curiosamente, consiguió un desborde social que afectó a toda la sociedad sin excepción, incluyendo a quienes la auparon. De acuerdo con muchos barineses/as, la mayor ola de saqueo popular producido en Venezuela después del llamado Caracazo. “Una ciudad en guerra”, atinaba a decir la gente el 25 de mayo, un día después de la pesadilla de tres largos días de horror y terror que asombró a muchos habitantes de la ciudad, fundamentalmente a aquellos/as de la ciudad globalizada y, en particular la parte alta de la ciudad, territorio de los sectores elitescos de la ciudad (Hernández 2018).

REVUELTAS-REBELIONES ARGENTINAS



Casi simultáneamente en Argentina, a los pocos meses de haber detonado el Caracazo, la primera revuelta neoliberal del siglo anterior, el 10 de mayo de 1989 sucede la *Revuelta, o motín de los piqueteros*. La hiperinflación, el hambre, la miseria social, en fin, la negación de la vida humana por parte de la violencia del capital, llevaron a miles de personas jóvenes y adultas anónimas, de clase humilde desprotegida, desempleadx, a saquear indiscriminadamente los comercios de Buenos Aires y otras veinte ciudades como San Miguel, Gran Rosario, Gran Córdoba, Gran Mendoza. El desborde social (corte de ruta por un tiempo determinado, robos de camiones en las rutas, robos comunes, ollas populares, cacerolazos) no fue controlada sino después de dos meses mediante fuerte *violencia estatal* en el que resultaron 15 personas muertas. La revuelta termina con la toma anticipada de mando presidencial, sale Raúl Alfonsín y entra Carlos Menen.

En la misma Argentina, después de más de una década estalla otra revuelta conocida por el “*El cacerolazo*”/“*Argentinazo*”. Esta nueva revuelta, 11 años

después del *Motín de los piqueteros*, estalló espontánea y sorpresivamente el 19 y 20 de diciembre 2001, coronando un ciclo de luchas que se prolongaba desde 1997 y tenía a los desocupados (piqueteros) en principio, población depauperada, y posteriormente, sectores urbanos organizados, movimiento obrero, vecinos. Este movimiento fuertemente organizado unido a la insatisfacción popular gana fuerza en la medida que avanza el neoliberalismo en el país con la implementación de políticas como: desregulación del trabajo, apertura comercial, privatización de los servicios públicos, entre otras fórmulas tipo electrochoque. La revuelta (o levantamiento) posteriormente arribó a una rebelión de varias semanas en casi todas las ciudades principales de argentinas: Ciudad de Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Mendoza, Paraná, Santa Fe, Corrientes, Cipoletti (Río Negro) y Tucumán. Los métodos de lucha son parecidos a la revuelta de 1989: saqueos por parte de sectores de la población y cortes de calles en las ciudades, empero esta vez son más organizados e inclusivos con sectores medios urbanos que simbolizaron su descontento a través del sonido de las cacerolas. El impacto de la revuelta obligó al brazo represor del capital (“autoridades” políticas) imponer un Estado de sitio y la salida del presidente Fernando de la Rúa y del presidente interino Adolfo Rodríguez Saá.

Tres lustros después (diciembre de 2017), bajo la gestión presidencial de Mauricio Macri el pueblo se levanta frente a la reforma de las pensiones que pretende arrebatarse a lxs trabajadorxs vivir una jubilación decorosa. El 19 de diciembre de ese mismo año, una fenomenal batalla campal en la que casi 200 personas fueron heridas por la policía en pocas horas.



CADENAS DE REVUELTAS-REBELIONES ECUATORIANAS

Una cadena de revueltas y rebeliones (1997, 2000 y 2005) provocaron la caída del presidente Bucaram, rápidamente impusieron el derrocamiento de Mahuad y luego una nueva “*rebelión de los forajidos*” con mayor presencia de la clase media urbana abrió la secuencia de tajantes derrotas electorales de la derecha (2006-2007), que condujeron al actual gobierno de Rafael Correa (Harnecker 2011). Y casi tres lustros después de las mencionadas revueltas nuevamente las calles de Ecuador son convulsionadas por levantamientos generalizados contra el decreto 883 o paquetazo neoliberal desde el mismo momento en que este es anunciado por el presidente Lenin Moreno desde el 2 de octubre del 2019.



La revuelta contra el decreto 883 o paquetazo neoliberal. Un escenario parecido al de los años 1997, 2000 o 2005, pero más radical y profundo es el acaecido en octubre 2019, cuando el FMI impone al presidente Moreno la aplicación de un paquete económico que pasa por la eliminación del subsidio a las gasolinas (incrementos de 120 por ciento en el diesel y 30 por ciento en la gasolina regular) y reformas laborales que disminuye el salario, reducción de las vacaciones, habilita el despido de empleados públicos y permite privatizar la seguridad. Semejante violencia del capital es contundentemente rechazado mediante un sorprendente levantamiento popular, especialmente en Quito y Guayaquil. No obstante, el mencionado levantamiento popular no terminó con la salida del presidente de la república como en ocasiones anteriores, se trató de una de las revueltas-rebeliones más impactantes y aleccionadoras originadas en los últimos tiempos en Ecuador y en toda la región. La fuerte represión gubernamental de corte dictatorial, caracterizada por los decretos de un es-

tado de excepción y toque de queda en la ciudad capital, la activación de un contingente de 79.000 efectivos de las fuerzas armadas y policiales que provocaron más de 700 heridos, miles de detenidos, ocho muertos –según la Defensoría del Pueblo–, no pudo contra grandes movilizaciones en las veinte provincias ecuatorianas, con los cortes de vías nacionales, marchas multitudinarias y protestas por doce días consecutivos, toma de las instalaciones de la Asamblea Nacional y un paro nacional ejemplarizante. Al presidente no le quedó otra jugada que derogar la medida que quitaba el subsidio de los combustibles.

Es decir, el trasfondo de la revuelta contra el decreto 883 o paquetazo neoliberal en Ecuador es más que una reacción contra el aumento en los precios de los combustibles y contra un mal gobierno de Moreno, es una lucha contra un sistema económico y social mundial con tentáculos nacionalmente en los grandes grupos empresariales, financieros y mediáticos. Así lo demostraron los manifestantes al ocupar las oficinas del FMI, para advertir a los banqueros el tono de su resistencia.



REVUELTAS Y REBELIONES BOLIVIANAS

También antes y un poco después de finalizar el siglo XX en Bolivia se produce la llamada *Revuelta del Agua*. Miles de campesinos e indígenas en defensa a su madre Tierra (Pachamama) responden bravíamente a imperialistas que pretendían adueñarse del agua en Cochabamba (1999) y del gas de Tarija (2002). Así, en Cochabamba el 10 de diciembre de 1999 unxs 500.000 campesinxs e indígenas enarbolan la consigna: ¡el agua es nuestra, carajo! Una persona fallecida, 22 heridos, 135 detenidos fueron las víctimas de esta histórica revuelta, pero a cambio se logró, además de revisar del contrato de concesión con “Aguas del Tunari” y suspensión del incremento tarifario, poner sobre el

tapete el tema del bien común y la importancia de lo público en detrimento de la privatización: uno de los pilares del modelo neoliberal.

A pocos años, entre septiembre y octubre del 2003, un bloqueo de rutas iniciado en la depauperada ciudad de El Alto recibió el nombre de *Revolta del Gas*. La misma logró movilizar a miles de indígenas y campesinxs de la mayoría de departamentos del país con un reclamo justo: la paralización del proyecto de exportación de gas a Estados Unidos y la recuperación de los hidrocarburos como recurso nacional en el departamento de Tarija, catalogada como el segundo yacimiento más grande de Sudamérica. La dimensión del conflicto se expandió al resto del país y la manera en que el poder político pudo apagar la revuelta fue masacrar al pueblo con un saldo de más de 80 personas fallecidas.

A estas dos revueltas indígenas y campesinas anteriores (la del agua y la del gas) en defensa de la economía moral, se suma la *Rebelión de las wiphalas* el 21 de noviembre de 2019, un día después de que la Organización de los Estados Americanos (OEA) no reconoce el triunfo electoral de Evo Morales, acusando las elecciones de fraudulentas, sin presentar soportes contundentes. No obstante, para Evo el apellido del golpe de Estado contra suyo es el litio, antes lo habían afirmado lxs intelectuales Alcira Argumedo y Atilio Borón. No es descabellado pensar que tras la nacionalización de este preciado mineral (oro blanco), los Estados Unidos al quedar por fuera del negocio hayan conspirado a través de la OEA; sin embargo, esto no es todo. La venganza blanca urbana (y curiosamente una parte de la llamada pequeña burguesía aymara) contra el indio está presente en esta revancha fascista. El dolor causado al quemarle su bandera milenaria (wiphala), pateadas sus polleras, pisoteados como perros, entre otros crímenes, llevó al pueblo boliviano a derramar la sangre de 25 hermanxs. Salvar su honor frente al odio clasista y supremacista era una orden



imperativa. “¡Malditos! ¡Nunca nos vamos a dejar como originarios campesinos!”, visiblemente enardecida declaró al canal Telesur el 21 de diciembre de 2019 una indígena humilde, de largas trenzas y sombrero, de Achacachi, que pertenece a la Federación de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, de Bolivia².

Había que vivir muy de cerca los 14 años del proceso de cambio boliviano, bajo un Estado Plurinacional con presencia casi en todo el territorio boliviano, para saber si indígenas y mestizos hayan convivido con o sin mayor “guerra” por símbolos políticos, e identitarios, ahora lo que sí es un hecho cierto es que la defensa de los valores de dignidad cultural de los pueblos también cuenta a la hora de hacer justicia, como el caso boliviano.

EL CASO BRASIL

Revuelta de los 20 centavos (2013) o la *Revuelta del Movimiento del Passe Livre* (transporte gratuito). La violencia del capital desde sus orígenes, reiteramos, no ha cesado en ninguna parte, pero en este país su entronización ha sido mucho mayor que otros. Si bien es cierto que junto con Chile son la envidia macroeconómica del mundo, el 21,4% de la población vive aún bajo el umbral de la pobreza, más de 37 millones de brasileños están excluidos del uso del transporte público por no poder pagar la tarifa, y como en gran parte de las revueltas en Latinoamérica, el aumento en el precio del transporte en junio 2013 fue la brecha por la que se destiló el profundo descontento, a saber la inconformidad con la gran suma de dinero público gastado en el mega evento deportivo



² También se puede leer en: Luis Hernández Navarro, “Bolivia: el poder dual,” *La Jornada*, 19 de noviembre de 2019, consultado el 21 de diciembre de 2019, <https://www.jornada.com.mx/2019/11/19/opinion/018a1pol>.

(mundial del fútbol 2014) que no pueden disfrutar los pobres de Brasil, mientras las grandes constructoras amasan gigantescas fortunas, represión permanente a los pobladores de la favelas, desigualdad social, racismo, entre otras. La brutalidad con que el poder político –en la dirección de la presidenta Dilma Rousseff– reprimió las primeras manifestaciones en las que fallecieron diez personas y decenas de heridos en veinte días, consiguió amplificar la protesta convirtiéndola en la mayor oleada de movilizaciones desde el *impeachment* contra Fernando Collor de Melo, en 1992. La colosal manifestación de más de un millón de personas claramente evidenció su trascendencia más allá de los colores políticos e ideológicos.



A mi juicio, la revuelta refleja en cierto modo una verdadera crisis urbana de la ciudad neoliberal capitalista, estrategia deliberada de reproducción ampliada del capital, que ya ha llegado a un punto crítico. Así debe entenderse que las protestas masivas no eran exclusivamente contra la presidenta Dilma Rousseff ni contra el aumento de los 20 centavos del transporte público, el lenguaje corporal de los manifestantes en las calles dejaba desnudo cual jerarca político oportunista que pretendía *pescar en río revuelto*. Con pelos y señales, la cancelación de aumento de tarifas del transporte público y la inclusión de plebiscito para la reforma política del país puede leerse como un logro político del movimiento popular urbano brasileiro en busca de una mejor ciudad donde todos y todas tengan derecho.

CHILE REVUELTAS-REBELIONES

En Chile, como en Ecuador y Bolivia en los que hubo varias revueltas consecutivas, observamos una cadena de revueltas: *La revuelta de los Pin-*

güinos (2006), la de *Los Paraguas* (2011) y la *Revuelta contra el paquetazo neoliberal*.

Se conoce la *Rebelión de los Pingüinos* en abril 2006 como un levantamiento estudiantil masivo, con miles de estudiantes de secundaria de cien colegios movilizados, frente a un Estado que bendice y ampara la educación privada, negando el derecho a una educación gratuita a la gran mayoría del pueblo y la exigencia de mejoras en infraestructuras. De acuerdo con Fernando de la Cuadra (2007), esta rebelión significó una lucha que simboliza una interesante perspectiva contra-hegemónica al poder establecido, en efecto dos años después de las protestas se promulgó la Ley General de Educación.

La segunda *rebelión o Marcha de los Paraguas y de los Remolinos*, ocurrida entre el 28 de abril y 12 de mayo y prolongado varias semana, en cierta forma fue la continuación o respaldo de la primera, reventó por el reclamo de mayor financiamiento, retrasos en la entrega de becas y problemas con la Tarjeta Nacional Estudiantil (TNE) y por una educación gratuita universitaria. La misma se desarrolló en Santiago, Concepción, Valparaíso y otras ciudades. El resultado de la represión estatal fue el de 15 fallecidos, 1.333 detenidos entre ellos 181 niños, querellas por denuncias y apremios ilegítimos, centenares de heridos. El impacto de la revuelta provocó crisis en el gobierno de Piñera, resolviéndose con cambio de gabinete.

Este es el eslogan de lxs manifestantes en Chile 2019: *No luchamos por 30 céntimos, sino contra 30 años...* de neoliberalismo. A pocos días en que el presidente Piñera declarase que “Chile es un oasis en medio de una región convulsionada”, revienta la *Revuelta contra el paquetazo* el 18 de octubre 2019. Al poco tiempo se convirtió en una rebelión popular sin precedente en Santiago de Chile y extendido a otras provincias (Rancagua, Coquimba, Valparaíso, Concepción, entre otras). El aumento del boleto del metro (el cuarto en dos



años) se convierte en el disparador de la rebeldía popular protagonizada inicialmente por estudiantes universitarios y posteriormente se sumó el pueblo organizado, los pueblos indígenas y el pueblo en general, ambientalistas, así como la lucha del pueblo mapuche y de las *minorías sexuales*, entre otras. La revuelta reventó con la destrucción de gran parte de la infraestructura del Metro y a edificios emblemáticos, asaltos a supermercados y farmacias, ocupación de plazas públicas, gigantescas manifestaciones y cacerolazos locales.

Para Pablo Sepúlveda Allende³, las manifestaciones que comenzaron – descontando las fiestas navideñas – entran a mediados de enero sin asomo de desgaste y arrojan, según el Instituto Nacional de Derechos Humanos, 28 personas fallecidas, 412 casos de tortura y tratos crueles, 191 de violencia sexual, entre estas muchas violaciones consumadas. Al menos 3.649 personas heridas, entre ellas 269 niñas, niños y adolescentes. Entre heridas oculares se suman 405, de las 33 son con estallido o pérdida total de la visión, y otras, con pérdida parcial de la visión en el ojo afectado.

Las respuestas violentas apresuran el paso de la revuelta a una rebelión caracterizada con la celebración de continuas marchas y concentraciones gigantescas (según observadores, las más grandes de la historia), además de las etiquetas en redes sociales #PiñeraRenuncia y #ChileSeCansó, y consignas lanzadas en las calles por los manifestantes: “que se vayan los milicos” y “¡Chile despertó!”⁴. Así las cosas, el estallido social deja de ser una simple revuelta y se



³ Pablo Sepúlveda Allende, “Chile: a tres meses de la rebelión antineoliberal,” *La Jornada*, 19 de agosto de 2019, consultado el 2 de octubre de 2019, <https://www.jornada.com.mx/2020/01/19/opinion/014a1pol>.

⁴ Consignas que se pueden leer en: *La Jornada*, “Piñera: «Chile está en guerra contra un enemigo poderoso»”, *La Jornada*, 21 de octubre de 2019, consultado el 2 de enero del 2020, <https://www.jornada.com.mx/2019/10/21/>.

transforma en una rebelión en todo el sentido de la palabra. Es decir la rebeldía comienza a mostrar su rostro en decenas de comunas (distritos) de las ciudades del país a través de la realización de centenares de cabildos ciudadanos; esta se trata de reuniones abiertas a las cuales concurre la gente de las vecindades a plantear sus puntos de vista sobre la organización de la lucha contra el gobierno. Y por otro lado, el conflicto se radicaliza a pesar de la impensable implementación de medidas como la derogación de la medida de aumentar el billete del pasaje del metro, además de impulsar cambios parciales dentro del gabinete, la promesa de una agenda social de condonar las deudas generadas a los universitarios por el Crédito con Aval del Estado.

EL CASO COLOMBIA

Excepto el hambre que se sufre en la zona de Chocó donde ha habido varias revueltas a mediados del 2017, la sociedad colombiana, como muchas otras de las regiones, constituye una olla repleta de calamidades desde hace mucho tiempo que amenazaba con su normalización; pero al pretender aplicarse un paquete de medidas contentivo de una serie de reformas laborales que buscan aumentar la edad de jubilación y contratar a los jóvenes con salarios inferiores al salario mínimo, entre otras reformas, hicieron detonar la histórica *revuelta contra el paquetazo* en noviembre 2019. En ese estallido salieron a relucir parte de otras demandas postergadas, a saber: detener la matanza de líderes sociales comunitarios (casi uno por día), el incumplimiento de los acuerdos de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y, por último, el incumplimiento de los acuerdos con las recientes luchas estudiantiles, el intento de privatización de empresas públicas como Ecopetrol, los



asesinatos de niñas y niños en bombardeos contra “disidencias” y su justificación, el regreso de los “falsos positivos”.

Se habla de una histórica revuelta porque el 21 de noviembre se movilizaron aproximadamente dos millones y medio de personas en más de 550 municipios de Colombia. Como en ninguna otra época, en un breve lapso hubo tres huelgas generales: el 21 y 27 de noviembre y el 4 de diciembre. Como el resto de las revueltas hermanadas (Ecuador, Chile, Bolivia), fue altamente reprimida por los escuadrones de la policía, hechos en los que resultaron al menos ocho muertos y decenas de heridos en las seis semanas de revuelta.



CENTROAMÉRICA

Aunque en Centroamérica las calles no arden de rabia como en las demás partes del continente, y las pocas revueltas suscitadas no han tenido el rango de la misma onda expansiva con que se han propagado las revueltas y rebeliones en el sur del continente, no significa que allí se reposa en un lecho de rosas; todo lo contrario, la súper explotación social y condiciones miserables de vida de esos pueblos violentados por el capital hablan de la presencia de un gran magma social en ebullición en proceso de estallar.

No obstante, en algunos países han estallado violentas manifestaciones, como es el caso de Honduras y Nicaragua. En el primer caso, un país que aún en el año 2008 el poder económico era dominado en su totalidad por unas ocho familias de ascendencia árabe y judía askenazi, fieles serviles a las políticas exteriores de Washington, comenzó su resistencia para derrocar al presidente electo Manuel Zelaya, quien últimamente se había acercado a las políticas sociales de Hugo Chávez en Venezuela y Evo Morales en Bolivia. En efecto, el

29 de junio de 2009 se hace efectivo el derrocamiento, Zelaya fue sacado del país por la fuerza y llevado a Costa Rica. A juicio de Raúl Benítez y Rut Diamint (2010), fue un golpe de Estado exitoso, restaurador de un viejo orden oligárquico que se pensaba superado. Sin embargo, el golpe tuvo dolientes, más de medio millón de personas, que apoyaban el llamado a una Asamblea Constituyente a fin de modificar la Constitución de 1981, no aceptó el golpe parlamentario de la derecha hondureña. Multitudes de personas de diferentes ciudades y de todos los sectores sociales de esa nación a favor de reformas sociales al estilo de los gobiernos progresistas de la región organizaron populosas jornadas de movilización social, sin embargo, el brazo represivo del capital (las fuerzas militares) al ver tal poderío del pueblo de Honduras arremetieron contra civiles desarmados.

En el caso de Nicaragua, el 18 de abril 2018 masas de estudiantes y personas de la tercera edad se levantaron contra la reforma del Instituto Nicaragüense de Seguridad Social (INSS), impuesta por decreto por el presidente Ortega, que aumentaba las contribuciones de trabajadores y empresarios e imponía una retención del 5 por ciento a los jubilados. Opiniones críticas sostienen que tales reformas eran recomendaciones del FMI, que ya había advertido a Nicaragua la necesidad de hacer una “reforma integral” de su sistema de seguridad social para evitar quedarse sin reservas en 2019. Durante varios días los manifestantes bloquearon carreteras y vías principales. Mediante la etnografía digital realizada fue posible observar imágenes de estructuras en llamas, edificios gubernamentales en ruinas y saqueos a supermercados, lo cual obligó al gobierno a revocar el 22 de abril de ese año la reforma de seguridad social que desencadenó días de manifestaciones en los que fallecieron al menos dos docenas de personas.



Es de destacar que las legítimas protestas del pueblo contra ese tipo de reformas que merma los sueldos de la clase trabajadora, fueron aprovechadas por grupos opositores al gobierno y grupos de la sociedad civil nicaragüense (ONG's), financiados por el Departamento de Estado, para pedir la renuncia del presidente y su gabinete. Aunque al realizar un análisis más profundo, la revuelta-rebelión contra el gobierno de Ortega, no solo fue por la reforma del seguro social y de las pensiones, solo fue el detonante; en todo caso, solo si nos colocamos lentes de largo alcance podemos observar las demandas populares acumuladas desde mucho antes del 2007, cuando el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) vuelve al gobierno.



NORTEAMÉRICA

Al norte del Continente (México) estalla *La rebelión de Chiapas*, justo en la fecha en que el gobierno federal se disponía a celebrar la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, en la madrugada del 1 de enero de 1994, cientos de peones acasillados, campesinxs e indígenas provenientes de los pueblos tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal, todos ellos de la familia maya, bajo la dirección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), tomaron por las armas cinco cabeceras municipales del estado de Chiapas: San Cristóbal de las Casa, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y Chanal. Los “zapatistas”. Aunque su objetivo último consistió en la transformación revolucionaria de México en una república socialista, los rebeldes demandaron entonces “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”. Como respuesta, el gobierno federal envió al ejército a sofocar la rebelión. Los combates en-

tre ambas fuerzas (las del gobierno federal y las del EZLN) duraron once días. A los días de la insurrección armada hubo 34 bajas de combatientes muertos en combate. El diálogo con el gobierno se extendió durante un período de tres años y acabó con la firma de los Acuerdos de San Andrés, que incluían modificar la Constitución nacional para otorgar derechos, incluyendo autonomía, a los pueblos indígenas.

EL CARIBE

Puerto Rico y Haití también se suman a esta ola de revueltas y rebeliones latinoamericanas. En ambos países el FMI ha dictado a sus gobiernos sumisos políticas de ajuste y reformas antipopulares y que al ser rechazados por el pueblo fueron salvajemente reprimidos.

Aunque el chat (en lenguaje homofóbico y sexista) al mejor estilo de Donald Trump, aparecido en las redes el 13 de julio 2019, fue la gota que colmó el vaso de la paciencia de los puertorriqueños, la población aún no se recuperaba de la catástrofe del huracán María y castigados por una monumental deuda (alrededor de US\$ 120.000 millones de deuda y obligaciones de pensiones), medidas de austeridad y una plaga de corrupción que ha dejado vacía las arcas de ese país. En ese sentido las masivas protestas la han llamado *revuelta moral puertorriqueña*. Jóvenes comprometidos con la nueva filosofía de los Derechos Humanos del siglo XXI –igualdad de género, derecho de asociación de las alteridades sexuales, activismo de los grupos sexodiversos, antirracismo, protección del medio ambiente– tomaron las calles para exigir la dimisión de Ricardo Rosselló, gobernador impuesto por Estados Unidos, y la misma logró la renuncia con todo el gabinete, diez días después en que revienta *la revuelta moral*.





En Haití, la revuelta se inició el 16 de septiembre y se aplacó a finales de diciembre del 2019⁵. De acuerdo con Guy Laurore Rosenez⁶, defensor de Derechos Humanos, la rebelión que tiene paralizado al país caribeño empezó hace más de un año cuando, a principios de julio del 2018, el gobierno de Jovenel Moïse decidió aumentar el costo de los productos petroleros bajo presión del FMI. Desde esa fecha, varias olas de movilización han sucedido. En los pasados meses, la crisis se ha agravado por la implicación del presidente en casos de corrupción y el desabastecimiento de combustible. Sin agua y alimentos y en medio de una pobreza atroz única en el continente, decenas de miles de manifestantes, convocados por estudiantes y movimientos sociales, bloquearon carreteras, quemaron vehículos e instituciones públicas y atacaron negocios en varias ciudades, especialmente en la capital del país para pedir la dimisión del presidente impuesto, el empresario Jovenel Moïse y todo su gabinete. Esta demanda popular no fue lograda, el mandatario siguió atornillado gracias al respaldo de gobiernos extranjeros nucleados en el llamado Core Group (integrado por el representante especial adjunto del secretario general de las Naciones Unidas, los embajadores de Alemania, Brasil, Canadá, España, EEUU, Francia, la Unión Europea y el representante especial de la OEA).

⁵ Avispa Midia, "Revuelta popular en Haití frente a la crisis social, económica y política," *El Extremo Sur de la Patagonia*, 27 de noviembre de 2019, consultado el 19 de marzo de 2020, <https://www.elextremosur.com/nota/22238-revuelta-popular-en-haiti-frente-a-la-tesis-social-economica-y-politica/>.

⁶ Kaos en la Red, "Rebelión en Haití: «Lo que estamos viviendo en una crisis del capitalismo y del imperialismo estadounidense»,» *Agencias de Noticias RedAcción-ANRed*, 17 de noviembre de 2019, <https://www.anred.org/2019/11/17/rebelion-en-haiti-lo-que-estamos-viviendo-es-una-tesis-del-capitalismo-y-del-imperialismo-estadounidense/>.

REFLEXIONES INCONCLUSAS

- Jackson Moore, historiador británico, establece que asistimos a una era histórica dominada por el capital o *capitaloceno*, no obstante conviene complementar esta idea diciendo que presenciamos una era global/continental de rebeldía social de los pueblos. Es decir, habitamos un mundo donde cohabitan dos almas o dos grandes fuerzas antagónicas, destructora de vida, una, y constructora de vida digna, la otra. Me refiero a la *violencia del capital*, triunfando por ahora, y la *rebelión social de los pueblos*, inaugurando una nueva ola de rebeldía. Estas dos fuerzas, desde el mismo nacimiento del capitalismo originario, han caminado juntas, solo que la segunda juega un rol condicionado y con acción retardada a la actuación de la primera. Más explícitamente cuando el capitalismo conquista y coloniza al mundo (americano) mediante derramamiento de sangre y violaciones de todo tipo a finales del siglo XV, al poco tiempo se gesta un proceso de revueltas y rebeliones por parte de los pueblos para preservar la vida de sus gentes y garantizar su dignidad. En breve: *violencia del capital y rebelión social son dos caras de una misma moneda*.

- Lo arriba expuesto nos permite resaltar que el hecho de que un tercio de la población de los países de Latinoamérica (13 de 20 países, desde el sur hasta el norte, y el Caribe) haya salido a las calles en forma masiva y rebelde a manifestar el gran descontento con las condiciones (indignas e inhumanas) de vida por las que atraviesan, así no lo expresen tácita y públicamente mediante sus consignas, habla de una *rebelión continental de los pueblos contra el capital*, y no exactamente se trata de un fantasma provocado por el *castrochavismo* y por gobiernos, progresistas y alternativos del continente, como lo aseguran algunas voces de la derecha latinoamericana, incluyendo presidentes de naciones.



- De todas las formas de rebeldías sociales registradas, la de mayor complejidad sociopolítica es la rebelión chilena (desde octubre hasta la fecha de terminación de este trabajo, primeros de febrero de 2019). La imagen mítica de Chile como país *ordenado y estable*, con una *economía boyante* y un *modelo deseado* por sus ciudadanxs, contrasta con una pasmosa desigualdad social. En términos de patrimonio (CEPAL 2019), el 1 por ciento más rico detenta 22,6 por ciento de la riqueza, y el 10 por ciento más rico concentra 66,5 por ciento, mientras el 50 por ciento más pobre accede a un magro 2,1 por ciento de la riqueza del país. Esta odiosa desigualdad es alimentada por la súper explotación de la fuerza de trabajo evidenciada mediante un paulatino y constante empobrecimiento y endeudamiento de la inmensa mayoría de la ciudadanía.

Debido a la otra imagen mítica de Chile, la de una sociedad domesticada por la *democracia pactada* después de la caída de Augusto Pinochet, y también la de una sociedad *neoliberalizada* (esto es despolitizada o sino *hiperideologizada* con inclinación a la extrema derecha por su prontuario racista y patriarcal), hace que esta sea hasta los momentos la insurgencia popular más emblemática del continente dado su carácter altamente contestatario y de larga duración. Y, lo más importante, ha desafiado los límites de la violencia del capital, la rebelión chilena no se detuvo ante la retórica incendiaria del presidente de la república al afirmar que “estamos en guerra contra un enemigo poderoso que está dispuesto a utilizar la violencia sin ningún límite...”, ni tampoco con medidas de facto como la del estado de excepción y toque de queda, ni por la férrea represión de las fuerzas militares (ejército y carabineros) con la presencia de más de 20.000 efectivos policiales y militares. La respuesta de insurgencia *agonística* o *total* a la bárbara violencia del capital mediante su mano armada (el poder político) fue de la misma talla. Respondieron “con todo y con todos”. La



consigna: “somos la gente de abajo que va por los de arriba”, no fue una simple retórica amenazante; allí están los incendios a los edificios de la compañía eléctrica italiana ENEL y del periódico *El Mercurio* en Valparaíso, este último no es la quema de cualquier inmueble, sino aquel en el que se materializa la *posverdad* y la mentira mediática, aquel donde se cocinó macabramente el golpe contra Salvador Allende. A todas estas nos preguntamos:

¿Son las llamas que han devorado, al menos una parte simbólica de todo aquello que sufren las víctimas chilenas desde hace mucho tiempo, signo de un periodo revolucionario (revolucionario en el sentido de ruptura brusca del orden social y político establecido), tal como lo anuncia el sociólogo chileno Carlos Ruiz Encina?

¿Estamos ante el cumplimiento de la profecía de Marx al vaticinar que los procesos revolucionarios comenzarán en sociedades de mayor desarrollo de sus fuerzas productivas, como es el caso de Chile? ¿Habla esta rebelión de un freno de emergencia, como le gustaba decir a Walter Benjamin, activado por las víctimas que viajaban en el tren a toda velocidad rumbo al precipicio? Preferimos esta tesis benjaminiana a la de Samuel Huntington, este último explica las revueltas, revoluciones sociales y golpes de estados en países con buenos niveles de desarrollo económico donde una clase media es protagonista de tales eventos por el temor a perder su estatus social. Es entendible que a los intelectuales burgueses de la talla de este politólogo norteamericano les resulta difícil pensar contra el capital. Sin embargo esta tesis huntingtoniana es válida para el caso de las *revanchas del capital*, como son los casos de Venezuela y Bolivia, donde las clases medias y pequeñas elites del poder han recurrido a golpes de Estados, acciones terroristas, racistas, entre otros actos extremista, para regresar o conservar el poder.





- Como sabemos, existe una obstinación del capital –a través del FMI y de los *Estados nacionales*- en aplicar paquetazos económicos, a pesar que estos han sido rechazados categóricamente por las mayorías populares, entonces ¿cuál es la insistencia en seguir aplicándolos, si cada vez que lo hace se tropieza con la misma piedra? A mi juicio, el comportamiento *vampiresco* por parte del capital de persistir en succionar el alimento que le da la vida (léase plusvalor a la naturaleza y a los hombres y mujeres) fortalece la tesis de Jason Moore (2013) el cual sostiene que vivimos en la era del capital o *capitaloceno*, una era histórica formada por unas relaciones que privilegian la acumulación interminable de capital y no en la era del hombre y de las mujeres. No obstante, esta era ya empieza a entrar en el límite de su desesperación por no poder sostener el incremento de la acumulación de la tasa de sus ganancias, por lo que la historia entrará a una nueva época de rebelión y redención social, como la que vivimos hoy.

- Si tomamos en cuenta la cantidad de países que se han sumado a la ola rebelde desde 1989 hasta la fecha, su evolución de revuelta (protesta violenta de corta duración, espontánea y sin dirección u organización) a rebelión (protesta de mediana y larga duración, mayor dimensión e impacto sociopolítico, mayor organización y dirección con consignas y objetivos claros contra un régimen político determinado, como la rebelión zapatista, por ejemplo), la forma con que se han encadenados unas a otras, tales como la rebelión chilena del 2019-2020, la rebelión de la wiphala en 2019 o las rebeliones en Ecuador y Colombia en el mismo año, estaríamos hablando de una rebelión continental que amenaza ser permanente, como es permanente la violencia del capital.

- La historia de nuestra América nos habla de 300 años de luchas rebeldes contra el imperio español, en la que gran parte de Latinoamérica obtuvo su independencia política. Entre tanto, las rebeldías latinoamericanas de hoy

hablan de un nuevo tiempo social de luchas por hacer realidad el reino de la emancipación social y de la convivencia humana. En palabras del economista marxista Alfredo Nadal⁷, la esencia de la nueva época en que vivimos ya no será el capital, sino la lucha por la libertad y la justicia. ¿Bella imaginación fantasiosa? En ningún momento si consideramos un hecho real la rebelión permanente del pueblo chileno que ya lleva hoy unos meses de lucha ininterrumpida contra la dictadura neoliberal chilena.

- Que en algunos países denominados progresistas y de izquierda se hayan suscitado rebeldías sociales, convalida nuestra tesis de que la lucha de los pueblos no es directamente contra cual o tal hombre, partido o ideología política, sino contra el reino del capital o reino de la violencia que es lo mismo, según Fanón; lo que ocurre es que este pasa inadvertido porque generalmente se coloca el antifaz de Estado o de un gobierno equis. Vale decir que en mundo gobernado por un *sistema global capitalista* (o *sistema mundo-capitalista*, según Wallerstein), difícilmente existen Estados socialistas o izquierdistas químicamente puros, a lo sumo gobiernos progresistas o nacionales populares, que en el mejor de los casos ejercen un rol de distribuidor de las riquezas mucho más equitativo que los gobiernos neoliberales de derecha y pueden, por tanto, aliviar las cargas pesadas que el capital astutamente externaliza a los gobiernos nacionales de cualquier índole política. Así pensamos que las revueltas en la Nicaragua de Ortega, en el Brasil de Dilma Rousseff y en la Venezuela de Maduro, están dirigidas propiamente contra el capital como responsable mayor de las crisis endémicas en todos los países de la región.



⁷ Alejandro Nadal, "El fracaso histórico del capital," *La Jornada*, 19 de marzo de 2020, consultado el 19 de marzo del 2020, <https://www.jornada.com.mx/2020/03/19/opinion/017a1pol>.

- En el mismo orden de ideas, la noción del *Estado mínimo* bajo el neoliberalismo no es sostenible, toda vez que lo que existe es un Estado (capitalista) con dos caras. Por un lado se comporta como un *Estado fuerte* (o fuerte) en su rol opresor/represor, controlador social, y a la vez un *Estado mínimo* o débil en su rol de protector social, y también debilitado para controlar las ganancias del capital. Verbigracia, la aplicación de los llamados paquetazos en esta era de globalización capitalista deja bien claro el papel del Estado como brazo ejecutor de las políticas públicas y de control social del gran capital.

- Los *límites del capital son los límites de las personas como seres humanos*, según Santiago Alba Rico (2011). Muy de acuerdo con esta tesis antropológica, los conflictos sociales generalmente están en la médula de la condición humana, y sólo basta que esta sea amenazada por quienes se creen los dueños de la humanidad. Justamente cuando los poderosos se exceden o rompen el umbral antropológico ocurre el desencadenamiento de grandes revueltas y rebeliones, como las que registramos en este trabajo. Claro, primero la vida, luego la existencia, suele afirmar Enrique Dussel.

- La diversidad de consignas, marchas multitudinarias, marchas periféricas, plantones, cacerolazos, pancartas, performances, grafitis, velatones, bailetones, besatones, desfiles de motociclistas y ciclistas, bloqueos de vías y demás expresiones culturales llenas de rebeldía y alegría merecen una lectura socioantropológica, de allí que serán objetos/sujetos de estudio para ser tomados en cuenta para futuros trabajos investigativos.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alba Rico, Santiago. 2011, Octubre 28-29. "Condición humana, derecho a la rebelión y alternativas post-capitalistas". En *Jornadas Internacionales "Situación en el mundo del derecho a la Rebelión"*. Santa Cruz de Tenerife, España: Red Canaria por los Derechos Humanos en Colombia. (Audio recogido por Radio Guiniguada y transcrito por Rebelión: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=138553>).
- Argumedo, Alcira. 2004. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Benítez, Raúl y Diamint, Rut. 2010. La cuestión militar. El golpe de Estado en Honduras como desafío a la democracia y al sistema interamericano. *Nueva Sociedad*, no. 226: 145-157, <https://nuso.org/articulo/la-cuestion-militar-el-golpe-de-estado-en-honduras-como-desafio-a-la-democracia-y-al-sistema-interamericano>. (Consultado el 19 de marzo del 2020)
- Chávez, Hugo. 2014. *Las líneas de Chávez. Desde las primeras líneas*. Caracas, Venezuela: Colección Tildem Edición Correos del Orinoco.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). 2019. *Panorama Social para América Latina 2019*. CEPAL, consultado el 21 de diciembre de 2019, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44969/5/S1901133_es.pdf.
- de la Cuadra, Fernando. 2017. Conflicto social, hipergobernabilidad y participación ciudadana. Un análisis de la "revolución de los pingüinos". *Revista Latinoamericana Polis*, no. 16: 1-19, <https://journals.openedition.org/polis/4699?gathStatIcon=true&lang=es>. (Consultado el 21 de diciembre de 2019).



Harnecker, Marta. 2011. *Ecuador: una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

Hernández, Francisco. 2018. Revuelta sistémica en/de la ciudad ocupada segregada (Barinas-Venezuela). *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 2: 19-33, <http://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revista-plural/numero02/>.

Galeano, Eduardo. (s/f). América: Textos de Eduardo Galeano sobre el “Descubrimiento”. *Servindi-Servicios de Comunicación Intercultural*, <https://www.servindi.org> (Consultado el 21 de diciembre de 2019)

Marx, Karl. 1946. La llamada acumulación originaria. En *El capital*, escrito por Karl Marx, Tomo I. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

Moore, Jason W. 2013. El auge de la ecología-mundo capitalista (I): Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima. *Laberinto*, no. 38: 9-26, http://laberinto.uma.es/index.php?option=com_content&view=article&id=574:el-auge-de-la-ecologia-mundo-capitalista-i-las-fronteras-mercantiles-en-el-auge-y-decadencia-de-la-apropiacion-maxima&catid=128:lab38&Itemid=54. (Consultado el 21 de diciembre de 2019)





EL TERRITORIO Y LA CRUZ EXPERIENCIAS DE INTERVENCIÓN EN EL TERRITORIO CH'OL EN EL PARAÍSO

GUTIÉRREZ LÓPEZ, DARINEL GENARO
Universidad Intercultural de Chiapas
Estado de Chiapas, México
Correo electrónico: darinel.yajalon@gmail.com



Fecha de envío: 02-10-2019 / Fecha de recepción: 03-10-2019
Fecha de aceptación: 12-12-2019.

Resumen

El territorio ch'ol se encuentra traspasado por un plano vertical y horizontal que articula distintas entidades anímicas que se materializan en religiosidades; estos planos han sido intervenidos por el estado y la iglesia en busca de su adecuación a los proyectos de desarrollo. La coexistencia de estos actores ha producido conflictos comuni-

tarios que entrelazan política y organización. Este es un acercamiento a la forma en la que se ha construido tal coexistencia, partiendo de los dos planos del territorio.

Palabras clave: conflicto, territorio, vertical, horizontal, entidades anímicas

LE TERRITOIRE ET LA CROIX. EXPÉRIENCES D'INTERVENTION DU TERRITOIRE CH'OL AU PARADIS

Résumé

Le territoire Ch'ol est traversé par un plan vertical et horizontal qui articule différentes entités psychiques qui se matérialisent dans des religiosités; l'État et l'église sont intervenus sur ces plans afin de les adapter à leurs propres projets de développement. La coexistence de ces acteurs a produit des conflits communautaires qui mêlent politique et organisation. Il s'agit d'une approche de la manière dont cette coexistence s'est construite, à partir des deux plans du territoire.

Mots-clés: conflit, territoire, vertical, horizontal, entités animiques

O TERRITÓRIO E A CRUZ. EXPERIÊNCIAS DE INTERVENÇÃO NO TERRITÓRIO CH'OL EM EL PARAÍSO

Resumo

O território de Ch'ol é atravessado por um plano vertical e outro horizontal. Ambos articulam diferentes entidades psíquicas que se materializam em religiosidades; esses planos foram objeto de intervenção por parte do Estado e da igreja, em busca de sua adaptação aos projetos de desenvolvimento. A coexistência desses atores produziu conflitos comunitários que entrelaçam política e organização. O presente artigo é uma aproximação à forma em que tal coexistência foi sendo construída a partir dos dois planos que configuram o território em questão.

Palavras-chave: conflito, território, vertical, horizontal, entidades de humor



THE TERRITORY AND THE CROSS. EXPERIENCES OF INTERVENTION IN THE CH'OL TERRITORY IN EL PARAÍSO

Abstract

The Ch'ol territory is traversed by a vertical and a horizontal plane which articulate distinct animistic beings reflected in religious expressions. The state and church have intervened in these planes, seeking to accommodate them to development projects. The coexistence of these actors has produced community conflicts that intertwine policy and organization. This is an examination of the way in which such coexistence has been constructed, emerging from the two territorial planes.

Keywords: conflict, territory, vertical, horizontal, animistic beings

INTRODUCCIÓN

El presente artículo identifica los elementos que los actores del conflicto en la región ch'ol de Chiapas, han territorializado en las relaciones culturales de las comunidades indígenas, dificultando la convivencia de las mismas. Entre los actores políticos y religiosos importantes encontramos las comunidades, el Estado y la Iglesia, cada uno con una propuesta de desarrollo rural que implica al sistema religioso y la organización social con sus referentes territoriales y las políticas de desarrollo estatal.

En la comunidad El Paraíso, del municipio de Sabanilla, el conflicto llevó a la desarticulación de la comunidad en el año de 1997, logrando su reconstitución en 2006; después de esos años, la convivencia ha sido pacífica presentándose algunas tensiones comunitarias.



PLANTEAMIENTO TEÓRICO

Para acercarnos al tema, debemos entender el conflicto como un elemento que surge de las relaciones de adecuación de las comunidades indígenas al Estado y sus diversas políticas sociales; este encuentra coyunturas históricas que provocan su materialización en el territorio, trayendo consigo violencia personal o estructural. Johan Galtung (1995) menciona que la violencia personal es aquella que se da de manera directa entre individuos y conlleva el detrimento de la capacidad de movilidad del otro por medio de la cárcel, la inhabilitación o la agresión sobre la vida; mientras la violencia estructural, implica las estructuras sociales cuando permiten que un grupo de personas sobresalgan mientras otras permanecen en un peligro constante.

Es necesario entender también que el conflicto provoca la constante adecuación de los sistemas ante las tensiones que se generan por los cambios surgidos en los contextos sociales. En esto estriba la capacidad de autopoiesis de las comunidades, cuando los contextos sociales cambiantes entran en crisis provocando tensiones al interior. Bajo esta perspectiva, podemos entender a las comunidades como entes capaces de tomar decisiones sobre su entorno social y natural de acuerdo con los diferentes cambios que se suscitan, como entes pensantes y procesos sociales inacabados, adheridos además a la dinámica propia que se le presenta con una consciencia histórica que las redefine en los procesos; dejamos de pensar en ellas como grupos condicionados o supereditados a la estructura, como entes pasivos, incapaces de proponer sobre su entorno cambios que le permitan sobrevivir sin perder su identidad y cultura.

Es necesario interpretar dos planos donde se mueven las afectaciones de los actores del conflicto en las comunidades ch'oles: el primero es vertical, se



establece como vínculo entre entidades anímicas con el territorio, habitando distintos espacios que se relacionan a las cuevas, los arroyos, los objetos celestes y distintos matices del cielo y las nubes. Estos ritualizan las relaciones del paraisense con su territorio, lo que permite la existencia de las fiestas del agua y de la cosecha año con año, en una reconstrucción cíclica de la vida (Giménez 1996). En este habita la cultura más profunda. Este espacio vertical ha sido especialmente intervenido en busca de la resignificación del mundo numinoso indígena.

El plano horizontal se extiende sobre las relaciones sociales que se construyen sobre el territorio para regular la vida comunitaria y el acceso a la tierra, así como la relación con los espacios que entrelazan a las entidades anímicas con la vida regular campesina. Sobre el plano horizontal se materializan la relación cultural con lxs ancianxs, las mujeres, la familia, lxs hijxs, lxs vecinxs, la asamblea, lxs empleadxs de gobierno, los programas de desarrollo, la iglesia y el Estado. Este es el espacio social donde se dejan sentir los cambios que se desarrollan en el contexto regional de las comunidades.

El territorio lo defino como la capacidad de las personas de establecer elementos físicos, lingüísticos, anímicos, humanos, monumentales, rituales, psicológicos y espaciales, que a partir de un vínculo subjetivo y objetivo, desarrollan economía, política, sociedad, cultura, religión y conocimientos naturales que satisfacen sus necesidades de apropiación (Gutiérrez 2014). Contiene las relaciones espaciales y temporales que el humano construye a partir de su interpretación de los mismos; contiene también el poder de acceder a los bienes naturales del territorio y las fronteras que la delimitan, estos factores se convierten en asiento de las relaciones sociales, fuente de identidad, sentido de pertenencia, historia y otros elementos de la vida de hombres y mujeres.





Gilberto Giménez (1996) señala que el territorio pareciera diluirse debido a los procesos de globalización, en los que incluso el tiempo y el espacio se ven afectados. Resalta que el territorio tiene la capacidad de emerger de acuerdo con las necesidades de apropiación que lxs pobladorxs de un espacio presenten, construyendo los símbolos que lo convierten en espacios sagrados para ellxs y para extranjerxs (Giménez 1996). El territorio y la cultura mantienen una relación directa y tiene tres dimensiones analíticas en la masa de los hechos culturales; la primera es la cultura como *comunicación* (en el sentido de los significados que se entrelazan en la distinción de los elementos de los espacios y la relación que se desarrolla entre espacio e individuo); la cultura como *almacenamiento de conocimientos* (todo aquel conocimiento que permite el mantenimiento material y espiritual del individuo dentro del espacio donde se desarrolla su cultura); y la cultura *como visión del mundo* (que da sentido a los valores que se ciernen sobre el espacio donde se desarrolla la cultura).

“En una primera dimensión el territorio constituye por su mismo un «espacio de inscripción de la cultura» y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación. En efecto, sabemos que ya no existe, «territorios vírgenes» o «plenamente naturales», sino solo territorios literalmente «tatuados» por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano” (Gilberto 1996, 14).

Los programas dirigidos a los pueblos indígenas, aprovechan las resignificaciones que la iglesia y el Estado han promovido sobre el plano vertical del territorio y que se materializan sobre el plano horizontal. Las diferentes religiosidades que se promueven en el plano vertical, permiten distintas conceptualizaciones sobre las entidades anímicas que pueblan el territorio, esto se debe a que las comunidades ch’oles establecen sobre el territorio sincretismos religiosos que permiten la convivencia de rituales *precolombinos* con festividad-

des católicas que derivan en reglas de acceso y cuidado de los bienes naturales del territorio, convirtiéndose en insumos para la identidad (Viqueira 1995).

La iglesia católica ha transitado del mantenimiento de cierta jerarquía entre los pueblos ch'oles a la organización para el acceso a políticas públicas, imprimiendo un ingrediente comunitario basado en la identidad y la legitimación doctrinal por medio de la teología de la liberación.

Asimismo, el Estado ha promovido en distintas épocas religiones alternas a la católica que han derivado en acoplamientos sociales a las políticas de desarrollo.

Planos horizontal y vertical del territorio

*Entidades anímicas relacionadas a un mundo superior
Espacios de propuesta religiosa.*

*Medio natural. Espacios de
apropiación territorial.*



*Comunidad. Espacios de
propuesta política.*

*Entidades anímicas relacionadas al inframundo.
Espacios de propuesta religiosa.*



PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El conflicto político y religioso de El Paraíso se suscitó debido a que las comunidades, el Estado y la iglesia tienen alguna propuesta de desarrollo que afecta la articulación de los dos planos del territorio.

Esta comunidad participó de manera directa en el movimiento armado de mediados de 1990, llegando a dividirse entre los grupos de Paz y Justicia y los Zapatistas. Los segundos terminaron siendo desalojados durante casi diez años.

En la actualidad el poblado se divide entre católicos y protestantes. En la parte alta se ubica el pueblo católico y en la parte baja el protestante (presbiterianos, pentecosteses y adventistas del séptimo día). Algunas iglesias, como la presbiteriana, han crecido en los últimos años, mientras la iglesia católica ha ido en detrimento.

Aunado a esta división religiosa, se encuentra también la división política, materializándose en diferentes partidos que dan coherencia lógica a modos de lucha distintos sobre los bienes naturales del territorio.

Hay que señalar que la política en esta comunidad también es un ente cambiante. De haber sido enemigos en otros tiempos, hoy en día los miembros del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del Partido de la Revolución Democrática (PRD), logran unirse para hacer frente al empuje que trae consigo el Partido Verde Ecologista de México (PVEM). Muchos antiguos priistas se han vuelto perredistas y viceversa, de la misma manera que muchos de los que en otros tiempos formaron parte de la organización paramilitar de Paz y Justicia (identificados con el PRI y con las iglesias protestantes), transitaron al partido verde.



METODOLOGÍA

Esta investigación se realizó en la comunidad de El Paraíso, municipio de Sabanilla, Chiapas. Se escogió esta localidad debido a que en 1997 la comunidad se vio dividida en dos grupos antagónicos que se desplazaron mutuamente. El trabajo de campo se desarrolló en el marco de mi tesis de maestría realizada en la Universidad Autónoma Chapingo, a lo largo del año 2013. Fue importante permanecer por algunas temporadas en el lugar para conocer más a fondo la particularidad del problema, ante el contexto que se presentaba ante mí. Todo lo observado durante los recorridos fue recabado en un diario de campo para su posterior análisis bajo la lupa de los profesores implicados en mi investigación y de las bibliotecas que sirvieron para el desarrollo del trabajo.



UBICACIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIOS

El Paraíso es un ejido del municipio de Sabanilla, Chiapas; fue fundado en 1939 sobre tierras de cacería de la antigua finca El Shoc. El Censo Nacional de Población y Vivienda 2010 arrojó un total de 1.018 habitantes, de los cuales 498 eran hombres y 520 eran mujeres, 783 hablaban ch'ol y español y 101 solo hablaban ch'ol. Cuenta con 1.080 hectáreas utilizadas para la siembra de maíz y la cosecha de café¹. La ganadería, aun que pretendía atender las necesidades surgidas de la caída de los precios del café, no tuvo el éxito esperado; en la actualidad, el peso sobre la tierra es tal que algunos ejidatarios solo cuentan con cinco hectáreas para el cultivo, las cuales tienen que ser divididas para las

¹ Padrón de Historia de Núcleos Agrarios. PHINA. 1020.

siguientes generaciones. La mayor parte de los productos del campo son usados para el autoconsumo y la obtención de insumos para las viviendas: postes y vigas para los techos.

Entre los partidos políticos se encuentra el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido Verde Ecologista de México (PVEM). Entre los programas que llegan a la comunidad se encuentra OPORTUNIDADES, para las madres de familias, niños y jóvenes; otro es el programa de mejoramiento de cafetales, introducido ante el alza de los precios del café en años recientes, y en otros tiempos se otorgaron programas de borregos y de miel.

LA FORMA DE CONSTRUIR EL TERRITORIO

En el plano horizontal, existen espacios donde las entidades anímicas interactúan con los seres humanos. Es común encontrar ancianos que sirven como intercesores entre el mundo numinoso y el material de la comunidad, son llamados tatuches², estos realizan los rezos en los pozos de agua el 3 de mayo, cuando la mayor parte de los pueblos ch'oles celebran la fiesta de la Santa Cruz, son también los encargados de rezar durante las sequías que han asolado la región, son depositarios del conocimiento de distintos medios para contrarrestar algún fenómeno natural que amenace el territorio. Se considera que en las palabras de estos ancianos se encuentra la sabiduría del pueblo ch'ol, por lo que adquieren un especial respeto cuando estos se encuentran en asamblea. La carga simbólica de la figura de los ancianos en las comunidades

² Abuelos, en traducción del ch'ol al español.



ch'oles, permite que el territorio encuentre viabilidad histórica, y permanezca como una reproducción ritual y cíclica de las relaciones con la cultura.

No podemos decir que la figura del anciano se ha preservado sin alteraciones. En la actualidad, debido a los cambios que el programa OPORTUNIDADES provoca, muchos jóvenes están perdiendo el respeto tradicional que se les otorgaba. Esto se debe al papel que ahora los jóvenes comienzan a tener dentro de la comunidad, ya que de ser entes supeditados a la herencia de la tierra que sus padres pudieran dejarles, han pasado a ser portadores de dinero para sus familias, debido a las becas del programa. Otro de los factores se debe a la migración de jóvenes que desde la década de 1960 ha presentado la región, lo que ha traído nuevos modelos culturales a las comunidades, entre ellas la de El Paraíso, estos nuevos modelos culturales han abierto espacios de adecuación a los cambios que suceden en el exterior de la comunidad.

Otro de los elementos que fundan el territorio es la palabra, entendida como el medio de construcción semántica de los valores de la cultura que dentro de las comunidades tiene especial relevancia. En ella está depositada la posibilidad de construir un presente y un futuro común, con la participación de las distintas edades generacionales. Es común ver a los ancianos contando su experiencia en sus procesos como comunidad, haciendo énfasis en los momentos que consideran importantes en la construcción de su identidad. La asamblea ejidal se convierte en ese espacio donde los adultos exponen la palabra, donde se proponen las formas de continuar siendo comunidad y de adecuarse a los cambios que suceden en el exterior, se establecen las reglas de convivencia y se sancionan las conductas desviadas.

En el plano horizontal, se busca la permanencia ante las tensiones que los cambios provocan sin dejar de realizar las celebraciones que los identifican



como parte de un territorio comunitario, estableciendo el vínculo íntimo con el plano vertical.

LA IGLESIA EN LA CONFIGURACIÓN DEL TERRITORIO

Los integrantes de la iglesia católica son actores religiosos desde los primeros proyectos de evangelización de las tierras americanas, su papel estuvo dirigido por el cambio de sentidos hacia las entidades anímicas por una que se adecuara al cristianismo traído desde Europa; su carácter político se debe a su relación con el Estado en distintas etapas de la historia, así como el papel que ha jugado en la articulación de una plataforma social con la capacidad de rivalizar con los decretos del Estado e incluso proponiendo otras subjetividades políticas; En las comunidades ha significado un elemento para la legitimación anímica territorial y de lucha por la tierra.

Se ubica en el plano vertical desde la resignificación de los elementos anímicos de la religiosidad indígena, permitiendo la convivencia entre el catolicismo y la subjetividad mesoamericana. Elementos como la cruz, las veladoras, el incienso, el alcohol, los rezos cantados y las imágenes religiosas, adquieren un significado especial en las fiestas por la cosecha y por el agua, se establecen como medios rituales que son acompañados por el sacrificio de animales que alimentan con su sangre a la tierra. Las entidades anímicas y los espacios sagrados que permiten la propuesta cíclica del territorio, también son espacio territorializados por la iglesia católica, lo que la coloca más cerca de la subjetividad comunitaria.

En el plano horizontal sincretiza dos visiones religiosas que se materializan dentro del territorio, la cristiana y la mesoamericana. Esto se logra gracias



a que la visión social de la iglesia permite diversas manifestaciones de fe hacia el cristianismo, sin que los elementos indígenas desaparezcan. De esta manera, adquiere una plataforma social que establece lugares de concentración de la subjetividad. Esta plataforma social permite proponer semánticas de relación con los dos planos de la realidad, donde también se mueven las propuestas del Estado, lo que lo hace entrar en relación con los proyectos de desarrollo que este procura.

Al unirse a la cosmogonía indígena, los elementos subjetivos de la iglesia adquieren un lugar dentro de los relatos del tiempo cíclico convirtiéndose en parte de las aspiraciones de constancia al interior de las comunidades, al mismo tiempo, abriendo la puerta a las adecuaciones de las aspiraciones de la identidad, sin perder sus significados indígenas.

A mediados de 1960, la iglesia comenzó una política de organización de las comunidades indígenas, que adquirieron importancia a principios de esa década, y tomaron fuerza a partir de la caída de los precios del café, a finales de 1980.

Entre las organizaciones más importantes que surgieron estaban la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), que centraría su lucha en lo que hoy es Venustiano Carranza, y la Confederación Independiente de Obreros Agrícolas de Chiapas (CIOAC), que lucharía dentro del valle de Simojovel, entre las fincas latifundistas. En la región norte, llegó el grupo de los Norteños bajo el movimiento denominado Política Popular (PP), pronto fueron denominados *los Pepes*, y se aliaron a la Diócesis de San Cristóbal para incidir dentro de la región Ch'ol. Entre las organizaciones dentro del territorio ch'ol encontramos a Abu Xú, o Arriera Nocturna y la Xinich, que se convirtieron en bases de apoyo del EZLN.



Para legitimar la organización por parte de la iglesia católica, se promovió un tipo de teología que pugnaba por *atender las necesidades de los pobres*, con un fuerte carácter territorial, a la que se adhirieron las demandas de tierra y organización. Estas organizaciones encontraron una plataforma política en la izquierda mexicana, primero luchando al lado del Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), después, junto al PRD, al que se le conoció como el *Partido del Reino de Dios*.

De esta manera, la iglesia católica adquirió relevancia en los planos horizontal y vertical de la realidad indígena, convirtiéndose en actor político y religioso.

En el conflicto armado de 1994 se verían los alcances de esta forma particular de organización: iglesia-comunidades-organizaciones sociales, así como su capacidad para proponer nuevos rumbos a la subjetividad campesina.

EL ESTADO EN LA CONFIGURACIÓN DEL TERRITORIO

El Estado se colocó dentro del plano vertical de la realidad al introducir nuevas subjetividades religiosas al territorio. En estas nuevas religiosidades, la relación con entidades anímicas adquirió un tinte negativo, satanizando al inframundo, los espacios sagrados y toda expresión cultural dirigida a materializarlos en el territorio. La afectación fue directa sobre el orden cíclico de la vida y el medio natural. Al abandonar por parte de los protestantes las fiestas del agua y la cosecha, acompañado de símbolos tales como la cruz y los santos, se provocó la división religiosa de las comunidades; si bien las fiestas de la cosecha se siguieron realizando, resignificadas por las iglesias protestantes, para ellos la tierra dejó de tener el sentido ritual de la madre sustentadora para adquirir un frío significante como medio de producción.



Se crearon dos pueblos al interior de las comunidades, cada uno con sus ancianos representativos. Cuando para los protestantes los ancianos de la comunidad dejaron de representar sus aspiraciones religiosas, esto afectó la asamblea que después de un tiempo se dividió, separando al fin la visión del mundo que construyeron algún tiempo en conjunto.

Las iglesias protestantes fueron introducidas en el territorio ch'ol desde los años 1940, pero es en la década de 1960 cuando los procesos de evangelización por parte de las iglesias de norte de Estados Unidos adquirieron mayor fuerza, llegando a tener éxito en el municipio de Tumbalá y un poco en el de Sabanilla, no alcanzando el mismo empuje en el municipio de Tila, donde hasta la actualidad existe una fuerte religiosidad dirigida a la iglesia del Cristo Negro del señor de Tila. Parte del éxito alcanzado por las iglesias protestantes se debió a que en un principio sus enseñanzas estaban encaminadas a la lucha contra el alcoholismo y las conductas riesgosas de los indígenas, teniendo como aliado al Estado mexicano, esto permitió la promoción de un tipo de doctrina encaminada a establecer mecanismos de desarrollo afines al Estado, fortaleciendo sus grupos corporativos.

En los años de 1960, el corporativismo de Estado, construido durante el reparto agrario, permitía la hegemonía de un solo partido político (PRI) y de instituciones emanadas de sus relaciones gremiales, como eran la Confederación Nacional Campesina (CNC), el Instituto Mexicano del Café (IMECAFE), el Instituto Nacional Indigenista (INI) y Solidaridad Campesina Magisterial (SOCAMA), formada por profesores oficialistas.

Desde principios de la década de 1960, el Estado mexicano comenzó una serie de cambios estructurales encaminados hacia el neoliberalismo, con esto se verían afectados los pueblos más empobrecidos de las relaciones Estado-co-



comunidades, pues entre los cambios ocurridos desde finales del siglo XIX y principios del XX en los que se impulsó las fincas cafetaleras, las comunidades habían quedado sin tierra de labranza y los cambios hacia el neoliberalismo traía consigo la caída de los precios del café, lo que provocaba la ganaderización de las fincas y el inminente despido de campesinos que vivían de lo que estas les proporcionaba, lo que provocaría una masa numerosa de pobres vagando, sin tierras de labranza.

Los cambios hacia el neoliberalismo nacionalmente se agudizaron a partir de 1988, con la entrada en la presidencia de la república de Carlos Salinas de Gortari. Entre los cambios más fuerte que sucedieron en esos años, estuvieron los llevados a cabo al artículo 27 constitucional, que entre otras cosas ponía fin al reparto agrario; la entrada al Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá; la venta de varias empresas del Estado y el cambio en la moneda, al quitarle tres ceros, dejándola como la conocemos en la actualidad. En el campo chapaneco estos cambios se sintieron al desaparecer aquellas instancias que procuraban la compra de los productos agrícolas, dejando los precios al vaivén del mercado internacional. Ante este panorama, se fortalecieron las organizaciones sociales que comenzaron a aglutinar cada vez más a un creciente número de campesinos empobrecidos.

Con la entrada en vigor del TLC se abrió la puerta a una serie de cambios en la configuración del Estado, adecuándolo al neoliberalismo, esto trajo consigo la aparición en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), pronto varias regiones del país se vieron inmersas en un conflicto que acusaba la implicación de la iglesia y el Estado.



CONFLICTO EN EL TERRITORIO

Durante el conflicto armado, iglesia y Estado se enfrentaron teniendo como referente a las comunidades indígenas. Las organizaciones emanadas de la iglesia, así como el PRD, pronto fueron relacionadas al zapatismo y combatidas por los grupos del poder; por otro lado, las iglesias protestantes y las organizaciones oficiales pronto fueron catalogadas como parte de un mismo cuerpo y relacionadas a las persecuciones, vejaciones y asesinatos de integrantes zapatistas en la región.

Durante el conflicto surgiría la organización denominada Desarrollo Paz y Justicia, como un organismo articulador de la visión oficial con el ingrediente de la contrainsurgencia zapatista. Este grupo fue formado por priistas radicales que junto con ganaderos de la región, trataron de detener la toma de tierras y menguar la influencia de EZLN en la zona.

El Paraíso, después de pasar por la conformación de grupos antagónicos, dio lugar al desplazamiento de priistas que se vieron en la necesidad de refugiarse en una comunidad cercana, hasta que meses después regresaron a su comunidad a vivir una vida llena de tensiones.

Es importante señalar el papel que jugaron los jóvenes dentro de esta lucha. En entrevistas realizadas a los implicados en el conflicto, conocemos que muchos de ellos desconocieron la figura de los ancianos al considerar que estos no tenían la intención de dar el salto del conflicto a la violencia, situación que sucedió al asesinar a la primera víctima mortal, a la que no permitieron levantar hasta que llegaran las autoridades ejidales oficialistas, desconocidos por los zapatistas, este cuerpo fue levantado por elementos de seguridad pública, no sin antes presentar una batalla en la que perdiera la vida un joven que



había disparado contra ellos; de esta manera, los jóvenes se convirtieron en un elemento de cambios semánticos al interior de la comunidad.

El panorama estaba dividido de esta manera: en el PRI, estaban identificados todos aquellos oficialistas, miembros de los cuerpos corporativos del Estado, junto con miembros de las iglesias protestantes, muchos de los cuales pronto pasaron a formar parte del grupo paramilitar: Paz y Justicia, que contó con el respaldo, apoyo y entrenamiento del Estado. Se debe apuntar también que muchos de los miembros de este grupo eran ancianos pertenecientes a la iglesia católica que no habían querido incorporarse a la lucha contra el gobierno y que inclusive se habían retirado de la iglesia cuando esta comenzó a cambiar sus predicaciones por una más apegada a la insurgencia. Del otro lado se identificaban como católicos y perredistas, en gran parte formado por jóvenes, muchos de los cuales participarían años después en las pláticas de paz para el retorno de desplazados en la comunidad. También había muchos ancianos, la mayoría de los cuales siguieron a sus hijos al desplazamiento en tierras de otros ejidos.

Durante el tiempo del conflicto, la iglesia jugó un papel de legitimador de la lucha por medio de sus diáconos indígenas, colocándose sobre los procesos electorales que en esas fechas se celebraron, deslegitimando sus resultados. Por su parte, el Estado fortaleció un grupo paramilitar, contrarrestando la influencia que comenzaba a tener el zapatismo en la región.

Para pacificar la región, fue necesaria la llegada de distintos actores del más alto rango, uno de ellos fue el mismo presidente de la república, que en 1997 visitara El Paraíso (Ernesto Zedillo Ponce de León). Aunado a ello, comenzó una serie de pláticas de paz bajo el gobierno de Pablo Salazar Mendiguchía, que culminó con la llegada a la comunidad de la mitad de los desplazados que



aún se encontraban fuera de sus tierras. Junto a esto se implementó también una serie de proyectos productivos para menguar la tensión social que se vivía en la comunidad, entre estos estuvieron la reconversión de cafetales, proyectos de miel, de borregos, de vivienda, así como la recuperación de la asamblea y el acuerdo mutuo de no volver a hablar del conflicto.

RESULTADOS

Hemos visto cómo tres actores principales se han territorializado en las comunidades indígenas, las implicaciones que estos han traído consigo en su articulación con los planos horizontal y vertical de la realidad, y cómo han sido utilizados para proponer adecuaciones al contexto social cambiante que trajo consigo el neoliberalismo.

El plano horizontal y vertical de la realidad sigue siendo la forma de permanencia del territorio indígena a través del tiempo como tiempo cíclico de la vida y la naturaleza. Aunque hoy la estructura social que sustenta las relaciones espacio temporales indígenas se están alterando por la influencia de factores de cambio al interior de las comunidades, esto no significa la pérdida total de la visión del mundo que lo antecede, sino la adecuación constante a los cambios que el contexto presenta, como en el caso de El Paraíso, que hace parte de sí la tensión que en otros tiempos ha provocado violencia, conviviendo con quienes fueron identificados como contrarios, llegando a acuerdos de no recordar acontecimientos lastimosos, sin perder las fronteras que los dividen dentro de la identidad religiosa, logrando inclusive traspasar las identidades políticas, acordando votar por un solo partido para contrarrestar la influencia que consideran perniciosa para su comunidad. Quizás en este sentido el plano



horizontal que atraviesa las fronteras de lo político no tiene tanta importancia como aquel que atraviesa las fronteras de lo religioso, ya que, como se ha apuntado más arriba, en este se oculta lo íntimo de la cultura.

Los programas de gobierno implementados para la pacificación, no son más que una respuesta tímida al problema que provocó el conflicto. La caída de los precios de café y del maíz, la desregulación del Estado en su transformación hacia el neoliberalismo, se dejaron sentir con fuerza en el mundo campesino, haciéndolo entrar en una dinámica de empobrecimiento que fortaleció las organizaciones contrarias al Estado. La legitimación de la organización en el plano vertical permitió mantener la subjetividad de la lucha agraria unida a las inconformidades que provocaron el conflicto, entre otras cosas, porque la tierra repartida (o invadida) a partir de 1994 terminó por desarticular los ranchos y las fincas que aún se encontraban en la región, dándole al conflicto un referente simbólico territorial que ejemplificó logros de la lucha.

La iglesia católica, por su parte, aunque sigue siendo un fuerte actor organizativo, político y religioso, en los últimos años ha disminuido su influencia por las respuesta del Estado ante el conflicto; sin embargo, aún encuentra un campo de acción importante en la experiencia del desplazamiento forzado de sus miembros, manteniendo en la región ciertas comunidades que se articulan al movimiento zapatista más amplio, la influencia de estas se deja sentir en las formas de acceso a los programas de gobierno; aún son células de rebeldía que proponen un forma particular de construir el territorio.

CONCLUSIÓN

La forma particular de vivir el conflicto por parte de la comunidad de El Paraíso, nos enseña maneras de afectación de los planos horizontal y vertical



de la realidad, nos cuenta la historia de los cambios que se han provocado dentro de estos planos y cómo la comunidad se adapta para continuar existiendo como consciencia histórica, adecuada a distintas formas de construir la visión del mundo; también es un ejemplo de autorregulación que no siempre termina en una existencia armoniosa, pero que permite la coexistencia de actores, a pesar de las diferencias ideológicas en lo político y religioso.

El territorio es la materia prima para la construcción de las identidades a partir de la introducción de elementos en sus contextos. Esto queda demostrado en los procesos de territorialización de distintas propuestas de desarrollo que tanto la iglesia como el Estado han promovido dentro de las comunidades. El Paraíso nos permite ver las tensiones que se crean al ser introducidas nuevas formas de construir el territorio y de identificarse con el mismo, como la lucha por existir tratando de equilibrar dos identidades al interior de la comunidad, lo que trae consigo reacciones que pueden poner en peligro la vida de la comunidad.

Esperamos en un futuro poder analizar de mejor manera las afectaciones que hoy en día todavía se dejan sentir sobre lxs habitantes de la comunidad, al convivir con el recuerdo traumático de la violencia, como un paciente que plantea los dilemas por los que ha tenido que enfrentarse.



BIBLIOGRAFÍA

- Galtung, Johan. 1995. Violencia, Paz e investigaciones sobre la paz. En *Investigaciones teóricas; sociedad y cultura contemporánea*, ed. Juan Gil-Albert, 311-353. Madrid, España: Instituto de cultura.
- Giménez, Gilberto. 1996. Territorio y cultura. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, no. 004, vol. II: 9-30.
- Gutiérrez López, Darinel Genaro. 2014. *Violencia en el Paraíso*. 1997. *Conflicto y pacificación: el papel de la autorregulación comunitaria en una comunidad ch'ol*. México: Universidad Autónoma Chapingo
- Padrón de Historia de Núcleos Agrarios-PHINA. <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/phina>. (Consultado el 1° de diciembre de 2012)
- Sabanilla. *Prontuario de información política municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/21/21158.pdf. (Consultado el 1° de diciembre de 2001)
- Viqueira, Juan Pedro. 1995. La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos. *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*: 23-57, <https://repositorio.cesmecha.mx/handle/11595/728>.





MÁSCARAS DE CLASISMO Y RACIALIZACIÓN: DISCURSOS DE VIOLENCIA POLÍTICA EN VENEZUELA 2013-2019¹



MEJÍAS GUIZA, ANNEL DEL MAR

Departamento de Investigación, Facultad de Odontología, Universidad de Los Andes (ULA) /
Red de Antropologías del Sur
Mérida, Venezuela

Correos electrónicos: annelmejias@ula.ve, annelmejias@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1883-4698>

Fecha de envío: 25-11-2019 / Fecha de recepción: 27-11-2019

Fecha de aceptación: 12-12-2019.

¹ Agradezco a Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana) y a José Gregorio Vásquez (ULA) por sus orientadores consejos e interpelaciones que ayudaron a centrar el argumento de este trabajo; no obstante, cualquier desliz interpretativo es total responsabilidad de la autora.

Resumen

En este artículo desarrollo un acercamiento al clasismo y la racialización para explicar los hechos de violencia política en Venezuela entre los años 2013 y 2019, partiendo de cuatro casos de sujetos quienes fueron agredidos en una zona del “Este” de Caracas, dos de ellos quemados vivos. Para ello planteo un breve contexto sociopolítico con el fin de comprender la situación contemporánea del país y luego esbozo las categorías implícitas en los modos de representar colectividades con el objetivo de analizar los discursos y prácticas de los sectores en disputa política del país. Cierro con un breve bosquejo de cómo las investigaciones sociales han tratado el tema y concluyo que las disputas políticas contemporáneas reflejan un clasismo y una racialización de los sujetos en Venezuela.

Palabras clave: modos de representar colectividades, violencia política, clasismo, racialización, Venezuela



MASQUES DE CLASSISME ET DE RACIALISATION: DISCOURS SUR LA VIOLENCE POLITIQUE AU VENEZUELA 2013-2019

Résumé

Dans cet article, je développe une approche du classisme et de la racialisation pour expliquer les événements de violence politique au Venezuela entre 2013 et 2019, sur la base de quatre cas de sujets qui ont été attaqués dans une zone de Caracas «Est», dont deux brûlés vivant. Je propose un bref contexte socio-politique afin de comprendre la situation contemporaine du pays puis esquisse les catégories implicites dans les modes de représentation des communautés dans le but d'analyser les discours et les pratiques des secteurs en conflit politique dans le pays. Je termine par un bref aperçu de la manière dont la recherche sociale a traité le sujet et je conclus que les conflits politiques contemporains reflètent un classisme et une racialisation des sujets au Venezuela.

Mots-clés: modes de représentation des collectivités, violence politique, classisme, racialisation, Venezuela

MÁSCARAS DO CLASSISMO E DA RACIALIZAÇÃO: DISCURSOS DE VIOLÊNCIA POLÍTICA NA VENEZUELA 2013-2019

Resumo

Neste artigo, desenvolvo uma aproximação ao classismo e à racialização para explicar os eventos de violência política ocorridos na Venezuela entre 2013 e 2019. Parto dos casos de quatro indivíduos que foram atacados na zona leste de Caracas, dois deles queimados vivos. Proponho uma breve contextualização sociopolítica, a fim de entender a atual situação do país. Em seguida, delinheio as categorias implícitas na representação de certas coletividades, tendo em vista o propósito de analisar os discursos e práticas dos setores envolvidos na disputa política nacional. Finalizo meu argumento com um breve esboço de como a pesquisa veio lidando com questões dessa natureza e sugiro que as disputas políticas que pautam a Venezuela contemporânea assentam-se em dinâmicas classistas e racializadoras.

Palavras-chave: formas de representar coletividades, violência política, classismo, racialização, Venezuela



MASKS OF CLASSIS AND RACIALIZATION: THE DISCOURSES OF POLITICAL VIOLENCE IN VENEZUELA 2013-2019

Abstract

In this article I develop an approach to classism and racialization to explain the events of political violence in Venezuela between 2013 and 2019, based on four cases of subjects who were attacked in an area of the “East” of Caracas, two of them burned alive. I propose a brief socio-political context in order to understand the contemporary situation of the country and I outline the implicit categories in the ways of representing collectivities with the aim of analyzing the discourses and practices of the sectors in political dispute in the country. I close with a brief sketch of how social research have

boarded the issue and conclude that contemporary political disputes reflect a classism and racialization of subjects in Venezuela.

Keywords: ways of representing collectivities, political violence, classism, racialization, Venezuela

1. INTRODUCCIÓN

Desde el año 2013, cuando se informa sobre la muerte del presidente Hugo Chávez y se anuncian y hacen las elecciones de la máxima autoridad del Poder Ejecutivo, se inicia una vorágine política de incertidumbre que devino durante tres ocasiones en hechos violentos centrales en algunas ciudades de Venezuela hasta el 2017, sucesos propiciados por los grupos políticos en confrontación. Hablamos de los siguientes episodios:

1. Las protestas durante algunos días en ciertas ciudades del país luego de que Nicolás Maduro ganara por el chavismo las elecciones presidenciales, en marzo del 2013, con un porcentaje de diferencia bajo, situación inesperada para la oposición que aspiraba a ganar estas votaciones.
2. Las guarimbas de febrero a abril del 2014, vividas en algunos sectores de las principales ciudades del país, consideradas “zona liberadas” o “libres”, donde hubo 46 personas fallecidas: unas zonas del “Este” de Caracas, Maracaibo, Barquisimeto, Valencia, San Cristóbal y Mérida, fundamentalmente, protestas con las cuales se cerraron con barricadas avenidas, calles y zonas residenciales completas. Estas guarimbas se armaron luego del discurso del líder opositor Leopoldo López, fundador del partido Voluntad Popular (VP), en el que instaba a la salida



del presidente Maduro, hecho por el cual se le abrió un juicio inédito en el país y se le condenó, y,

3. Las protestas de mayo a julio del 2017, que tuvieron otro esquema de funcionamiento: piquetes transitorios y cierres, pero no prolongados, de vías de circulación y zonas residenciales. En estos hechos hubo 142 muertos entre civiles, policías y militares, además de destrozos en edificios y bienes de instituciones del gobierno y la quema de dos personas vivas en Caracas.

Este panorama se ha complejizado con la elección de una Asamblea Nacional (AN) de mayoría opositora al chavismo en diciembre del 2015, en la que confluye un grupo diverso de partidos políticos, unos de corte de centro-derecha y social-cristiano con una trayectoria democrática de cinco décadas; otros que desertaron del chavismo, es decir, de centro-izquierda o de izquierda; y algunos de reciente constitución más vinculados con una derecha más radical.

Si bien en este espacio político ganado por la oposición hubo una negociación entre partidos para la rotación anual de la Junta Directiva de la AN²,



² Información recogida en dos diarios de campo en los cabildos abiertos realizados por diputados de la oposición en Mérida, Venezuela, el 23/01/2019, eventos suscitados en algunas ciudades del país para legitimar la autoproclamación de Juan Guaidó como presidente interino de Venezuela. En esos cabildos, los diputados emeritenses explicaron la rotación de la junta directiva del Poder Legislativo nacional, como generalmente se hacía “por pactos” antes de la llegada de Chávez al poder (emulando el Pacto de Puntofijo, firmado el 31/10/1958 como un acuerdo de gobernabilidad entre los partidos Acción Democrática-AD, Copei y Unión Revolucionaria Patriótica-URD, una vez cae la dictadura del militar Marcos Pérez Jiménez): primer período (enero de 2016-enero de 2017), el partido AD; segundo año (2017-2018), Primero Justicia (PJ); tercer año (2018-2019), Un Nuevo Tiempo; y el cuarto año (2019-2020), Juan

esta heterogeneidad partidista ha propiciado agendas políticas disímiles en la oposición, lo que vemos reflejado en sus discursos y prácticas³.

Del lado del chavismo en el poder político hay respuestas de deslegitimación para aniquilar estos espacios de la oposición, lo que ha llevado a un punto de no-diálogo o diálogo cero. Cuatro acciones puntuales sustentan esta última afirmación:

(1) Hay juegos de la institucionalidad para anular espacios ganados electoralmente por la oposición antichavista. El Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), por ejemplo, interpuso un recurso ante el Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) para denunciar la supuesta venta de votos en las elecciones del 2015 por parte de parlamentarios indígenas del estado Amazonas, lo que provocó una tensión entre el Poder Judicial y el Poder Legislativo, ya que este último no acató la decisión del TSJ por considerar que es un poder manipulado por el Ejecutivo nacional y terminó juramentando a estos diputados, lo que le podría haber dado la mayoría absoluta para pedir un antejuicio de mérito del presidente Maduro, como de hecho lo hizo el Poder Legislativo en 1993 con el presidente de ese entonces, Carlos Andrés Pérez. Esto causó que el TSJ declarara a la AN en desacato, por tanto, todas sus decisiones, derogaciones y creación de leyes han sido negadas por el Poder Judicial (incluso se suspendieron sus sueldos) y hasta la fecha Maduro ha rendido su memoria y cuenta ante el TSJ. A tres años de haberse instalado la AN, no se han llamado nuevas elecciones en



Guaidó por Voluntad Popular (VP); el quinto año (2020-2021) correspondía a partidos minoritarios. En el momento de publicación de este artículo, en enero del 2020, fueron electos dos presidentes: Luis Parra por PJ (tildado como aliado del gobierno chavista) y Guaidó por VP (con votos de diputados inhabilitados políticamente). Ambos sesionan separadamente.

³ Esto se observa en las declaraciones públicas reseñadas en los *mass media* y redes sociales.

Amazonas para que haya representación parlamentaria de ese estado indígena, por tanto la AN continúa en desacato.

(2) Esta anulación de espacios va de la mano con una estrategia de creación de instituciones para cumplir funciones paralelas de esos espacios ganados electoralmente por la oposición antichavista y para anular a sus líderes. Dos muestras de ello: debido a los hechos violentos del año 2017, el gobierno nacional llama a una Asamblea Nacional Constituyente (ANC), figura establecida en los artículos 347 y 348 de la Carta Magna, para parar la violencia y generar la paz, su slogan propagandístico electoral –acción que detuvo las guarimbas–, ocho millones de venezolanos votaron por 537 constituyentes⁴, lográndose instaurar este poder supranacional que, hasta la fecha, no ha presentado al país una nueva Constitución ni propuesto su modificación.

La ANC asumió el espacio físico de la Asamblea Nacional y está promulgando leyes como si fuese el poder legislativo. De este cuerpo han sido presidentes los principales cuadros políticos del chavismo. Entre los textos legales aprobados más polémicos se encuentra la Ley Constitucional contra el Odio, por la Convivencia Pacífica y la Tolerancia, llamada “Ley contra el Odio”, que establece penas por “crímenes de odio” hasta de veinte años de prisión si se promueve el odio y la violencia por radio, televisión y medios sociales. Esta ley surgió luego de la quema de dos personas durante los hechos de violencia del 2017, en la capital venezolana, por ellas tener “aspecto de chavistas”. Acotamos que en las manifestaciones opositoras del 2017 se contabilizaron ocho perso-



⁴ Ver: http://www.cne.gob.ve/web/sala_prensa/noticia_detallada.php?id=3551. Los resultados no se encuentran completos ni por estados y sectores, porque la página web del Consejo Nacional Electoral fue *hackeada* el 31/07/2017; el grupo hacker que se abrogó esta acción explicó en un mensaje que lo hizo para denunciar un supuesto fraude en la elección de la ANC.

nas quemadas en Zulia, Lara y Caracas, y en el 2018 hubo el caso de un joven asesinado y luego quemado en una marcha opositora en la ciudad de Mérida.

La segunda muestra de este punto es que, en los casos de gobernadores chavistas y antichavistas, la ANC los juramentó para hacer votos de lealtad a la Constitución con el objetivo de asumir sus cargos; en este último caso, el gobernador de la oposición al chavismo electo en el Zulia, en el año 2017, se negó a esta práctica por considerar que era hacer venia al chavismo y fue destituido por la ANC, luego el poder electoral convocó nuevas elecciones y quedó electo un gobernador del chavismo, quien ejerce actualmente en ese estado petrolero del país.

(3) Se ha creado una legislación de la institucionalidad paralela, “la legítima” para el chavismo y la “ilegítima” para la oposición, con el fin de proceder a investigaciones judiciales que permitan suprimir a líderes de la oposición antichavista. Debido a la entrada en vigencia de la “Ley contra el Odio”, la ANC hizo allanamiento de la inmunidad parlamentaria de tres diputados opositores por presunta instigación a la violencia, asociación para delinquir e intento de magnicidio. Fue recurrente ver en los canales de televisión del gobierno nacional campañas de desprestigio antes, durante y luego de allanar la inmunidad de los legisladores nacionales.

(4) Esta creación de instituciones para cumplir funciones paralelas se ha practicado nacional y regionalmente para restar fuerza a las gestiones de gobiernos locales opositores al chavismo. El gobierno central instauró desde 2017 la figura de “protectores” que dirigen “protectorados” en aquellos estados donde el chavismo ha perdido electoralmente gobernaciones, colocando a sus candidatos perdedores como segundas autoridades para dialogar con el gobierno central con el argumento de que los líderes locales opositores (go-



bernadores y alcaldes) boicotean la gestión del gobierno central, y limitando los roles para los cuales fueron electas estas autoridades.

Frente a esta situación tan compleja, vemos un juego de hegemonía de dos sectores políticos en confrontación relacionándose y tratando de desligitimar las diferencias no solo del lado propiamente opositor a sus posturas, sino de sus mismos grupos afectos, negando la diversidad de posiciones y acciones de sus grupos y desde las bases: por un lado, el chavismo ha negado la disidencia y la crítica en sus filas bajo el lema de la “lealtad” y la “unidad”⁵; y por el otro, los partidos de oposición antichavista hegemónicos, más visibles en redes sociales y *mass media*, instauran agendas contradictorias con los intereses de la coalición de partidos opositores⁶. En este último grupo podemos distinguir las siguientes acciones disímiles:

- Por un lado unos partidos plantean el diálogo, razón por la cual han participado en mesas de negociación con el chavismo; por el otro,



⁵ Hay dos casos emblemáticos que se reflejan en lo electoral: el candidato disidente del chavismo Eduardo Samán, por la Alcaldía Metropolitana de Caracas, cuyo nombre no apareció en el tarjetón electoral en las elecciones del 2017 y los votos de su partido los sumaron a la actual alcaldesa del chavismo; y el del candidato a la ANC, Ángel Prado, comunero de El Maizal, electo como constituyente por la Alcaldía Simón Planas del estado Lara y a quien se le impuso el candidato del PSUV, porque no aparecieron en el tarjetón electoral los partidos que lo apoyaron. Algunos cuadros políticos que fueron ministros de Chávez asumieron una postura crítica al gobierno de Maduro y fueron sacados de los cargos, y a otros se les abrieron procesos judiciales por presunta corrupción, como a la ex fiscal Luisa Ortega y a Rafael Ramírez, quienes están fuera del país.

⁶ Es emblemático el caso de la toma de la Base Aérea de La Carlota en abril de 2019 por líderes de Voluntad Popular, Leopoldo López y Juan Guaidó, quienes llamaron al alzamiento militar aún en contra de otros partidos antichavistas que no fueron notificados y, luego de ocurrir el hecho, no estuvieron de acuerdo con esta acción.

otras organizaciones se abstienen a este acercamiento con el gobierno nacional por considerarlo un juego de agotamiento por parte del chavismo.

- Mientras unos han decidido participar en elecciones y exigir la renovación del Poder Electoral, otros partidos llaman a la abstención por considerar que el Consejo Nacional Electoral está viciado y no garantiza comicios limpios. Esta lógica de elecciones fraudulentas como discurso está naturalizada en un sector antichavista y genera una desmovilización electoral; una vez que se hacen los comicios sin participación de algunos partidos y militancia antichavistas se dice públicamente que hubo “fraude electoral”.
- Por un lado, unos partidos políticos llaman a protestas pacíficas civiles (cacerolazos, marchas, etc.), mientras otros optan por acciones de grupos de choque y propician acciones más violentas. En este caso, independientemente de su nivel de violencia, desde el año 2013 la solicitud común es la renuncia o salida del poder del presidente Maduro por vías no constitucionales al considerar su gobierno una dictadura, llamado “el régimen” que maneja todos los poderes del Estado.

Si bien hay diversidad de discursos y prácticas, desde 2017 un ala de la oposición al chavismo en la AN traslada sus acciones al ámbito internacional para solicitar el desconocimiento del rango democrático de la presidencia de Maduro, electo en 2013 y reelecto en 2019, al considerarlo una dictadura, por lo que iniciaron giras internacionales por América Latina, Estados Unidos y Europa. Esto ha conllevado al incremento de medidas de bloqueo económico por parte del gobierno de Estados Unidos, la Unión Europea y una coalición



de países denominada Grupo de Lima⁷, lo que se traduce en limitaciones para acceder a la cartera crediticia internacional por los indicadores del riesgo país y para hacer importaciones. Las últimas medidas se han traducido en amenazas en contra de empresas que negocien con el gobierno venezolano para importación. Esta última disposición ha significado que el gobierno propiciara la creación de una moneda virtual anclada a las reservas de oro, el Petro, para poder negociar dentro de la economía globalizada.

Este panorama se complejiza con la baja del precio del barril de petróleo desde el año 2014 en una economía rentista cuyos ingresos del petro-Estado dependen del mercado internacional de hidrocarburos, además de la devaluación de la moneda nacional (el bolívar) y la subida exorbitante del dólar paralelo cuyos vaivenes no se rigen por leyes de la economía occidental en un país con precios de mercado en dólares, pero con salarios no equivalentes a esa moneda extranjera. A esto se suma la hiperinflación vinculada a decisiones políticas; la escasez de alimentos desde 2014 a 2018 (situación que se ha regularizado al conseguirse bienes a precios equivalente al dólar); la limitación en el acceso al mercado de medicinas alopáticas; y la crisis de los servicios, especialmente gas y energía eléctrica, acentuada desde 2018 hasta ahora.

Esto ha devenido en situaciones de precariedad para la población venezolana con una ola migratoria inédita en los últimos cincuenta años de la cual no existen cifras confiables, lo que ha creado una economía de remesas dentro



⁷ El Grupo de Lima fue constituido el 08/08/2017 para buscar una salida pacífica al conflicto en Venezuela con la participación de Argentina, Barbado, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Estados Unidos, Granada, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, México, Panamá, Paraguay, Perú y Santa Lucía. Es avalado por la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Unión Europea.



del país y reacciones xenofóbicas en el exterior en contra de los venezolanos migrantes, especialmente en algunos países latinoamericanos. Sobre este tema migratorio del cual no ha habido estudios sistemáticos, los grupos políticos en confrontación han generado dos discursos igualmente contradictorios: por un lado, la oposición al chavismo pide la ayuda humanitaria y aplicar protocolos de intervención internacional en el país (algunos solicitan la mediación para restablecer los derechos humanos y otros instan directamente a la intervención armada); y por el otro lado, el chavismo minimiza las crisis y denuncia intervencionismo extranjero y posibles ataques militares; estas muestras de negación de crisis se vieron reflejadas cuando el gobierno chavista, por ejemplo, tardó alrededor de dos años en admitir el desabastecimiento de alimentos y las colas, y nunca reconoció la epidemia de Zika en Zulia.

Si bien es un fenómeno multicausal, complejo y reciente, en este artículo nos centraremos en el análisis de los eventos de violencia de abril del 2013, febrero-abril del 2014 y mayo-julio del 2017, con el objetivo de analizar los imaginarios vinculados a los modos de representar colectividades de los sectores en disputa política del país, especialmente durante eventos de manifestaciones públicas. Para ello, haremos un acercamiento a las dos categorías que consideramos están implícitas en la negativización de la diferencia y sus prácticas discriminatorias, con cuatro casos de sujetos agredidos en una zona del “Este” de Caracas como hilo conductor, dos de ellos quemados vivos. Para este artículo, se hace el análisis a partir de una etnografía en proceso, iniciada desde el año 2013 como periodista, antropóloga y co-ciudadana⁸, lo que incluye: entrevistas

⁸ La antropóloga colombiana Myriam Jimeno plantea la noción de antropólogo co-ciudadano para aquel que comparte el rol de co-ciudadanía con las comunidades que investiga, lo que genera una consciencia social y una antropología naciocéntrica. Ver: “La emergencia del in-

abiertas no estructuradas, observación participante y semiparticipante. Además, durante los dos últimos años he seguido cuatro grupos de redes sociales en WhatsApp y Facebook, y he realizado una revisión documental de los casos vinculados.

2. LOS MODOS DE REPRESENTAR LAS COLECTIVIDADES EN LOS SECTORES POLÍTICOS EN CONFRONTACIÓN

Desde el año 2000 la conflictividad política en Venezuela ha aumentado, especialmente durante los rituales de manifestaciones de calle (marchas, protestas, caravanas, guarimbas, barricadas, paros, huelgas de hambre, toma de espacios, entre otros), pero desde el 2013, cuando se anuncia públicamente la muerte de Chávez, se convocan elecciones presidenciales y se comunica el resultado del nuevo presidente electo, se ha venido intensificando la violencia con una preocupante cantidad de 197 muertos⁹. El hecho que marcó un antes y un después debido a su crueldad fue la quema de dos jóvenes en mayo del 2017 por su “aspecto de chavistas”, con dos días de diferencia y realizadas en



investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis en los modelos de antropología,” en *La formación del Estado-Nación y las disciplinas sociales en Colombia*, escr. Jairo Tocancipá *et al.* (Colombia: Universidad del Cauca), 157-190; y “La antropología en América Latina y la crisis del pensamiento crítico,” *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS)*, (2016): 37-42.

⁹ En las protestas de abril del 2013 fueron asesinadas 9 personas, en las guarimbas de febrero-abril del 2014 murieron 46 personas y en los hechos del 2017 hubo 142 fallecidos. Se debieron a lesiones por armas de fuego, quemados, degollados, impacto con bombas lacrimógenas, o por accidentes, como arrollados, mal manejo de armas caseras, impedimento para acceder a servicios médicos o choques con obstáculos en vías públicas puestos por los mismos manifestantes.

el mismo lugar: la Plaza Altamira o sus adyacencias (municipio Chacao de Caracas), bajo el mismo ritual de manifestaciones de protesta convocadas por la oposición antichavista. En esa misma zona y en similares ritos, diecisiete y quince años antes fueron golpeadas dos personas por tener también semblante de “chavistas”: el líder afroindígena César Quintero y la artista descendiente indígena Elsa Morales. De estos dos hechos no se han conseguido informaciones en los *mass media*¹⁰.

Frente a estos sucesos de violencia contra el *otro* enemigo, construcción social imaginada de la diferencia, en esta parte del trabajo haremos una aproximación a las categorías que consideramos están gravitando en los discursos de los sectores en confrontación: *clasismo* y *racialización*. Estas categorías se imbrincan, no solo para categorizar, clasificar, positivar/negativizar, visibilizar/invisibilizar, excluir/incluir, sino para territorializar el conflicto, justificar la violencia y naturalizar el exterminio de la diferencia, así las personas agredidas y asesinadas, que portan en sus cuerpos estigmas del imaginario construido por el estereotipo, no militen en ninguno de los sectores políticos confrontados. Para ello intentaré explicar sucintamente el contexto de dichas nociones y qué disputas se están generando. Aclaro que se trata de un acercamiento para comprender la radicalización de la violencia política vivida en rituales de protesta en algunas partes de Venezuela durante los últimos siete años.



¹⁰ En la pesquisa, pudimos encontrar artículos de opinión en blogs. Sobre el caso de César Quintero, ver: Jesús Chucho García, “El racismo nuestro de cada día,” *América Latina en movimiento-ALAI*, 21 de marzo de 2010, <https://www.alainet.org/es/active/36877>; y “Terrorismo racial en la Plaza Altamira,” *Aporrea*, 17 de mayo de 2017 <https://www.aporrea.org/oposicion/a246805.html>. Sobre el caso de Morales, ver: “Elsa Morales... pintora y artista popular,” *Plataforma de Periodista Lara*, 27 de mayo de 2017, <http://plataformaperiodistalara.blogspot.com/2017/05/elsa-morales-pintora-y-artista-popular.html>.

En este artículo trabajaremos estos discursos como *modos de representar colectividades*, noción propuesta por el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro¹¹, en vez de utilizar la identidad como categoría analítica homogénea, porque creemos que se adapta al fenómeno estudiado: esta noción plantea “una pluralidad más abierta”, como dice el autor, y permite comprender las dos facetas para trabajar la alteridad (los *modos de representar nuestra pertenencia a una unidad sociopolítica cultural*¹² y los *modos de representar la pertenencia de los otros a otras unidades sociopolíticas y culturales*¹³) como fenómenos transformables y “mecanismos políticos imbrincados en la historia de la formación de determinadas colectividades y en sus relaciones con otras”¹⁴. Se trata de una noción que no plantea categorías estables ni rígidas y depende –además de su sedimentación– de su localidad, temporalidad, situacionalidad y relacionalidad.



¹¹ “Los modos de representar colectividades se basan, por lo general, en estereotipos, en reducciones de las características y diferenciaciones internas de un determinado grupo social complejo y, por definición, heterogéneo. Son, de esta forma, modos de construir homogeneidad, histórica y circunstancialmente establecidas”. Gustavo Lins Ribeiro, “Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina”, en *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, comps. Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (Argentina: Prometeo Libros-ABA, Argentina, 2004), 165.

¹² Los “modos de representar nuestra pertenencia a una unidad sociopolítica cultural” se refiere a “cómo los individuos se identifican con un determinado grupo de tamaño y atribuciones variables y definen que de él participan”, así como también, a la inversa, “de qué manera determinados grupos definen la participación legítima de ciertos individuos en una colectividad designada por un mismo epónimo”. *Ibíd.*, 166.

¹³ Los “modos de representar la pertenencia de los *otros* a otras unidades sociopolíticas culturales” se refiere a “cómo los individuos y grupos representan a todos los otros individuos y grupos diferentes a ellos”. *Ibíd.*, 166.

¹⁴ *Ibíd.*, 166.

2.1. ¿QUÉ ES SER MORENO/NEGRO Y POBRE?

LOS HECHOS

Luego de un periplo para buscar trabajo en el sector Altamira¹⁵, el 18 de mayo de 2017 Carlos Eduardo Ramírez¹⁶, un joven de Caricuao¹⁷, iba caminando para tomar la estación del Metro de Caracas¹⁸ en la Plaza Altamira y regresar a su casa. En la zona se estaba desarrollando una protesta de manifestantes antichavistas y “todos tenían palos, piedras, bombas”, narraría después Ramírez. Él se hallaba a unas cinco cuadras de esa plaza y a tres cuadras del Distribuidor Altamira de la Autopista Francisco Fajardo, cuando un encapuchado¹⁹ lo increpó: “Epa, chavista, ¿vas a responder, chavista?”. El encapuchado le lanzó



¹⁵ Urbanización del Municipio Chacao, “Este” del Área Metropolitana de Caracas. Además de ser una zona residencial de clase media y alta, es un área empresarial y comercial que genera empleos de servicios.

¹⁶ Este testimonio se reconstruyó de dos videos. Ver: “Opositores tras quemar a venezolano: Tiene que morirse por chavista,” *Telesur* (YouTube), 23 de mayo de 2017, consultado el 10 de noviembre del 2019, ; y “Testimonio Carlos Ramírez joven quemado en Altamira el 18 de mayo de 2017,” *Multimedia VTV* (YouTube), 4 de junio de 2017, consultado el 10 de noviembre del 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=XMBYn319O3w>.

¹⁷ Una de las 23 parroquias del Municipio Libertador del Distrito Capital del país, zona popular del oeste.

¹⁸ Transporte subterráneo público que permite trasladarse de una estación a otra sorteando el tráfico de la capital del país. Atraviesa de este a oeste, con líneas que se bifurcan hacia el norte y sur para conectarse con los sistemas Metro Los Teques, Tuy Medio, Cable Tren Bolivariano y Línea 7 BusCaracas. Si bien es un servicio para cualquier ciudadano, se trata del sistema integral más económico, por eso es muy usado por sectores más humildes.

¹⁹ En las jornadas de protestas políticas y estudiantiles en Venezuela, los grupos de choque que se confrontan suelen usar franelas u otras telas en el rostro, tipo capucha, para ocultar su identidad. Se les llama “encapuchados”.

un golpe, Ramírez se defendió con otro golpe mientras le explicaba que él no era chavista y no quería pelear, solo estaba buscando empleo. El encapuchado respondió: “¿Te vas a poner con esa, chavista?”.

Al recibir otro golpe, Ramírez salió corriendo en dirección a la Plaza Altamira y el encapuchado comenzó a gritar: “¡¡Agarren al chavista!!”. Alrededor de veinte hombres, también encapuchados, lo persiguieron y golpearon, Ramírez suplicaba que no lo fueran a matar y uno de ellos sacó una pistola, le disparó, pero no detonó: “Te vas a morir”, sentenció el que lo apuntaba. “¡Mátalo!”, comenzó a gritar uno de ellos mientras otro pedía: “No lo vayas a matar, ya ves cómo lo estamos dejando”. ¿Por qué me quieren matar?, preguntó Ramírez. “Por chavista, por ser chavista”, respondieron. Lo rociaron de gasolina y lo prendieron en candela.

Incendiado, Ramírez corrió y comenzó a pedir auxilio, una señora que estaba ahí le dijo que se tirara al piso para apagarse él mismo y, al lograrlo, la misma mujer le advirtió que se fuera corriendo porque lo iban a asesinar, ya que el mismo grupo lo estaba persiguiendo nuevamente (en vista de que quedó vivo) y así era, seguían gritando: “¡¡Agarren al chavista!!”. La gente de la zona les decía a los encapuchados que lo dejaran quieto, ya que el mismo joven afirmaba que no era chavista, a lo que respondían: “Nada, vale, tiene que morir ese chavista de mierda, tiene que morir”. Huyó hasta donde estaba un grupo de tres funcionarios de la Policía de Chacao y de los Bomberos, con el mismo grupo detrás aún acosándolo; los primeros “ni pendientes” (relató Ramírez) y los segundos lo trasladaron hasta un centro de salud. El hecho ocurrió cerca de las 3:00 pm. Ramírez tuvo lesiones por los golpes y quemaduras en brazos, piernas, torso y rostro.



“Si me hubiesen matado me quedo muerto y ya, no hubiese pasado nada”, relató el agredido, quien dijo que se había enterado de otro caso: “Vi a otro muchacho que le metieron siete puñaladas, lo quemaron vivo dos días después. Esto es de gente sin escrúpulos, que no tiene familia, que no le importa quemar a alguien, verlo sufrir y como si nada”.

Como indicó Ramírez, dos días luego, el 20 de mayo del 2017, en la misma zona de Altamira (por la misma estación Altamira del Metro de Caracas) fue apuñalado y luego quemado Orlando José Figuera²⁰, de 21 años de edad, quien ingresó al hospital con quemaduras de primer y segundo grado en 80% del cuerpo y falleció quince días después.

Ese día Figuera iba saliendo de la urbanización Las Mercedes²¹, donde laboraba como parquero en un supermercado, y se dirigía a la casa de un tío en el barrio San Miguel de Petare²², como relató su madre Inez Esparragoza: “Se metió con una camisa roja por las adyacencias de Chacao-Altamira, ahí fue que



²⁰ Testimonio reconstruido a través de los videos: “Murió joven quemado en protesta opositora en Plaza Altamira el pasado 20 de mayo en Venezuela,” *NTN24* (YouTube), 4 de junio de 2017, consultado el 12 de noviembre del 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=DhR-vCGM01iQ>; “Conmover testimonio de los padres de Orlando Figuera joven quemado por grupos fascistas en Chacao,” *Multimedia VTV* (YouTube), 4 de junio de 2017, consultado el 12 de noviembre del 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=EaUfU4vm86Y>; “Despiden a Orlando Figuera, joven quemado por opositores en Venezuela,” *teleSUR tv* (YouTube), 6 de julio de 2017, consultado el 13 de noviembre del 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=8EnkkOCStdE>; y “Muere Orlando Figuera, joven quemado por opositores,” *teleSUR tv* (YouTube), 4 de junio de 2017, consultado el 13 de noviembre del 2019, https://www.youtube.com/watch?v=ll-9htw2iUg&has_verified=1&bpctr=1588812676.

²¹ Urbanización mayoritariamente comercial y empresarial ubicada en el Municipio Baruta del considerado “Este” del Área Metropolitana de Caracas.

²² Zona popular del este del Área Metropolitana de Caracas.

lo agarraron [...] Si no es a mí hubiera sido a otra persona, pero esta vez le tocó a mi hijo, lo apuñalaron, lo quemaron como un animal”. No obstante, en las fotografías que circularon del caso se ve a Orlando Figuera llevando una franela de color azul, antes y luego del hecho. La madre, morena y de nariz achatada, narró que trabajaba como empleada doméstica en la casa de una familia opositora al chavismo y, luego de ella dar declaraciones en canales televisivos sobre el caso de su hijo agredido, fue despedida.

Un médico le dijo a Esparragoza que habían sido muchachos que vivían en situación de indigencia quienes habían quemado a su hijo y que “a lo mejor” se metían en las marchas a buscar comida y dinero, a lo que ella respondió: “Si es así, ¿a quién voy a culpar? A la oposición, al vandalismo de ellos, porque fueron los que le echaron gasolina a mi hijo para quemarlo como un animal”. De este hecho se grabaron videos y los corresponsales de prensa nacionales e internacionales tomaron fotografías, donde se veían a jóvenes encapuchados, algunos de piel blanca, otros morenos y a muchos no se les podía percibir su fisionomía por estar totalmente tapados; vestían zapatos deportivos, algunos llevaban cascos de motorizados y máscaras antimotines, otros rostros cubiertos con franelas u otras telas, unos iban con monos, jeans o bermudas, incluso llevaban bolsos estilo koala. Un hombre que se encontraba cerca de la víctima incendiada (según una foto) tenía una bandera de Venezuela colgando de su cuello, guantes negros, una máscara cubriéndole la cabeza y una chaqueta de color negro en cuya parte trasera decía escrito a mano: “Yo lucho por ti Venezuela”.





Orlando Figuera fue quemado vivo en la Plaza Altamira el 20 de mayo de 2017. Foto: AFP.
Fuente original: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-40007635>.

El padre del joven, del mismo nombre de la víctima, relató que lo quemaron por chavista. Una de las matrices de opinión que se generó luego es que Figuera estaba robando en la zona, lo cual negaron sus padres. El 20 de junio del 2017 los cuerpos de seguridad hicieron allanamientos en una vivienda de Chacao²³, donde consiguieron una de las motos en la cual huyó el encapuchado que supuestamente dio la orden de quemar al joven. Se trata del sospechoso Enzo Franchini Oliveros (según la investigación de los cuerpos de seguridad),

²³ Uno de los municipios del estado Miranda y del Distrito Metropolitano de Caracas, ubicado en el considerado “Este” de Caracas. Ahí se halla la Plaza Altamira.

un ingeniero ítalo-venezolano accionista de una contratista, blanco, de 34 años de edad, quien fue detenido en España dos años luego, en julio del 2019, con una orden internacional de captura emanada por el gobierno venezolano²⁴; la justicia de España se negó a extraditarlo y lo liberó con régimen de presentación.

En sus declaraciones grabadas en video, físicamente el primer joven es moreno, delgado, de labios gruesos y con una forma de hablar de una zona popular caraqueña; y Orlando Figuera era moreno, iba vestido con bermudas, zapatos deportivos, la franela de color azul y un morral.

Aclaramos que quince años antes el líder afroindígena César Quintero²⁵, oriundo de la parroquia El Valle²⁶, fue casi linchado en el sector Altamira, entre la Plaza Altamira y el Hotel Meliá Caracas, un día luego del referéndum revocatorio contra el presidente Chávez realizado el domingo 15 de agosto de 2004. Quintero iba en una *camionetica* (unidad de transporte público) hacia el “Este”



²⁴ Sobre la investigación judicial de este caso, ver el video: “Sebin identifica a implicado en asesinato de Orlando Figuera, joven que fue quemado vivo en Altamira,” *Luigino Bracci Roa – Situación en Venezuela* (YouTube), 19 de junio de 2017, consultado el 10 de noviembre del 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=MYyH0VnpPj8&pbjreload=10>; y ver el artículo: EFE, “Detenido en España un venezolano acusado de quemar vivo a Orlando Figuera,” *Público*, 10 de julio de 2019, <https://www.publico.es/internacional/detenido-espana-venezolano-acusado-quemar-vivo-orlando-figuera.html>.

²⁵ Este testimonio de César Quintero, líder del movimiento de afroindianidad, lo obtuvimos luego del artículo ser arbitrado, corregido y aceptado, debido principalmente a problemas de comunicación en Venezuela. Previa consulta al Comité Editorial, fue incluido en esta versión para relatar con mayor veracidad estos hechos. Para ello se hizo una entrevista no estructurada, vía telefónica, el día martes 19/05/2020; el entrevistado se hallaba en el sector El Valle de Caracas y la autora en la ciudad de Mérida.

²⁶ Una de las parroquias populares del Municipio Libertador del Distrito Capital, se ubica al suroeste.

con un amigo investigador, de quien era su asistente, para acompañarlo hasta el hotel, ya que ese día se iban al estado Amazonas de trabajo de campo en vista de que se había declarado asueto (por ser día postelectoral), y al mismo tiempo que bajaban venía movilizándose una marcha chavista desde Petare, celebrando que Chávez había ganado el referéndum con 60% de votos a favor. Un grupo antichavista se concentró en Altamira “para obstaculizar el paso de la gente de Petare”, comentó Ramírez, y hubo una trifulca en la que salió herida con un tiro una pariente del alcalde Leopoldo López.

“Hacía quince minutos había pasado ese hecho, veníamos en la *camionetica* hasta Altamira, luego del almuerzo, y sí noté que había gente en la concentración chavista con franelas rojas, pero con un *sticker* pegado de color azul, lo que significaba que eran infiltrados de oposición en esa concentración ya que era un signo de identificación entre ellos. Una señora con esas características venía en la *camionetica*, se bajó con nosotros en Altamira y empezó a gritar: «¡¡Estos son chavistas!!». Yo tenía una camisa y por debajo una franela roja, había escuchado a Chávez que tuviésemos cuidado de no usar una franela con consignas del referéndum, que nos cuidáramos, y ese decidí usar una franela roja sin nada”, relató Quintero. Ese lunes 16 de agosto del 2014, “una poblada, una multitud me iba a linchar, logré correr y salvarme, de broma no me mataron. Corrí hasta que conseguí a dos policías, quienes me llevaron y resguardaron. Sentí a mi alrededor haciendo *click*, había muchas cámaras fotográficas tomando fotos, porque estaba full de periodistas internacionales, y luego me enteré que salí en un video en el canal CNN, mi esposa se enteró de esto por ese video” (César Quintero, comunicación telefónica).

Quintero realizó la denuncia ante el Ministerio Público y relató su caso ante los medios, no sin antes denunciar la tergiversación que hizo el diario *Así es la noticia*, que lo presentaba como un chavista infiltrado sin mencionar



su nombre. “Yo me crié y estudié en un liceo en Petare, conozco la zona. Pero luego de ese hecho duré como tres años sin pasar más por ahí. Luego del hecho duré varios días escondido, porque mi rostro estaba en todos lados”.

El caso de la poeta y pintora Elsa Morales, de fisionomía indígena²⁷, también ocurrió durante el ambiente caldeado de los paros y protestas opositoras de diciembre del 2002, cuando se desarrolló el sabotaje petrolero en la estatal Pdvsa²⁸. Ella, quien iba vestida con una manta guajira, se dirigía desde su casa-taller ubicada en los Dos Caminos, zona del noreste del Distrito Capital de Caracas, hacia una consulta en una clínica privada, se bajó en la estación Altamira del Metro de Caracas y, cuando iba caminando por la plaza rumbo al centro de salud, escuchó el grito: “¡¡Agarren a la india chavista!!”. Seis mujeres manifestantes de la oposición, con banderas nacionales como estandarte, la golpearon con los palos del tricolor y, una vez en el piso, la patearon mien-



²⁷ Elsa Morales declaraba su etnogénesis de los indígenas Tumusa y Quiriquire de los Valle del Tuy, contó César Quintero, quien la conoció.

²⁸ Este paro petrolero, considerado huelga por parte de la oposición y sabotaje por el chavismo, se realizó desde diciembre del 2002 hasta febrero del 2003, hecho en el cual se vio involucrada la nómina mayor o gerentes (meritocracia) de Pdvsa, quienes aplicaron dos estrategias: (1) paralizaron de las refinerías (con la *outsourcing* mixta Intesa, con 60% de acciones de la empresa norteamericana SAIC y 40% de Pdvsa, que daba servicio de seguridad informática); y (2) encallaron los buques por donde salía el petróleo. Al paralizar la exportación y refinación, se detuvo el almacenamiento y no se pudo extraer más petróleo y gas en los campos. Venezuela declaró la *fuerza mayor* al no poder cumplir los compromisos con sus clientes internacionales, medida que levantó el presidente Hugo Chávez el 06/03/2003. Fue un intento de golpe de Estado económico, ya que se pedía la renuncia del presidente. Por este hecho se despidieron a más de 18 mil trabajadores de Pdvsa. Ver: Annel Mejías y Margioni Bermúdez, *Patriotas del petróleo. Testimonios de la resistencia contra los golpistas petroleros (2002-2003)* (Venezuela: Ediciones Correo del Orinoco, 2012).

tras la increpaban diciéndole: “Maldita guajira, negra de mierda, ¿qué haces aquí?!” Ninguna de las personas que miraba intervino, solo un taxista que ayudó a la agredida a levantarse y la llevó hasta la clínica, donde la atendieron. En su relato²⁹, Morales dice que no hubo ningún gesto de provocación ni increpación verbal de su parte: “Y, para colmo de ironía, yo entonces no era chavista, ahora sí lo soy”. Morales falleció en el año 2007, César Quintero alega que ella ya venía enferma y luego del hecho no se recuperó de la golpiza.

LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA PROTESTA Y SER POBRE COMO ESTIGMA

En su noción de *territorialización de conflictos políticos* en Caracas, la socióloga venezolana María del Pilar García Guadilla concluye que, en el 2003, la polarización sociopolítica se había expresado en conflictos territoriales o espacialización por la defensa de la “democracia participativa”³⁰, disputas acentuadas por las diferencias de clases, hasta el punto de observar el surgimiento de “espacios anti-democráticos”³¹ tipo “feudos” o “guettos” urbanos, establecidos como territorios



²⁹ Tomado de: “Elsa Morales... pintora y artista popular”.

³⁰ La Constitución Bolivariana de Venezuela de 1999 establece la democracia participativa y protagónica del pueblo, en contraposición con la democracia representativa de la Constitución de 1961. Son dos paradigmas del carácter republicano del país con los cuales se clasificó y dividió dos períodos de la democracia venezolana luego de la caída de la dictadura de 1958: democracia representativa (pueblo tutelado por el Estado y las Fuerzas Armadas), de 1961 a 1999, y democracia participativa y protagónica (el pueblo ejerce la contraloría y el poder), luego de 1999.

³¹ Los considera antidemocráticos porque: (1) no permiten la libre circulación de quienes entran en el imaginario del “enemigo”, lo que genera planes de defensa cuasi militares; y (2) en caso de realizar operativos del chavismo, se toman espacios públicos y no se pueden disfrutar. María del Pilar García Guadilla, “Politización y polarización de la sociedad venezolana: las dos caras frente a la democracia,” *Espacio Abierto*, vol. 12, no. 1 (2003), 33.

fijos. En la etnografía realizada desde 2013, no observamos que se haya llegado a esos límites de segregación política, porque en un día sin rituales de manifestación pública un ciudadano opositor al chavismo puede circular por la Plaza Bolívar de Caracas o una persona chavista puede caminar o trabajar por las adyacencias de la Plaza Altamira. Estas disputas vinculadas a los imaginarios sociopolíticos del chavismo y antichavismo se dan de forma circunscrita durante los ritos de protestas públicas, tal cual ocurrió en los cuatro casos señalados, pese a que ninguno se encontraba en la zona participando de la manifestación. Por esta razón, prefiero usar *territorialización de la protesta* como esa apropiación momentánea de espacios por parte de los grupos en confrontación política para hacer rituales públicos, lo que conlleva a una construcción de pertenencia a un *nosotros/otros*: el chavismo y la oposición, que se imbrican con categorías de *clasismo*, *raza/racialización* y su consecuente heterotopía³².

Los espacios en la capital venezolana son herederos de una sedimentación de clasificación social desde la época colonial, imaginarios que se replican en la *territorialización de la protesta*. Son esos espacios donde actualmente gobiernan líderes chavistas o antichavistas, originarios los primeros en su mayoría de sectores populares (civiles y militares), y los segundos de las clases altas. Ahí se reúnen grupos que son parte de la burocracia de turno o de partidos políticos, sujetos pagados para cumplir con ese rol o convocados por el clientelismo, o militantes descontentos.

La urbanización Altamira del municipio Chacao está naturalizada como espacio de protesta de la oposición al chavismo, al igual que otras zonas del “Este”: la Plaza Pdvs en Chuao (rebautizada por el antichavismo “plaza de la



³² Para la noción de heterotopía en Caracas, que explicaremos más adelante, ver: Pablo Caraballo Correa, “Caracas heterotópica. Espacios identitarios y fronteras simbólicas,” *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 81, no. 1 (enero-marzo, 2019): 37-61.

meritocracia” durante el paro petrolero), el Distribuidor Santa Fe de la Autopista del Este, el Distribuidor Altamira de la Autopista Francisco Fajardo, las calles de las urbanizaciones La Florida, El Paraíso y Cumbres de Curumo; mientras se consideran territorios de congregación del chavismo las zonas ubicadas en su mayoría en el “Oeste”: el centro de Caracas (cerca del Palacio de Miraflores, la plazas Bolívar y Oleary, el Puente Llaguno y el Barrio 23 de Enero), la avenida Bolívar, el Paseo Los Próceres y la sede de Pdvsa en la urbanización La Campiña³³. Las fronteras o límites entre ambos territorios estarían simbolizados por la Plaza Venezuela (chavista) y la Avenida Victoria (ver Mapa 1).

La Plaza Francia o Altamira, donde ocurrieron los hechos relatados, fue declarada “territorio libre” desde octubre del 2002 cuando se instalaron ahí militares para pedir la renuncia del presidente Chávez, acción que duró dos meses sin los resultados esperados, y en adelante se ha convertido en lugar de confluencia de manifestaciones contra el gobierno; García Guadilla afirma que se ha transformado en “un símbolo” al ser declarada “Plaza de la Libertad”³⁴. Desde 1999, en ese sector han gobernado alcaldes de oposición³⁵, algunos de



³³ Esta territorialización polarizada la plantea García Guadilla, quien afirma que la Avenida Bolívar, el Paseo Los Próceres y la Plaza Oleary son temporalmente espacios chavistas cuando se hacen operativos y actos de masa. Igualmente son sitios temporales de oposición la Plaza Pdvsa en Chuao y los distribuidores Altamira y Santa Fe. Esto se puede corroborar cada vez que se escenifica una manifestación pública, solo agregamos el Barrio 23 de Enero, emblemático espacio chavista en el centro de Caracas. “Politización y polarización de la...”, 46, 51.

³⁴ *Ibíd.*, 51.

³⁵ Desde 2000 al 2008 fue alcalde Leopoldo López durante dos períodos; luego ganó Emilio Graterón (2008-2013), Ramón Muchacho (2013-2017) y, desde 2017 hasta ahora, Gustavo Duque. Resaltamos que López se encuentra preso por instar la salida del presidente Maduro en 2014 y el TSJ sentenció a Muchacho a 15 meses de prisión y fue inhabilitado políticamente por las guarimbas del 2017 (se encuentra en el exilio); por este último quedó Duque.

ellos han sido líderes de la coalición nacional de partidos antichavistas. Por tanto, esta plaza y sus alrededores se constituyen en una unidad espacial de *territorialización de la protesta* antichavista en Caracas.



Mapa de la territorialización de la protesta por el chavismo y antichavismo en el Área Metropolitana de Caracas. Fuente: mapa realizado por la autora con apoyo de Google Maps.

Los casos relatados en la urbanización Altamira se dieron en el contexto de acciones de protesta; de las cuatro personas agredidas por su aspecto de “chavistas” solo una portaba ropa que lo identificara con ese movimiento (franela roja debajo de una camisa) y otra llevaba un traje indígena, mientras los dos jóvenes quemados no tenían ropa estigmatizada³⁶. Solo a la mujer agredida se le reconoció por su fisionomía: india y negra, mientras los dos jóvenes eran morenos. De las cuatro víctimas, dos manifestaron que no eran militantes del chavismo (no sabemos si Figuera se declaró o no chavista) y, aún así, fueron agredidos. ¿Qué los transformaba en chavistas para sus agresores? En los videos y fotografías del joven asesinado, se puede observar a hombres jóvenes morenos y de piel blanca en la protesta opositora; otros iban cubiertos.

Antes de plantear una posible respuesta, es importante analizar las categorías espaciales manejadas en Caracas para exponer las cartografías imaginarias de la pertenencia en los grupos confrontados o, como las denomina el sociólogo venezolano Pablo Caraballo Correa, *una geografía de clase* basada en una Caracas heterotópica³⁷, de la cual consideramos que surgen los estereo-



³⁶ Los chavistas pueden usar en actos de masa, reuniones y en el trabajo: en la cabeza, boinas rojas (como las utilizaba el presidente Hugo Chávez por pertenecer al Cuerpo de Paracaidistas de la Aviación), cachuchas (como las del Che Guevara) o gorras tricolores con la insignia 4-F (por el 04/02/1992, cuando se dio el intento de golpe de Estado al presidente Carlos Andrés Pérez y se consagró a Chávez como líder al asumir la responsabilidad); en el resto del cuerpo, pueden ponerse ropa roja, chaquetas de la bandera de Venezuela o, si usan franelas distintas a rojas, llevan símbolos, como los ojos de Chávez o su firma. Para decorarse también se ponen dijes de collares, pulseras y zarcillos con los ojos o firma de Chávez. En algunas ocasiones se colocan bandanas rojas en la cabeza o una bandera tricolor en el antebrazo derecho o izquierdo.

³⁷ El autor usa la categoría heterotopía de Michel Foucault: “[...] es el espacio otro, de lo otro y de los otros, condición de una diferencia mutuamente excluyente que genera heterogeneidades complejas de «emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles» [...] impone

tipos en los hechos relatados. Estos estigmas se replican en varias partes del país³⁸.

El Área Metropolitana de Caracas se ubica en un valle que tiene a su espalda el Cerro El Ávila, rebautizado por el chavismo Waraira Repano, y abarca el Distrito Capital del país (oeste) y parte del estado Miranda (este). En el medio de ese valle se ubican los municipios Chacao, Baruta y el Hatillo (ver Mapa 2), considerados el imaginario del “Este” de Caracas donde se encuentran zonas residenciales de clase media y alta; en estos tres municipios desde 1999 siempre ha habido alcaldes de oposición al chavismo. Los barrios más grandes y el casco central se ubican en el imaginario del “Oeste” de Caracas dentro del municipio Libertador, donde también están la Plaza Bolívar y las sedes de los poderes ejecutivo y legislativo (un territorio siempre en disputa electoral entre ambos sectores). Aclaramos que en el este geográfico, más allá de los tres municipios mencionados, se halla el municipio Sucre con el barrio más grande del país: Petare, y también podemos conseguir zonas residenciales que pueden tener de vecinos uno o más barrios.



la formación de espacios marcados por la práctica de uso y la narrativa asociada a ese uso”, derivadas de sentidos de pertenencia y de una memoria común, y “diferenciadas por sentidos simbólicos y políticas de control social”; pese a que se podría dejar “entrar” la diferencia, “tiene la «propiedad de mantenerla afuera»”, es decir, que la apertura oculta “formas sutiles de exclusión”. Foucault, *apud* Caraballo Correa, “Caracas heterotópica...”, 39.

³⁸ Los hemos conseguido en Barinas, Mérida, Táchira, Caracas, Zulia, Lara, Miranda y Distrito Capital. También se pueden ver en videos y leer en mensajes difundidos en cuentas de redes sociales de venezolanos.



Mapa del Área Metropolitana de Caracas. **Fuente:** Instituto Nacional de Estadística.



Cuando se habla de la “gente del Este” de Caracas no se incluye a Petare. Este imaginario de invisibilización y negación del barrio y su gente, según la antropóloga venezolana Teresa Ontiveros³⁹, se volvió una práctica continua que duró cincuenta años desde la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez (1952-1958) hasta el 2002. Incluía tanto los barrios del oeste y este de Caracas, levantados en las faldas de los cerros a partir de la década de 1940, producto de las migraciones constantes y continuas del campo a la ciudad⁴⁰. El imaginario de la gran ciudad movió el sueño de muchos inmigrantes del interior del país para irse a Caracas persiguiendo “el progreso”, “la evolución”, “hacerse alguien”, “vivir mejor”, lo que llama Ontiveros disfrutar el ambiente

³⁹ Teresa Ontiveros, “Caracas y su gente... la de los barrios,” *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 8, no. 3 (2002): 151-178.

⁴⁰ Al Venezuela convertirse en un país rentístico petrolero, se abandonó el modelo agrario exportador y se afianzó un modelo petrolero centralista. Todos los poderes públicos se ubican en Caracas.

modernizador de la capital. En esas áreas populares se constituyó el rancho como unidad habitacional (vivienda autoproducida). Ya para la década de 1950, 56% de la población caraqueña provenía de ese movimiento migratorio que se asentó en *áreas de desarrollos residenciales no controlados*; para 1990, sumaban 1.161.418 personas habitando estos barrios en 4.615,95 hectáreas⁴¹. Así, la capital se imaginó con un sector de la ciudad “controlado” o “formal” (las urbanizaciones), y otro “no controlado” (los barrios).

En las políticas públicas de los gobiernos de turno (dictadura y democráticos), desde 1950 inició una batalla campal para tratar de controlar, negar, erradicar o cambiar (“adecentar”) esas zonas que se representaban como un “problema”: Pérez Jiménez creó el programa *batalla contra el rancho* y, en la época de la democracia representativa (1961-1999), los funcionarios de los gobierno creyeron que los barrios no formaban parte de la ciudad o eran espacios transitorios. Según Ontiveros, esto trajo tres consecuencias: una visión de que los habitantes del barrio no fuesen considerados ciudadanos, lo que conllevó a que no se consolidaran políticas para dotarlos de servicios públicos y garantizar sus derechos, porque sencillamente no existían o eran negados; la imagen de que estos espacios fuesen pensados como zonas “feas y pobres” de la ciudad⁴²; y el imaginario estigmatizado de la “gente de barrio”. Esta construcción social devino en su negación por endoracismo (sentimiento de vergüenza por el suburbio)⁴³, su invisibilización, su exclusión y la reproducción del estigma del “marginal”, “barrioterero” y “malandro” que ha afianzado el fantasma de la inseguridad en las clases media y alta que conviven en la ciudad



⁴¹ Federico Villanueva Brandt, *apud* Ontiveros, “Caracas y su gente...”, 156, 158, 159.

⁴² Rafael Ernesto Pérez Carías, *apud* Ontiveros, “Caracas y su gente...”, 162.

⁴³ Ontiveros, “Caracas y su gente...”, 162-163, 165.

“formal”. Aclaramos que la inseguridad en Caracas es real, existen bandas de lincuenciales en zonas marginales y las cifras de asesinatos la convierten en una de las capitales más violentas de América Latina, pero esto no traduce que toda persona que viva en un barrio sea delincuente.

En este imaginario clasista no se piensa el barrio como zonas de pobres consecuencia de la exclusión y la desigualdad económica, política y social del país, sino como espacios donde vive la “chusma”, lo “vulgar”, los “tierrudos”, los “pata-en-el-suelo”. La arquitecta venezolana Teolinda Bolívar aboga por reconocer “los barrios de ranchos” como “parte de la ciudad”⁴⁴.

Para Caraballo Correa, el “Este” y el “Oeste” forman parte de una geografía de clase con una “constitución histórica de la ciudad”. La clase alta caraqueña, llamada mantuanos o las familias *amos del valle*⁴⁵, se muda a principio del siglo XX más hacia el oeste, abandonando el casco central de la ciudad, y luego, cuando se comienzan a instalar los barrios en el oeste en la década de 1950, las élites se empiezan a mover al este, “tomando distancia de los extensos sectores populares que se habían anclado en el centro y el oeste”⁴⁶. Ser del “Este” de Caracas, explica el autor, “es una posición en el espacio social [...], un estatus que ubica a unos encima de otros a partir de connotaciones de clase, en contraposición simbólica al «Oeste»”, por tanto esa frontera imaginaria “clasifica a los sujetos de acuerdo con su ubicación en la urbe y sus condiciones materiales”, provocando el carácter heterotópico de Caracas que genera exclusión



⁴⁴ Bolívar, *apud* Ontiveros, “Caracas y su gente...”, 165-166.

⁴⁵ Es el título de una novela del escritor Francisco Herrera Luque, basada en las veinte familias mantuanas que formaban parte de la élite caraqueña en el siglo XVIII. *Los amos del valle* (Venezuela: Pomaire, 1979).

⁴⁶ Caraballo Correa, “Caracas heterotópica...”, 41.

simbólica de aquellas personas consideradas “como el exterior salvaje de la urbe moderna”. Dicha exclusión, según Caraballo Correa, opera por medio de un sentido común entre discursos que reproducen jerarquías dominantes y se materializa no solo con “dejar por fuera”, “sino inscribir en los cuerpos otros los signos que los diferencian”⁴⁷.

Basada en este argumento, considero que el *clasismo*⁴⁸ en Venezuela es un discurso fundado en la representación por clase social que conlleva este-reotipos de positividad y negatividad para colocar a unos seres humanos como superiores y a otros como inferiores por su materialidad en las relaciones de mando-obediencia en una estructura de dominación⁴⁹, y de acuerdo con esa pirámide, justificar el reparto de la fuerza de trabajo y la explotación de sujetos en momentos históricos y situaciones determinadas⁵⁰; al ser una noción



⁴⁷ *Ibíd.*, 39-40.

⁴⁸ Según la Real Academia Española, “es la actitud de quienes defienden la discriminación por motivos de pertenencia a otra clase social”.

⁴⁹ El inglés Ralf Dahrendorf expone que la constitución de las clases está vinculada a la participación o exclusión en los puestos de dominación o autoridad, lo que explica los conflictos sociales de clases una vez se ha producido la separación entre propiedad y control de la empresa industrial. El dominio o autoridad consiste en la posibilidad de dar órdenes que sean obedecidas, lo que traduce que las clases son grupos tipificados por su función en las diferentes relaciones de autoridad o dominio que se establece dentro de la sociedad (estructura de dominio). Por esto distingue entre sectores o estratos sociales dentro de una estructura ideada como jerárquica (p.e., la burocracia del Estado) y clases sociales. Ralf Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* (España: Ed. Rialp, 1962), 114-115, 216. También ver una interpretación de Dahrendorf en: José Hierro-Pescador, “Una teoría de las clases sociales,” *Anuario de Filosofía del Derecho*, no. 11 (1964-1965): 153-170.

⁵⁰ Coincidimos con Inmanuel Wallerstein que el racismo se vincula con la explotación de los cuerpos para que unos sectores puedan relacionarse con otros sectores dentro de una misma estructura económica, y así producir y garantizar la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo,



polisémica, el marcaje de cuerpos en Venezuela puede presentarse difuso para generar prácticas discriminatorias, pero en algunos casos se puede evidenciar socialmente por la forma de vestir, de peinarse, hablar, caminar, los gustos y, físicamente, por el color de la piel, pero este último rasgo necesita combinarse con otros para conformar el estereotipo. En este discurso las personas pueden “evolucionar” al mejorar su materialidad o “descender” de estatus: alguien de clase social baja puede “ascender” a clase media o alta, o viceversa. Para pertenecer a la élite en Venezuela, la materialidad no se hace suficiente ya que la “superación” no traduce solamente salir de la pobreza sino que implica “alcurnia” (relaciones de sangre entre familias de élite); no obstante, en el país ha habido ascenso social a la clase media de los hijos de familias humildes a través de la educación universitaria. Generalmente este último grupo practica el endoracismo. Existe un *clasismo* institucional (al negar y excluir a la gente del barrio en las políticas públicas), y un *clasismo* individual.

No se podría entender la actual *territorialización de la protesta* sin relacionarla con las cartografías imaginarias del *clasismo* o la *geografía de clases* constituidas sobre Caracas: por un lado, se ve a sí misma la ciudad “formal” (urbanizaciones de clase media y alta) como víctima de ese sector “no formal”, “pobre”, “ranchificado”, “barriotero” y ahora “chavista”, donde opera el joven de

lo que deviene en una división piramidal por clases sociales que se ha naturalizado en las sociedades. El antropólogo mexicano Víctor Villanueva Gutiérrez plantea el *clasismo racializado* para referirse a esa imbrincación entre clase social (vista como distribución de fuerza de trabajo) y raza o etnia, con el fin de racializar los cuerpos según el tipo de trabajo que estén destinados “naturalmente” a hacer (porque nacieron físicamente así). Ver: Inmanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico* (México: Siglo XXI, 1988), 68-69; y Víctor Villanueva Gutiérrez, “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México,” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1 (enero-junio de 2018): 131-160.

barrio, dícese “malandro” (criminal), imaginario que activa las “ciudadanías del miedo”⁵¹; y por el otro, los barrios y su gente como un sector de la ciudad negado/invisibilizado/excluido, donde convive la mayoría de población de la capital. Es decir, hay ciudadanos de una ciudad “formal” de clase media y alta, y un grupo mayoritario de personas pobres que nunca fueron reconocidas como ciudadanos y, si esto se hacía, eran tratados como ciudadanos tutelados que necesitaban ser representados. Para Caraballo Correa, el “Caracazo”⁵² invirtió el estigma de victimarios al catalogar a los sectores empobrecidos como víctimas estructurales del sistema social⁵³; no obstante, considero que, frente a los hechos recientes de violencia política derivados de la *territorialización de la protesta*, aún prevalece el imaginario de personas superiores e inferiores por *clasismo y racialización*, representación peligrosa para justificar el exterminio de la diferencia. La antropóloga venezolana Jacqueline Clarac afirma que con



⁵¹ “Ciudadanías del miedo” es una categoría usada por la periodista venezolana Susana Rotker para referirse a esa constante sensación de inseguridad vivida en urbes latinoamericanas. En el caso de Caracas, esa obsesión de seguridad ha demandado más policías y vigilancia privada, más consumo para reforzar la seguridad y el uso de dispositivos de miedo que pueden legitimar la estigmatización social, segregación clasista y la violencia. En las “ciudadanías del miedo” el pobre aparece potencialmente representado como criminal. Rotker, *apud* Caraballo Correa, “Caracas heterotópica...”, 44-45.

⁵² El “Caracazo” fue una explosión social ocurrida el 27/02/1989, cuando personas de los barrios de Caracas “bajaron de los cerros” a la ciudad para saquear, acción de protesta en contra de las medidas implementadas por el presidente Carlos Andrés Pérez por el paquetazo impuesto por el Fondo Monetario Internacional (especialmente el aumento del pasaje del transporte público). Los saqueos duraron dos días, se decretó toque de queda y los cuerpos de seguridad salieron “a matar para calmar”. Las cifras de muertos es imprecisa, pero se calcula alrededor de 300 fallecidos. Chávez indemnizó a algunas familias de esas personas asesinadas.

⁵³ Caraballo Correa, “Caracas heterotópica...”, 48.

el “Caracazo” se sembró en las clases media y alta un “temor profundo de que volvería a suceder algún día”, es decir, que los pobres de los barrios podían bajar nuevamente a saquear la ciudad “formal”, lo que alimentó el imaginario de las “hordas chavistas”⁵⁴.

Aclaramos que la *territorialización de la protesta* se replica en otras ciudades del país y siguen modelos similares a los de Caracas. Lo observado en Barinas, Maracaibo (estado Zulia), San Cristóbal (estado Táchira) y Mérida, permite concluir que las tomas de calle reciben directrices de organizaciones políticas ubicadas en la capital, algunas se hacen públicamente, otras (las más bélicas) por redes privadas.

En el caso de la oposición, las guarimbas del 2014 tuvieron un esquema similar de funcionamiento en Mérida y San Cristóbal⁵⁵; asimismo, las marchas de 2018 y 2019 para solicitar la renuncia del presidente Nicolás Maduro se celebraron el 23 de enero, emulando el 23-E de 1958 cuando una coalición



⁵⁴ Jacqueline Clarac de Briceño, *El “lenguaje al revés” (Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema)* (Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana, 2012), 81.

⁵⁵ Según la etnografía, la modalidad de protesta antichavista de febrero-abril del 2014 se caracterizó por: (1) cierre de calles y avenidas para crear *guettos* en urbanizaciones de clase media y alta con la colocación de barricadas y otros obstáculos en vías públicas; (2) mantenimiento de grupos delincuenciales externos a la zona; (3) uso de símbolos, como muñecos con boinas rojas ahorcados en semáforos, además del izamiento de la Bandera de la Guerra a Muerte (usada por Simón Bolívar en la constitución de la Segunda República, período histórico de la guerra de la independencia de 1812-1820); (4) declaratoria de “territorio libre” con la colocación de una pancarta visible; y (5) utilización de redes sociales, como Zelle, para dar instrucciones de batalla y establecer horarios de protesta. Ver: Heriberto González, “Con la duda y el llamado fraude, Capriles Radonski transformó el miedo en rabia,” *Correo del Orinoco*, 22 de abril de 2013, <http://www.correodelorinoco.gob.ve/duda-y-matriz-%e2%80%9cfraude-%e2%80%9dcapriles-transformo-miedo-rabia/>.

cívico-militar derrocó al dictador Pérez Jiménez⁵⁶ y se instauró la democracia representativa⁵⁷; mientras que en las protestas de 2017 se practicó una modalidad más intermitente, pero continua durante el tiempo, lo que elevó la cantidad de muertos entre hombres jóvenes por las confrontaciones cuerpo a cuerpo entre grupos de choque de la oposición con organismos de seguridad y grupos chavistas, llamados “colectivos”⁵⁸. En el caso del chavismo, del buró político central del PSUV emanan las directrices para organizar marchas y mítines en la capital y el interior del país; muchos de estos ritos se hacen como contramarchas (cuando se anuncia un ritual opositor) para proteger espacios regionales ganados (p.e., una Plaza Bolívar por tener ahí la sede de gobierno un gobernador o alcalde chavista), la casa del partido, alguna instalación militar o sedes de instituciones públicas, con el fin de obstruir los accesos a militantes opositores bajo el lema: “No pasarán”. Estas áreas se cierran solo en ese momento.

Ambos sectores practican el marcaje de lugares como estigmas. El chavismo ha hecho grafitis en casas de diputados y líderes de la oposición (aunque luego lo nieguen públicamente), mientras grupos antichavistas pueden marcar las puertas de los apartamentos en zonas residenciales a vecinos chavistas o



⁵⁶ Los cabildos abiertos para autoproclamar a Juan Guaidó como presidente se realizaron el 23 enero del 2019.

⁵⁷ Para conocer más sobre ese período antes y durante la instauración de ese modelo político, ver: Fernando Coronil, *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad* (Venezuela: Nueva Sociedad-CDCH-UCV, 2002).

⁵⁸ En el informe de la ONG Red de Apoyo por la Justicia y la Paz, presentado por el gobierno, se revela que más de 50% de los 142 fallecidos durante los hechos del 2017 no participó en manifestaciones, sino que estaban en las zonas por casualidad, mientras que 36% fue responsabilidad de órganos estatales y el resto responsabilidad civil.

a quienes se niegan a continuar manifestaciones de protestas, como las guarimbas. Un modo de representar la pertenencia a un *nosotros* como unidad sociopolítica cultural se centra en participar de los ritos de protesta, ya que los involucrados creen que esa acción es salvadora del país, manejan las mismas consignas, manifiestan un imaginario de contento o descontento, y comparten un panteón de héroes. La transgresión o ambivalencia se “castiga”, según Ribeiro⁵⁹, en este caso con el marcaje moral (chisme) o literal de las casas.



Pinta realizada a la casa de un diputado opositor al chavismo en Mérida el 10/05/2019.

Foto: AMG.

⁵⁹ Ribeiro, “Tropicalismo y europeísmo...”, 167. Para conocer sobre estas prácticas, ver: Heriberto González “Oposición aprovechó «malestar general por la economía» para activar un golpe de Estado,” *Correo del Orinoco*, 5 de mayo del 2014, <http://www.correodelorinoco.gob.ve/oposicion-aprovecho-%e2%80%9cmalestar-general-por-economia%e2%80%9d-para-activar-un-golpe-estado/>.

Seguir directrices centrales para propiciar estas prácticas de *territorialización de la protesta* de un lado y del otro de los bandos confrontados, causa que los rituales en los que haya violencia tengan tiempos similares. En una primera etapa se dan acciones civiles pacíficas, como marchas, caravanas y concentraciones que evidencian una construcción de pertenencia a la protesta, y cierran en mítines en los que los líderes políticos comunican sus discursos; luego los civiles se dispersan antes de que vengan los grupos de choque. En un segundo tiempo, devienen las protestas con la confrontación de grupos de choque de los dos lados: queman vehículos, destruyen sedes militares o civiles, amedrentan a la población civil o saquean comercios. Puede haber heridos y muertos, como los casos relatados, participen o no en la manifestación.

La violencia en ambos grupos está justificada: del lado de la oposición la denominan “resistencia pacífica activa” o “guerra por la libertad”, mientras que del lado chavista puede considerarse una defensa del gobierno de los pobres (casi nunca un ataque).

En esta representación de la *territorialización de la protesta* con sus ritos, se activa en ambos grupos la construcción del imaginario sobre el “sujeto violento”: en el caso de la oposición, el “malandro” integrante de un “colectivo”; y del lado del chavismo, el “terrorista”. Esta última construcción se ha legitimado con la quema de los dos jóvenes en Caracas y se legalizó con la promulgación de la “Ley contra el Odio”. Sobre la primera figura nos detendremos.

EL ESTEREOTIPO DEL “MALANDRO” Y LOS “COLECTIVOS”

Según la antropóloga venezolana Patricia Márquez, el “malandro” es la figura representativa de los procesos de transformación urbana y las desigual-





dades de clase en Venezuela⁶⁰: para las clases dominantes “personifica esa amenaza creciente de la violencia urbana [...] dentro de los barrios”, mientras que “es un modelo social” en la zona donde vive y actúa, así que su figura oscila entre villano y héroe. Es un personaje cuyos gustos pueden variar. Para el año 2000, Márquez refiere que el estereotipo se distinguía por ser un hombre joven, gustarle la música de salsa, usar motocicleta, armas de fuego, zapatos de goma, “pelo de corte ‘Joldan’”, ser de piel oscura (“niche⁶¹ o moreno”), “cara de choro” (criminal), “caminar como un mono” y hablar con “lenguaje del tumbaíto” (malandro o calé), además se le asociaba con “extranjeros de bajo nivel, la suciedad y la marginalidad”. Para la gente de afuera, “el joven del barrio, sobre todo el de piel oscura, es casi siempre un malandro”, y al homogeneizar a los sujetos, los cuerpos policiales tratan a los jóvenes de los barrios “como si fueran delincuentes, incluyendo ejecuciones sumarias, sin importar su especificidad biográfica”⁶².

En las protestas políticas opositoras, surge constantemente la sombra del “malandro” de los grupos de choque del chavismo. En el 2002, los llamaban “círculos del terror” u “hordas chavistas” para referirse a los Círculos Bolivarianos, luego pasaron a denominarse “Tupamaros” (en alusión a un movimiento de izquierda fundado en 1979 en el Barrio 23 de Enero de Caracas, legalizado como partido en 2004) y actualmente los denominan “colectivos”⁶³. Es de notar que se sigue manteniendo la nominación de “Tupamaros” para decir “colectivos”.

⁶⁰ Patricia Márquez, “En la penumbra de los días: el malandro”, en *Venezuela Siglo XX. Visiones y testimonios*, coord. ed. Asdrúbal Baptista (Venezuela: Fundación Polar, 2000), 221-243.

⁶¹ En Venezuela funciona como un adjetivo y significa “de mal gusto” o “mala calidad”.

⁶² Márquez, “En la penumbra de los días...”, 224.

⁶³ En Venezuela la palabra “colectivo” no tiene la misma significación que en otros países latinoamericanos.

En la etnografía se describen a los “colectivos” como grupos motorizados armados, encapuchados, “malandros” (pagados por el chavismo), irracionales, brutos, “marginales” y “barrioterros”. En los tres eventos de violencia estudiados (marzo del 2013, febrero-abril del 2014 y mayo-julio del 2017), sigue vigente este estereotipo y se agrega una característica: los mismos actúan bajo el amparo de las fuerzas policiales y militares, como un piquete civil adelante de las fuerzas de seguridad para amedrentar a manifestantes antichavistas. Los “colectivos” aparecen mencionados en informes sobre presunta violación de derechos humanos en Venezuela.

El temor a esa figura de los “colectivos” como “malandros chavistas” generó una práctica antidemocrática, según García Guadilla: la activación de planes en sectores de clase media y alta para defender “el sagrado derecho a la propiedad, la familia y libertad” de las “hordas chavistas”. A propósito del 23 de enero del 2003, en pleno paro-sabotaje de Pdvsa, se activaron en urbanizaciones de clases media y alta de Caracas cuatro *planes de contingencia o de guerra*, organizados por militares retirados que lideraban la oposición a Chávez, para que los residentes civiles se pudiesen defender de la inminente invasión de los círculos bolivarianos, relata la autora, lo que implicó el uso de estrategias militares. Si bien nunca se materializó dicha invasión difundida por rumores y los *mass media*, desde ese momento se comenzó a percibir al pobre como “enemigo”, mientras el pobre vio a la clase media como “oligarca” o “escuálidos”, como la llamó Chávez⁶⁴. El *plan para “levantar el puente”*, que consistía en obstruir el



⁶⁴ García Guadilla reconstruyó cuatro planes: el *plan para “levantar el puente”* (impedir el acceso general al urbanismo), el *plan para cerramiento interno* (negar la entrada al edificio, casa o quinta), el *plan de ataque al invasor* (derramar agua o aceite caliente desde los edificios y, si todo fallaba, proteger a mujeres, niños y ancianos, y los hombres usar armas de fuego) y el

acceso al urbanismo mediante barricadas, se utilizó durante los dos meses y medio de las guarimbas del 2014 en Mérida y San Cristóbal.

Como plantea Ribeiro, los modos de representar colectividades varían en alcance y eficacia simbólica: pueden ir de unidades pequeñas, medianas o casi grandes, hasta muy grandes, además de construir un *nosotros* imaginado con grados variables de cohesión y eficacia simbólica logrados por medios culturales/ideológicos consensuados y pacíficos. También refiere que “a medida que se distancia de lo local, de un plano más fenomenológico, aumenta el grado de estereotipificación”⁶⁵.

La figura del “colectivo” se traspola de un imaginario propiamente caraqueño, local, y se replica en varias partes del país haciéndose un estereotipo de alcance nacional basado en el estigma del “malandro” o “joven del barrio”. ¿Por qué permea esta figura en la imaginación política actual? Para el año 2001, 51% de la población del país vivía en barrios, representando unas 12 millones de personas que habían autoconstruido dos millones de viviendas⁶⁶. Podría afirmar que no existe en Venezuela urbes sin barrios surgidos de una invasión de tierras. Si bien la mayoría de las ciudades se ha construido gracias a la capacidad de cogestión de esta gente de barrios, cocreación que generó más viviendas que los gobiernos durante ochenta años de manejo del petro-Estado (desde 1920 hasta el 2000 se levantaron 650 mil casas), la figura que gravita



plan comunitario de defensa activa (vigilancia nocturna y por turnos de los propios residentes, ya que desconfiaban de sus empleadas domésticas y vigilantes en vista de que, producto de la “manipulación del chavismo”, “algunos nos comienzan a ver como enemigos”). El sistema de alertas variaba del verde al rojo según su intensidad de violencia. “Politización y polarización de la...”, 56-58.

⁶⁵ Ribeiro, “Tropicalismo y europeísmo...”, 167, 171.

⁶⁶ Villanueva Brandt, *apud* Ontiveros, “Caracas y su gente...”, 166-167.

es la del “sujeto violento”: el “malandro”, y se ha vuelto tan fuerte que uno de los tantos panteones de la religión de María Lionza (una de las más practicadas en el país) es la corte malandra o calé con delincuentes que fueron famosos en Caracas y Mérida⁶⁷.

Este miedo al “malandro chavista” genera desconfianza y recelo por los llamados “infiltrados” en las protestas políticas que pueden ser integrantes de “colectivos”. Desde 2013 observamos en varias partes del país reacciones más violentas de grupos antichavistas en contra de los “colectivos”: si ven a un hombre joven (menor de 45 años) en moto, vestido de civil en una protesta, piensan que es un “infiltrado” y en grupo lo atrapan y le destruyen el vehículo. Se han dado casos que graban videos apresando a integrantes de “colectivos”, los golpean, desnudan y cuelgan de postes de luz o árboles, y luego comparten el material por redes sociales.

Los dos jóvenes (Ramírez y Figuera) fueron quemados por llevar en sus cuerpos el estigma del “malandro chavista”, pese a no serlos; los consideraron “infiltrados” y merecían morir.

En el imaginario del “sujeto violento”, la muerte se reduce o magnifica (incluso en el discurso de los *mass media*): unos muertos valen o duelen más que otros dependiendo de qué lado estén. De esta forma, cada grupo político se ha construido su panteón de héroes. Durante las guarimbas de febrero-abril del 2014 y mayo-julio del 2017 se contabilizaron 188 muertos y centenares de heridos, y de este grupo de personas fallecidas, tanto la oposición como el chavismo se han apropiado de algunas muertes y las asumen como suyas, em-



⁶⁷ Sobre el tema, ver: José Matos Contreras, *Exploraciones al culto de María Lionza y a la Corte Calé o Malandra. Acercamiento a las prácticas de sacralización populares* (España: Editorial Académica Española, 2019).

prendiendo cruzadas incluso internacionales para pedir la reivindicación de los derechos humanos de las víctimas.

En el caso de la oposición, en el imaginario social los heridos y muertos de las guarimbas del 2017 fueron jóvenes “héroes” que lucharon por liberar a Venezuela (“guerreros de la vida”), se sacrificaron por el país y lo único que pusieron para luchar fueron sus cuerpos frente a la fuerza excesiva de organismos policiales y militares armados. Para pedir por los “héroes” que lograrían sacar a Maduro (“el usurpador” del poder), se celebraron ritos católicos colectivos, pero más íntimos, como rezar en grupo en una zona residencial turnándose imágenes religiosas, sobre todo vírgenes; hacer cadenas de oraciones por redes sociales; y en la Semana Santa del 2014 se hizo un viacrucis público desde la ciudad de Mérida hasta Ejido para pedir tumbar al gobierno.

Mientras, del lado del chavismo se constituyó el Comité de Víctimas de las Guarimbas y Golpe Continuo de Venezuela, conformado en 2014 por algunos de los familiares de los 43 fallecidos en las protestas durante ese año, el cual ha viajado por varios países para exponer sus casos, con viajes financiados por el gobierno chavista. Según el discurso de este sector, esos muertos fueron víctimas de los “terroristas” de la oposición. De ambos sectores podemos conseguir grafitis en las calles exaltando sus mártires de un lado y del otro.





Del lado izquierdo, un grafiti de los cuatro muertos de las guarimbas del 2014 en Mérida, mural realizado por militantes chavistas. Del lado derecho, pinta de lista de fallecidos, acción de protesta antichavista en la avenida Las Américas, 12/06/2017.

Fotos: AMG y Twitter del periodista Leo León.

EL BINOMIO RAZA/RACIALIZACIÓN EN SIMBIOSIS CON EL CLASISMO

¿Por qué Carlos Eduardo Ramírez, Orlando José Figuera, César Quintero y Elsa Morales fueron agredidos? Porque llevaban en sus cuerpos los estigmas del *clasismo*: representaban a los sectores reivindicados por el chavismo. Es decir, tenían la fisionomía imaginada de la gente pobre del barrio: negros o morenos por ser hijos de afrodescendientes bien sea de la costa venezolana o de la colombiana (migrantes); y morenos por tener padres campesinos descendientes de indígenas, de mulatos o zambos. Aclaremos que en los barrios también hay gente de piel blanca, migrantes del interior del país o de Colombia. Frente a este panorama también está actuando otro discurso en simbiosis con el *clasismo*: la raza/*racIALIZACIÓN*.

La raza, según el teórico jamaquino Stuart Hall, “es una categoría discursiva, no biológica”, que organiza “aquellos sistemas de representación” de la diferencia vinculados a prácticas sociales (discursos) que se alimentan de “un conjunto suelto y a menudo no-específico de diferencias” basado “en las características físicas –el color de la piel, la textura del pelo, los rasgos físicos y corporales, etc.– como *marcas simbólicas* a fin de diferenciar un grupo de otro en lo social”⁶⁸.

La raza “no es una categoría científica”, dice Hall, sino “una construcción política y social” sobre “la cual se ha construido un sistema de poder socio-económico, de explotación y de exclusión (es decir, el racismo)”⁶⁹, de unos grupos



⁶⁸ Stuart Hall, “17. La cuestión de la identidad cultural”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, escr. Stuart Hall (Colombia: Ed. Universidad del Cauca), 424.

⁶⁹ Stuart Hall, “26. La cuestión multicultural”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, escr. Stuart Hall (Colombia: Ed. Universidad del Cauca), 648.

sociales sobre otros. Por tanto, el racismo es un tipo de práctica discursiva que naturaliza la segregación, separación y jerarquización de la diferencia, y “trata de expulsar simbólicamente al Otro –lanzarlo afuera, colocarlo allá, en el Tercer Mundo, en la margen”⁷⁰, para generar relaciones de desigualdad, asimetría y exclusión. Ese ‘efecto naturalizador’, continúa Hall, “parece volver a convertir la diferencia racial en un ‘hecho’ fijo, científico, que no reacciona al cambio o a la reingeniería social reformista”⁷¹ y, de esta manera, si una persona nació en el grupo o cuerpo marcado de identidades proscritas⁷², entra en ese juego discursivo clasificatorio.

El racismo debería ser analizado, recomienda Hall, como ese proceso ideológico de “asumir la correspondencia (o necesaria no correspondencia) entre una raza, cultura o etnia y cierto comportamiento, característica mental o visión del mundo”⁷³, que opera por medio de significantes fácilmente reconocible o legibles, especialmente. ¿Pero qué ocurre en aquellos casos cuando no se vincula solo a lo biológico, sino también a la pertenencia a una determinada “cultura” o a una clase social?

Para Hall no existe un racismo sino racismos o formas particulares históricas del racismo⁷⁴. Partiendo de esta premisa, el planteamiento de la antropó-



⁷⁰ Hall, *apud* Eduardo Restrepo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault (Colombia: Ed. Universidad del Cauca, 2015), 49.

⁷¹ Hall, “26. La cuestión multicultural”, 648.

⁷² Tomamos la noción de identidades proscritas o marcadas de: Eduardo Restrepo, *Intervenciones en teoría cultural* (Colombia: Ed. Universidad del Cauca, 2015[2012]), 99.

⁷³ Hall, *apud* Restrepo, *Teorías contemporáneas de...*, 48.

⁷⁴ Stuart Hall, “10. La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, escr. Stuart Hall (Colombia: Ed. Universidad del Cauca), 313.



loga peruana Marisol de la Cadena expone un acercamiento a la respuesta: al ser una noción maleable, la raza opera mediante redes de colaboración “entre conceptos que han legitimado durante muchos años inclusiones y exclusiones –y continúan haciéndolo–”, ya que “no nace, ni se hace contemporánea por sí sola, sino que tiene conceptos mellizos, a veces siameses” para actualizarse y, al ser tan inestable, especialmente en América Latina donde lo fenotípico se vuelve ambiguo, no homogéneo, se camufla apelando a otros códigos para construir la diferencia. En nuestra región, según esta autora, por ejemplo, “la «calidad» se traduce en decencia y esta se mide según la educación (formal o «de cuna») de la persona cuya «raza» está en discusión”⁷⁵. Esto podría explicar por qué en Venezuela se ha conformado una estructura piramidal clasista y racista, con discursos y prácticas ocultas, donde las clases bajas pueden “ascender” mediante la educación universitaria (limitada a pocos antes de 1999) para entrar en la clase media-alta de mando-dominación (o su burocracia) y así elevar su estatus social frente al resto de la población, en algunos casos vemos que se autodenominan meritocracias (p.e., antiguos gerentes de Pdvsa y profesores de universidades autónomas). Esta noción crea una clasificación social de quiénes pueden ejercer el poder: p.e., quién está “preparado” (educado) para ser presidente.

Este panorama se actualiza con las lógicas del neoliberalismo, según de la Cadena, sistema que trata de “limpiar” de obstáculos el camino para impulsar un mercado de consumo: “Raza, educación y mercado entran en relaciones de mutualidad en la formación y selección de cuerpos hábiles e inhábiles”⁷⁶. En

⁷⁵ Marisol de la Cadena, ed., *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (Colombia: Envión Editorial, 2007), 9, 23.

⁷⁶ *Ibíd.*, 10.

esta perspectiva, ya no hablamos de categorías excluyentes solo a partir de la biología o la cultura, sino que también las economías neoliberales ponen al servicio su arsenal para legitimar la exclusión o inclusión a partir de nociones como eficiencia y crecimiento. Así, “la raza responde a geo-políticas conceptuales locales, nacionales e internacionales”⁷⁷, concluye de la Cadena. En Venezuela, y atendiendo a la caracterización de los sujetos en dicho modelo, “el heredero del orden formal se encarna en la figura del *sifrino*”, afirma Caraballo Correa, cuya “ostentación de símbolos de estatus y la capacidad de consumo le sirven como mecanismos de distinción frente a lo popular”. Es un sujeto dócil frente a la estructura social dominante, “el *ethos* de las élites venezolanas, provenientes de las aristocracias criollas formadas luego de la conquista en torno al mantuanaje caraqueño”, lo que traduce que no solo representa al poder económico sino “también (sobre todo) al linaje que lo vincula con las sucesivas olas migratorias europeas”, y puede estar no-marcado o marcado por sus privilegios⁷⁸. Al ser “el heredero del orden formal”, en ese imaginario estaría destinado a mandar, a ejercer el poder y a garantizar la economía neoliberal dentro del petro-Estado.

De esta forma, por *racialización* entiendo el proceso situado de articulación de relaciones de poderes hegemónicos que construyen, además de categorías basadas en las diferencias, discursos y prácticas concretas de exclusión, separación y segregación de esas diferencias, sentidas, vividas o padecidas en cuerpos racializados (sociales o individuales)⁷⁹. Coincido con los antropólogos



⁷⁷ *Ibíd.*, 13.

⁷⁸ Ociel Alí López, *apud* Caraballo Correa, “Caracas heterotópica...”, 46-47.

⁷⁹ Para leer sobre la construcción de esta noción, véase: Eduardo Restrepo y Julio Arias, “Historizando raza,” en *Intervenciones en teoría cultural*, escr. Eduardo Restrepo (Colombia: Uni-

colombianos Eduardo Restrepo y Julio Arias cuando explican que “el potencial analítico de esta categoría se encuentra precisamente en la posibilidad de establecer su especificidad”⁸⁰, ya que no es estática en el tiempo y los individuos la transforman de acuerdo con su localización y temporalidad.

Entendemos acá que las formaciones discursivas, como plantea Restrepo, son prácticas sociales “tan materiales y tienen efectos tan reales como lo no discursivo; más aún, la distinción representación/realidad ha sido discursivamente constituida, no solo afectando cómo se entiende el mundo sino cómo se pretende actuar sobre él”⁸¹.

En Venezuela, la sociedad “vive” las formaciones discursivas basadas en clases sociales y razas de sectores hegemónicos, las cuales han construido durante décadas un sistema clasificatorio de ascenso y evolución social para “ser mejor” socialmente, produciendo imaginarios racializados de diferencias en los que se estigmatizan los cuerpos, se marcan. Durante los siglos XIX y XX, explica Caraballo Correa, los gobiernos en Venezuela aplicaron políticas eugenésicas de mestizaje cultural, promoviendo la migración europea y negatizando a las minorías étnicas, como indígenas y afrodescendientes (pobres en su mayoría) para, no solo blanquear a la sociedad venezolana, sino asimilar culturalmente la blanquitud como modo de pertenencia civilizatorio⁸². En este modo de representar la pertenencia, el indio y el negro, el “barrioterero”



versidad del Cauca), 107-120; y María Emilia Tijoux y Simón Palominos Mandiola, “Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile,” *Polis*, no. 42 (3 de marzo de 2015). <https://journals.openedition.org/polis/11351>.

⁸⁰ Restrepo y Arias, “Historizando raza”, 110.

⁸¹ Restrepo, *Teorías contemporáneas de...*, 77.

⁸² Caraballo Correa, “Caracas heterotópica...”, 47.

y el “malandro”, atentan contra la modernidad⁸³ y deben superarse/negarse/invisibilizarse o exterminarse porque no-son-gente, no-son-ciudadanos. Sobre esas prácticas de aniquilación, hasta hace cincuenta años en los llanos colombiano-venezolanos se practicaban correrías llamadas “guajibiar” para cazar indígenas jiwi, guajivos o cuivas, cacerías organizadas por grupos de ganaderos de esas zonas que desplazaron a esas comunidades de sus tierras; en los relatos los asesinos consideraban que asesinar “indios” era como matar monos (micos), venados o chigüires⁸⁴.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

En las investigaciones para explicar la violencia actual debido a la polarización política, acentuada a partir del año 2013, se suele pintar a una Venezuela homogeneizada antes de llegar el chavismo al poder, a veces idílicamente pacífica y armónica, la muestran normalizada frente a la desigualdad social, la matizan como parasitaria o con una cultura política uniformada. Estas son algunas afirmaciones, que escuchamos repetidamente en los *mass media*: Caracas “en el pasado” se asumía como “un ejemplo de convivencia de los barrios marginados con las modernas urbanizaciones de clase media” o “una sociedad



⁸³ Caraballo Correa, “Caracas heterotópica...”, 47; y Jesús María Herrera Salas, “Racismo y discurso político en Venezuela,” *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 10, no. 2 (mayo-agosto 2004): 111-128.

⁸⁴ El escritor argentino Tomás Eloy Martínez, durante su exilio en Venezuela, escribió en 1977 una crónica sobre uno de esos asesinatos en el Capanaparo, estado Apure, Venezuela, del año 1967. “Vida de muerte a La Rubiera,” en *Ciertas maneras de no hacer nada*, escr. Tomás Eloy Martínez (Caracas: La Hoja del Norte, 2015), 91-98.

de clases sin lucha de clases”⁸⁵; en la construcción de la democracia representativa la lucha de clases solo se centraba en disputarse el petro-Estado y la apropiación de la renta petrolera como fuente primaria de riqueza, lo que generó el mito de un Estado-nación todopoderoso y omnipresente que definió nuestra identidad y cultura política⁸⁶; o vivíamos dentro de un Estado petrolero proteccionista bajo la ideología de la dependencia propia de países colonizados, por lo que la sociedad venezolana normalizó la alienación cultural⁸⁷. La narrativa más naturalizada es el nacionalismo del mestizaje: somos una de las sociedades más mezcladas de América, “café con leche”⁸⁸, y no se practica el racismo.

Cuando se intenta comprender la violencia política actual se cae en el abismo de *patologizar* el modo de representar la pertenencia a un *nosotros/otros*: por un lado se mitifica y habla de neurosis colectivas producto de sedimentaciones históricas⁸⁹, por el otro se desmontan estrategias psiquiátricas de “guerra de cuarta generación” y se concluye que hay sectores programados mentalmente (enfermos) por la manipulación *massmediática*⁹⁰, y otro flanco



⁸⁵ García Guadilla, “Politización y polarización de la...”, 46.

⁸⁶ Coronil, *El Estado mágico...*

⁸⁷ Velia Pereira Almas, “La igualdad social en las actitudes de los venezolanos,” *Espacio Abierto*, vol. 9, no. 2 (abril-junio de 2000): 197-219.

⁸⁸ Así lleva por nombre el libro de Winthrop Wright, *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela* (Estados Unidos: University of Texas Press, 1993).

⁸⁹ Clarac de Briceño, *El “lenguaje al revés”...*; y “«Anormales», «criminales» y globalización: una visión antropológica y etnopsiquiátrica”, en *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*, comp. Jacqueline Clarac de Briceño, Belkis Rojas y Omar González Nájuez, 9-24 (Venezuela: ULA, 2002).

⁹⁰ González, “Con la duda y el llamado fraude...”.

se enfila en describir las terribles secuelas psicosociales de la polarización en la convivencia y su peligro al promover una cultura de violencia en vez de una cultura de paz⁹¹.

Un grupo de investigadores se ha dedicado a desmontar los discursos y denunciar el sistema que opera detrás de la discriminación implícita en estas disputas políticas. El japonés Jun Ishibashi afirma que, al no haber una segregación institucionalizada, en Venezuela “se ha evitado articular el racismo con la pobreza y la discriminación, comparación casi considerada como un tabú”, lo que ha invisibilizado el racismo en el país, mientras que en el marco de la polarización política tanto el chavismo como la oposición han construido una “compleja interrelación” entre raza, educación y estatus social para diferenciar grupos sociales, manipular la opinión pública y crear fanatismos y lealtades, un hecho “sin precedentes en la democracia venezolana”⁹².

Para el sociólogo venezolano Jesús María Herrera Salas, el racismo siempre ha estado presente y lo ha promovido el discurso político hegemónico apoyado en las teorías sociales racistas hechas por intelectuales venezolanos durante los siglos XIX y XX, en las cuales se reafirmaba la superioridad del blanco sobre el negro y el indio. Para este autor, la ideología del mestizaje, conocida como “el mito de la democracia racial, o de la desigualdad racial”, se convirtió en una política asimilacionista para encubrir relaciones desiguales de poder entre diferentes grupos sociales, situar “la imagen del blanco europeo como referente civilizatorio”, negar la existencia de clases sociales y no permitir a



⁹¹ Mireya Lozada, “Polarización social en Venezuela: una aproximación psicopolítica,” *Psicología – Segunda época*, vol. 30, no. 1 (2011): 15-35.

⁹² Jun Ishibashi, “Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano,” *Humania del Sur*, no 3 (julio-diciembre de 2007): 27, 31, 32-33.

los indígenas y afrodescendientes incorporar su diversidad a la sociedad nacional⁹³. Venezuela se proyectó como un país armónico producto de la mezcla de razas, ocultando las desigualdades sociales, mientras que Chávez visibilizó esa realidad y redujo la vergüenza étnica y el endorracismo en los sectores populares al verse esta población favorecida con las políticas de inversión social y tomar el mando en estructuras del poder popular. “Evidentemente la élite económica venezolana no compartía esos criterios de justicia social y redistribución de las riquezas”, afirma Herrera Salas⁹⁴.

Para la socióloga afrovenezolana Esther Pineda, al igual que el color de piel, tanto la clase social, la religión, como la preferencia sexo-afectiva, entre otros rasgos no perceptibles visualmente, “son *estigmatizables*, es decir, al descubrir la pertenencia a estos grupos específicos o su solo sospecha de pertenencia bastará para ser objeto de estigma”. Al negarse el racismo en Venezuela, asegura, se “permite la continuidad de una política excluyente e invisibilizadora de la desigualdad racista existente en el país, pero además garante de un *racismo cordial*” y sus prácticas discriminatorias “cordiales” que, si bien no son tan visibles, “limitan significativamente el desarrollo de la vida en sociedad del sujeto racializado”⁹⁵.

En las prácticas de la violencia política contemporánea, camufladas en las narrativas del mestizaje y la democracia racial, se evidencia lo que ocultan los discursos de los bandos en confrontación y sus seguidores: un *clasismo* y una *racialización* por la disputa del poder político-económico del petro-Estado

⁹³ Herrera Salas, “Racismo y discurso político en Venezuela”, 114-116.

⁹⁴ *Ibíd.*, 125.

⁹⁵ Esther Pineda, *Racismo, endorracismo y resistencia* (Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana, 2017[2013]), 49-51.



en Venezuela, basados en un imaginario de la estructura piramidal de la sociedad venezolana. Además de racializar los cuerpos, estas prácticas están naturalizando el exterminio de sujetos imaginados como los *otros*, tal cual ocurrió en los cuatro casos relatados.

BIBLIOGRAFÍA

- Caraballo Correa, Pablo. "Caracas heterotópica. Espacios identitarios y fronteras simbólicas." *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 81, no. 1 (enero-marzo, 2019): 37-61.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. "«Anormales», «criminales» y globalización: una visión antropológica y etnopsiquiátrica." En *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*, compilado por Jacqueline Clarac de Briceño, Belkis Rojas y Omar González Nández, 9-24. Venezuela: ULA, 2002.
- _____. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Venezuela: ULA, 2010[1992, 1996].
- Coronil, Fernando. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad*. Venezuela: Nueva Sociedad-CDCH-UCV, 2002.
- Dahrendrof, Ralf. *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. España: Ed. Rialp, 1962.
- de la Cadena, Marisol, ed. *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Colombia: Envión Editorial, 2007.
- García Guadilla, María del Pilar. "Politización y polarización de la sociedad venezolana: las dos caras frente a la democracia." *Espacio Abierto*, vol. 12, no. 1 (2003): 31-62.



Hall, Stuart. "17. La cuestión de la identidad cultural." En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, escrito por Stuart Hall, 399-443. Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca, 2014b.

_____. "26. La cuestión multicultural." En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, escrito por Stuart Hall, 633-670. Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca, 2014c.

_____. "10. La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad." En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, escrito por Stuart Hall, 289-318. Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca, 2014d.

Herrera Luque, Francisco. *Los amos del valle*. Venezuela: Pomaire, 1979.

Herrera Salas, Jesús María. "Racismo y discurso político en Venezuela." *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 10, no. 2 (mayo-agosto de 2004): 111-128.

Hierro-Pescador, José. "Una teoría de las clases sociales." *Anuario de Filosofía del Derecho*, no. 11 (1964-1965): 153-170.

Ishibashi, Jun. "Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afro-venezolana en el proceso bolivariano." *Humania del Sur*, no 3 (julio-diciembre de 2007): 25-41.

Jimeno, Myriam. "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis en los modelos de antropología." En *La formación del Estado-Nación y las disciplinas sociales en Colombia*, escrito por Jairo Tocancipá et al., 157-190. Colombia: Universidad del Cauca, 2000.

_____. "La antropología en América Latina y la crisis del pensamiento crítico." *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS)*, (2016): 37-42.

Lozada, Mireya. "Polarización social en Venezuela: una aproximación psicopolítica." *Psicología – Segunda época*, vol. 30, no. 1 (2011): 15-35.



- Martínez, Tomás Eloy. "Vida de muerte a La Rubiera." En *Ciertas maneras de no hacer nada*, escrito por Tomás Eloy Martínez, 91-98. Venezuela: La Hoja del Norte, 2015.
- Márquez, Patricia. "En la penumbra de los días: el malandro." En *Venezuela Siglo XX. Visiones y testimonios*, coordinado y editado por Asdrúbal Baptista, 221-243. Venezuela: Fundación Polar, 2000.
- Matos Contreras, José Antonio. *Exploraciones al culto de María Lionza y a la Corte Calé o Malandra. Acercamiento a las prácticas de sacralización populares*. España: Editorial Académica Española, 2019.
- Mejías, Annel, y Margioni Bermúdez. *Patriotas del petróleo. Testimonios de la resistencia contra los golpistas petroleros (2002-2003)*. Venezuela: Ediciones Correo del Orinoco, 2012.
- Ontiveros, Teresa. "Caracas y su gente... la de los barrios." *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 8, no. 3 (2002): 151-178.
- Pereira Almao, Velia. "La igualdad social en las actitudes de los venezolanos." *Espacio Abierto*, vol. 9, no. 2 (abril-junio de 2000): 197-219.
- Pineda, Esther. *Racismo, endorracismo y resistencia*. Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana, 2017[2013].
- Restrepo, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- _____. *Intervenciones en teoría cultural*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2012.
- Restrepo, Eduardo y Julio Arias. "Historizando raza." En *Intervenciones en teoría cultural*, escrito por Eduardo Restrepo, 107-120. Colombia: Universidad del Cauca, 2015.
- Ribeiro, Gustavo Lins. "Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina." En *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, compilado por Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán, 165-195. Argentina: Prometeo Libros-ABA, 2004.



Tijoux, María Emilia, y Simón Palominos Mandiola. “Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile.” *Polis*, no. 42 (3 de marzo de 2015), <https://journals.openedition.org/polis/11351>. (Consultado el 10 de junio del 2019).

Villanueva Gutiérrez, Víctor. “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México.” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1 (enero-junio de 2018): 131-160.

Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI, 1988.

Wright, Winthrop. *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*. Estados Unidos: University of Texas Press, 1993.





¡SIGAN ESE “MOVIMIENTO REAL”! SENSIBILIDADES COMUNISTAS E INVESTIGACIÓN SOCIAL CONTEMPORÁNEA¹



MARTINS MORAES, ALEX

Colectivo Máquina Crítica - Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC)

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Correo electrónico: alexmartinsmoraes@gmail.com

Fecha de envío: 04-11-2019 / Fecha de recepción: 05-11-2019

Fecha de aceptación: 16-11-2019.

¹ Este artículo se publicó el 16 de enero del 2018 en portugués en la página web *LavraPalavra*, en el siguiente enlace web: <https://lavrpalavra.com/2018/01/16/pesquisa-social-contemporanea-e-sensibilidades-comunistas/>. Por primera vez se comparte la traducción de este artículo en castellano.

Resumen

En este artículo, examino algunas variaciones del pensamiento contemporáneo en torno a la palabra comunismo y evidencio su influencia sobre un conjunto de prácticas investigativas que se llevan a cabo en distintos continentes. Argumento que, si existe una renovada sensibilidad comunista en el terreno de la investigación social contemporánea, podríamos describirla como el seguimiento empírico de aquel “movimiento real” que, en palabras de Marx y Engels, anula y supera el estado de cosas actual. En otros términos, se trata de la actualización investigativa de la hipótesis según la cual el cambio social radical es una posibilidad latente en las configuraciones actuales del poder.

Palabras clave: comunismo, investigación social, emancipación, militancia



SUIVEZ CE "VRAI MOUVEMENT"! SENSIBILITÉS COMMUNISTES ET RECHERCHE SOCIALE CONTEMPORAINE

Résumé

Dans cet article, j'examine quelques variantes de la pensée contemporaine autour du mot communisme et montre son influence sur un ensemble de pratiques de recherche menées sur différents continents. Argument selon lequel, s'il existe une sensibilité communiste renouvelée dans le domaine de la recherche sociale contemporaine, nous pourrions le décrire comme le suivi empirique de ce «mouvement réel» qui, selon les mots de Marx et Engels, annule et dépasse l'état actuel des choses. En d'autres termes, c'est la mise à jour d'investigation de l'hypothèse selon laquelle le changement social radical est une possibilité latente dans les configurations actuelles du pouvoir.

Mots-clés: communisme, recherche sociale, émancipation, militantisme

SIGAM ESSE “MOVIMENTO REAL”! SENSIBILIDADES COMUNISTAS E PESQUISA SOCIAL CONTEMPORÂNEA

Resumo

Neste artigo, examino algumas variações do pensamento contemporâneo em torno da palavra comunismo, evidenciando sua influência sobre um conjunto de práticas investigativas que vêm se desenvolvendo em diversos continentes. Argumento que, se existe uma renovada sensibilidade comunista no campo da pesquisa social contemporânea, poderíamos descrevê-la como o acompanhamento empírico daquele “movimento real” que, nos termos de Marx e Engels, anula e supera o atual estado de coisas. Em outras palavras, trata-se da atualização investigativa da hipótese segundo a qual a mudança social radical é uma possibilidade latente nas configurações atuais do poder.

Palavras chave: comunismo, pesquisa social, emancipação, militância

FOLLOW THAT “REAL MOVEMENT”! COMMUNIST SENSIBILITIES AND CONTEMPORARY SOCIAL RESEARCH

Abstract

In this article, I examine some variations in contemporary thinking around the word *communism* and demonstrate its influence on a set of research practices that are carried out on different continents. I argue that, if there is a renewed communist sensibility in the field of contemporary social research, we could describe it as the empirical follow-up of that “real movement” that, in the words of Marx and Engels, overrides and transcends the current state of affairs. In other words, this is an investigative update of the hypothesis according to which radical social change is a latent possibility within current configurations of power.

Keywords: communism, social research, emancipation, militancy



El comunismo no es para nosotros un estado de cosas [Zustand] que debe ser instaurado, un Ideal hacia el cual deberá dirigirse la realidad. Llamamos comunismo el movimiento real que supera el estado de cosas actual. Las condiciones de ese movimiento deben juzgarse según la propia realidad efectiva. Resultan de las premisas actualmente existentes.

Karl Marx e Friedrich Engels. *La Ideología Alemana*

EL REGRESO DEL FANTASMA²

La palabra comunismo ha sido recuperada y actualizada en tiempos recientes en el campo del pensamiento filosófico y social. Esta tendencia puede sonar paradójica si consideramos que es simultánea con el ascenso y el fortalecimiento de corrientes políticas conservadoras en diversas partes del mundo. Cabría entonces preguntar si no estamos ante un indicio del desacoplamiento y la incomunicabilidad entre al ámbito universitario y las dinámicas colectivas más abarcadoras que determinan el semblante de nuestra época. Adherir a la promesa contenida en una palabra que ya no figura en las consignas de prácticamente ningún movimiento social significativo y que, por si fuera poco, le da nombre a la fuerza política dirigente de la segunda potencia capitalista del planeta ¿no sería otra hazaña del solipsismo intelectual? Al final, ¿de qué esta-



² Me gustaría dar las gracias a Pieter de Vries, que leyó mi primer borrador y aportó útiles comentarios. Agradezco también a Juliana Mesomo y Tomás Guzmán, mis camaradas del Colectivo Máquina Crísica - Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC), cuyo estímulo intelectual ha sido la razón primera que me condujo a explorar la bibliografía reseñada en este artículo. De hecho, las referencias teóricas que informan el presente trabajo son los hallazgos parciales de la intensa búsqueda que nos ha movilizado en los últimos años. Dicha búsqueda bien podría sintetizarse en lo que Tomás Guzmán ha sugerido llamar una apuesta por “pensar desde el exceso”.

mos hablando cuando evocamos el comunismo en los días de hoy? ¿Qué es lo que este término se propone nombrar cuando ya nadie lo utiliza para auto-denominarse? ¿Qué territorios del pensamiento y la acción humana la palabra comunismo podría iluminar y qué tipo de inquietud justificaría su rehabilitación? En la presente intervención quisiera discutir estas cuestiones desde su correlación con ciertos escenarios contemporáneos de la investigación social y política.

Me propongo desarrollar una reflexión metodológica en cuyo marco el comunismo será abordado como el nombre posible de un devenir disruptivo de la actividad humana; un devenir que es susceptible de sensibilizar la práctica investigativa, pero con la condición de que esta se deje orientar por premisas e hipótesis que no son exactamente las más convencionales en el mundo de las ciencias sociales. Con todo, antes de llegar a ese punto de mi argumento, necesitaré examinar muy brevemente algunas de las variaciones más visibles del pensamiento contemporáneo en torno a la palabra comunismo. Dedicaré la primera parte del texto a la tarea en cuestión, dando prioridad a aquellos autores que inspiran directamente las prácticas de investigación que serán presentadas en las etapas posteriores de mi exposición. A continuación, evidenciaré cómo tales variaciones se materializan en lo que podríamos denominar una renovada “sensibilidad comunista”, la cual se expresa en recientes intentos de afirmar la investigación social como un prolongamiento –y quizás como un dispositivo de enunciación– de aquel movimiento transformador real que, en palabras de Marx y Engels, anula y supera el estado de cosas actual.



¿DE QUÉ ES EL NOMBRE COMUNISMO?³

Hoy más que nunca la hipótesis comunista es una hipótesis filosófica. Esto significa que ella persiste y resuena, se vuelve audible y discernible gracias al trabajo intelectual de hombres y mujeres que han vivido intensamente la agitación comunista de la segunda mitad del siglo XX y que, actualmente, cifran en el compromiso militante de otrora el índice de una apuesta que amerita esclarecimiento y actualización. Sin embargo, si en nuestros días el comunismo representa un horizonte de la metafísica, no por ello podemos ignorar, como señala Judith Balso, que en su momento el comunismo también fue el propósito regulador de una política. Esto sucedió precisamente en la secuencia que empieza “en 1847 (con la aparición del Manifiesto del Partido Comunista) y se consuma entre 1966 y 1968 (entre la Comuna de Shanghái en China y la singularidad de mayo de 1968 en Francia)” (Balso 2010, 34). Balso argumenta que la hipótesis política del comunismo se ha extraviado en la medida en que no pudo cumplir la misión de abolir la dominación capitalista en forma liberadora y positiva, redundando en procesos de concentración del poder político y debilitamiento de la autonomía popular. Sin embargo, según ella, el fracaso del comunismo no debería llevarnos a aceptar el carácter ineluctable de las



³ El título de este acápite remite al dossier homónimo, organizado por la revista *Contre Temps* el año 2009 para problematizar los desafíos implicados en la actual rehabilitación de la palabra comunismo (<http://www.contretemps.eu/communisme-indianisme-ecosocialisme/>). Este dossier, al igual que las actas de las distintas conferencias sobre la “idea del comunismo” (Žižek y Douzinas 2010; Žižek 2014; Žižek y Taek-Gwang Lee 2018), son excelentes insumos para situar un debate que, en este trabajo, sólo podré evocar *en passant* y desde sus expresiones más directamente relacionadas con ciertos escenarios contemporáneos de la investigación social y política.

formas de dominación y explotación existentes hoy. Lejos de eso, el desafío consiste en buscar “caminos renovados para [encauzar] la voluntad política de un ‘para todos’” (34).

Vale decir que, en la condición de hipótesis política, el comunismo estuvo anclado en dos ideas clave, a saber: 1) el proletariado sería el sujeto de la transformación social revolucionaria y 2) dicha transformación exigiría la eliminación de la propiedad privada – y el derecho burgués – mediante el uso del poder de Estado, ahora en manos de la nueva clase dirigente organizada en partido. Esta segunda idea responde a un desdoblamiento teórico del comunismo que es posterior a Marx y encuentra su origen en el pensamiento de Lenin. Para el máximo líder de la Revolución de Octubre no habría garantías de que el proletariado ejercería espontáneamente su capacidad revolucionaria. De ahí la necesidad de un partido dispuesto a canalizar dicha capacidad en forma contundente y de acuerdo con una interpretación adecuada de la coyuntura vigente. Tanto en Rusia como en China el partido proletario asumió el control de las funciones administrativas del Estado y procedió a la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción. No obstante, tales medidas de gobierno terminaron conduciendo a un impase, puesto que la dominación y la explotación siguieron existiendo, en algunos casos según patrones análogos a los de la sociedad capitalista. Obviamente no se puede ignorar que la construcción de los regímenes socialistas se dio en el contexto de un sistema internacional hegemonizado por estados capitalistas. Lenin fue consciente de que tanto el mantenimiento de la forma Estado como la necesidad de organizar el modo de producción socialista en una relación de competencia económica con las naciones capitalistas rivales serían una barrera insuperable para el desarrollo del comunismo en la Unión Soviética. Mao Zedong dio un paso más e



identificó en el mismo partido-Estado un obstáculo a la liberación de la capacidad creadora de las masas y al desarrollo de nuevas formas de organización del trabajo. Después de la toma del poder de Estado, la lucha de clases proseguiría bajo la forma de una contradicción entre las masas y el partido, es decir, entre el proceso de radicalización de las premisas igualitarias que nortearon la revolución social y su retrotracción en beneficio de una nueva clase dirigente atrincherada en el aparato administrativo del Estado.

El resquebrajamiento del vínculo de expresividad entre la clase obrera y el Partido-Estado socialista se volvió dramáticamente visible durante la Revolución Cultural china, aunque también haya saltado a la vista en otras situaciones revolucionarias como el 68 mexicano y francés. En estas secuencias políticas la hipótesis comunista empezó a enunciarse en una relación de tensión –e incluso de separación– respecto de las políticas del partido que, en cada contexto nacional, se presentaba como el rector de la transición hacia el comunismo. Desde entonces, algunos autores han afirmado que el comunismo se desgarró de la política. Para Judith Balso, por ejemplo, la política “está sola” porque debió organizarse sin partido y a distancia del Estado. Desde 1990 en adelante, la política emancipadora habría dejado definitivamente de ser “comunista” porque tal adjetivo permaneció muy asociado a los partidos y los estados que sucumbieron en medio de los escombros del Muro de Berlín. Las reflexiones del antropólogo Sylvain Lazarus también apuntan en ese sentido. Para él, el comunismo ha perecido en la condición de categoría política: “no posee consistencia desde el aplastamiento de la Comuna de Shanghái” (Lazarus 2009, 5). “Comunista –añade Lazarus– es un atributo de aparato, Estado-partido o Partido”. Siendo así, “si queremos sostener una posición radical que asuma el presente y lo contemporáneo”, es necesario afirmar “el perecimiento radical de



la categoría de comunismo, ya sea como prescripción política o como soporte de la dialéctica, el materialismo y la contradicción antagónica” (6).

Para Lazarus, al igual que para Balso y otros que comparten su mismo campo de interlocución, el comunismo no es ni necesita ser el nombre de una política contemporánea con vocación emancipadora. Actualmente, la política debería salir una vez más a la búsqueda de sus propias categorías y nombres, así como también lo hizo la política comunista en sus mejores momentos. Es correcto decir que para estos autores la (posibilidad de una) política asume el aspecto de una emancipación igualitaria que pregona el ejercicio de la capacidad enunciativa e intelectual de cada persona dondequiera que esté⁴. Aun cuando carezca de adjetivos, la política entendida en estos términos es algo que existe siempre y cuando aparecen prescripciones destinadas a la intervención positiva en el orden social establecido. “Si en esta coyuntura se constituyen figuras políticas positivas, ellas han de surgir de nuevas capacidades políticas organizadas”, afirma Balso. En seguida, la autora ofrece algunas especificaciones: “La política está sola, pero tiene lugares múltiples, variables: hogares, barrios, fábricas, escuelas... No solo porque estos son los lugares de la vida de las personas, sino también porque desde esos lugares debemos enunciar, situación por situación –con otros nombres y normas diferentes de los del Estado– qué puede hacerse considerando lo que cada uno es, dondequiera que esté” (Balso 2010, 43-45).

Alain Badiou, por otra parte, sostiene que vale la pena preservar la palabra comunismo para pensar la política y las posibilidades de futuro a disposición del género humano. Lo acompañan en esa apuesta otros filósofos desta-



⁴ Jacques Rancière (2010) y Étienne Balibar (2010) se inclinan por proposiciones similares.



cados, como Slavoj Žižek y Antonio Negri. El comunismo de Badiou es fundamentalmente una Idea, es decir, el sostenimiento subjetivo de la posibilidad de otro camino ubicado más allá del consenso capitalista instalado a nivel planetario. Esta Idea permitiría la organización de las resistencias contemporáneas alrededor de una decisión política real de futuro incierto, pero verdaderamente contradictoria en relación con el estado actual del mundo. “Como ustedes saben –comentaba Badiou a una audiencia de estudiantes universitarios en Estados Unidos– mi visión consiste en proponer la palabra corrupta ‘comunismo’ [...] El nombre es solo el nombre, de modo que estamos autorizados a proponer nombres diferentes”⁵. Sin embargo, para Badiou el campo semántico de la palabra “comunismo” posee cuatro ventajas para nada despreciables. Podríamos enlistarlas del siguiente modo: 1) “comunismo” nos trae a la conciencia la certeza del carácter no perenne e innecesario de la propiedad privada como pivote de la organización social; 2) cuestiona la división entre trabajo intelectual y manual, proponiendo su paulatina disolución; 3) afirma la igualdad sobre la diferencia; 4) pone en jaque la necesidad del Estado como lugar exclusivo de la construcción de aquellas síntesis políticas que valen para todos. En resumen: colectivismo, polimorfismo del trabajo, universalismo concreto y libre asociación.

Se trata de cuatro principios originales desde los cuales podríamos evaluar los programas políticos existentes y emprender nuevos esfuerzos de composición colectiva. La preservación de esos principios es pensada, en términos de Badiou, como un procedimiento de verdad fiel a las consecuencias

⁵ Alain Badiou, “Durante el horror de una profunda noche”, *Lobo Suelto*. 9 de noviembre de 2016, consultado el 15 de junio del 2018, <http://anarqui coronada.blogspot.com/2016/11/durante-el-horror-de-una-profunda-noche.html>.

de algunos acontecimientos pretéritos –la Revolución Haitiana, la Comuna de París, la Revolución de Octubre, la Revolución Cultural–. Dicho procedimiento nos prepara subjetivamente para los acontecimientos que vendrán: “una Idea es siempre la afirmación de que una nueva verdad es históricamente posible” (Badiou 2009, 29). Es porque algo sucedió que debemos sostenerlo subjetivamente y, por esta misma razón, podemos esperar el advenimiento de nuevos acontecimientos. La vida cotidiana no genera por sí misma alternativas al *status quo*, aun cuando esté saturada de contradicciones y antagonismos. En la perspectiva badiouana son necesarias unas ideas y palabras que señalen el posible devenir de la conflictividad y la resistencia por fuera de los cuadros institucionales disponibles. Solo así, voluntariamente –pero con posterioridad a algún acontecimiento–, sería factible instalar en el mundo otro espacio subjetivo, o sea, otro curso de acción que revele, en la política, la verdad de lo que hasta entonces no existía políticamente. Osaría decir que Lazarus, Balso e incluso Slavoj Žižek estarían básicamente de acuerdo sobre estas cuestiones. En efecto, este último autor ofrece una definición del acto político que ayuda a esclarecer la postura de Badiou, a la vez que evidencia los matices más lacanianos de su propia concepción de los procesos revolucionarios de subjetivación política: “[...] un acontecimiento es el *objet petit a*, mientras que la nominación es el nuevo significante que establece lo que Rimbaud denominó ‘nuevo orden’, la nueva legibilidad de la situación basada en una decisión” (Žižek 2011, 152).

En lo concerniente a la realización del comunismo, Antonio Negri adopta una postura distinta a las que he evocado hasta aquí. Para Negri, el comunismo ya estaría en curso como un movimiento real y afirmativo que, en cada una de sus expresiones contemporáneas –huelgas, revueltas, éxodo, piratería, etc.–, personifica la virtualidad del nuevo poder de la multitud: “la multitud es una



totalidad de deseo y trayectorias de resistencia, lucha y poder constituyente [...] [y el] comunismo es posible porque *ya existe* en esta transición, *no como un fin, sino como una condición*" (Negri 2010, 164)⁶. Esta afirmación es importante porque ilumina la particular interpretación que hace Negri de la idea marxiana del comunismo como "movimiento real". De acuerdo con el filósofo italiano el comunismo es la "condición" *existente* de una transición hacia nuevas formas de proliferación de las potencialidades productivas inmanentes a la cooperación social. En Negri, el comunismo no es un vector negativo que, arraigado en las *premisas existentes*, fuerza la superación, en sentido dialéctico, del estado de cosas vigente. Al contrario, el comunismo negriano es primordialmente afirmativo y no se realiza *esencialmente* en la negación de lo que está dado, sino en la constitución proliferante de sus propias instituciones.

Grosso modo, la tensión entre Negri y los demás autores evocados anteriormente radica en el punto en el cual ellos identifican la posibilidad del comunismo. Para Balso, Lazarus, Badiou o Žižek la interrupción del actual estado de cosas se asienta en una operación subjetiva relativamente voluntaria y organizada, que prescribe en el mundo cierta posibilidad real cuya forma de existencia es el antagonismo y la separación. A su vez, Negri identifica en la multitud un poder unívoco de naturaleza comunista que debe ser afirmado *adentro y en contra* del poder del Estado y el capital. El primer grupo de autores no identifica en las tendencias expansivas del desarrollo capitalista ningún devenir emancipador *necesario*. Sin duda, para ellos los vectores transformacionales son inmanentes al mundo, pero bajo la condición de negar el orden existente y responder a principios diferenciadores radicales. En las contundentes



⁶ Subrayado mío.

palabras de Lazarus, “la hipótesis de lo prescriptivo designa el carácter propio y singular de la política [...] Es lo prescriptivo que produce la singularidad”. Para que exista una política diferente, debe existir también un pensamiento singular que “opera separaciones en las cuales tiene lugar una prescripción” (Lazarus 1996, 33). La prescripción, “en su aspecto subjetivado, designa que lo que vendrá es del orden de lo posible, y no una determinación completa o una contingencia absoluta” (6). En este tipo de perspectiva, la política no afirma y excede tendencias existentes, sino que las interrumpe, se separa de ellas e inaugura, así, una nueva secuencia práctica y subjetiva en el corazón de una coyuntura dada.

Por otro lado, en el enfoque de Negri la singularidad del proceso emancipador es una virtualidad intrínseca a la ontología de la propia multitud. Para él, la “teleología materialista” reconoce que “los dispositivos constructivos de orden y de diferencia producen ahora aquello que solo una fuerza ideal de innovación y una potencia práctica de libertad son capaces de producir: un alfabeto interno de nuevas formas de vida, de nuevos deseos y de nuevas potencias de lucha” (Negri 2016, 196). Frente a este tipo de formulación, podríamos argumentar –siguiendo a Benjamin Noys– que la teoría de Negri minimiza la negatividad y “nos lleva a un impase, tanto en términos de lugares como de agencias de intervención” (Noys 2010, 118). Esta ponderación es relevante para un trabajo que se propone pensar los prolongamientos de la hipótesis comunista en el terreno de la investigación social, razón por la cual será necesario desmenuzarla con más atención. De acuerdo con Negri, el orden capitalista ya no consigue suturar la relación entre capital constante y capital variable, principalmente cuando se trata de la movilización del trabajo inmaterial en general y del trabajo cognitivo en particular. Estas formas de cooperación so-





cial constituyen “ante la explotación un simple cúmulo de residuo valorizador (del capital constante)” sin dejar de representar, a pesar de eso, una “alternativa de expresión y de desarrollo” que le otorgaría a la multitud un potencial específico y no homólogo a la configuración del poder capitalista (Negri 2010, 96). Siendo así, la negación del capital *no definiría* el momento constitutivo del movimiento del comunismo, sino que representaría su culminación esperada bajo la forma de la “democracia absoluta” spinoziana. El devenir del comunismo sería concomitante a la reproducción del capital, razón por la cual todo lo que hace el proletariado posfordista está bajo el signo de una “ontología positiva” que necesita ser puesta en práctica a través de la lucha y la “imaginación constituyente”. El cuerpo “endeudado, mediatizado, securitizado, representado” también “se indigna, se rebela, se organiza y lucha” (145), dibujando en esta deriva entre las dos formas de su “existencia antitética” el camino de una transformación “virtualmente revolucionaria” en el campo de inmanencia circunscripto por la subsunción total de la sociedad en el capital. Por ende, el clamor ontológico del trabajador social es consubstancial a las modulaciones capitalistas, de modo que, como lo señala Noys, no poseemos ningún criterio para discernir entre dichas modulaciones de la actividad social y el poder colectivo de la multitud (Noys 2010, 122). En este caso, nuestra única garantía sería aferrarnos al “*telos* materialista” reivindicado por Negri; un *telos* según el cual “la actividad humana tiende [...] a la construcción de un mundo en donde se pueda vivir libremente y construir la felicidad” (Negri 2010, 163). Las objeciones que plantea Noys al argumento de Negri se insertan en un complejo debate sobre el rol de la negatividad en la definición de la acción humana emancipadora. Tal debate excede ampliamente los propósitos de este artículo. Al evocarlo, pretendo apenas señalar que uno de los grandes desafíos

que se anteponen a la investigación empírica consiste en enunciar *teloi* más concretos y corporizados. En los próximos acápites veremos que, al prescindir de garantías filosóficas *a priori*, la investigación social prefiere indagar en los laboriosos procesos de subjetivación que median el ingreso –o la posibilidad de irrupción– de lo nuevo en el mundo.

RASTREAR LAS PROMESAS E INCONSISTENCIAS DEL MUNDO SOCIAL

A partir de ahora, me dedicaré a la revisión de algunas propuestas metodológicas y estilos de abordaje que transponen al terreno de la investigación social ciertas inquietudes e hipótesis que el debate sobre “comunismo” ha introducido en el pensamiento filosófico de las últimas décadas. Empiezo mi revisión recuperando los trabajos de Pieter de Vries, cuyos estudios sociológicos podrían leerse como un intento de analizar las inconsistencias, tensiones y prefiguraciones utópicas subyacentes a la sedimentación y el ordenamiento de las colectividades humanas. En la exposición que sigue, voy a enfatizar en las orientaciones teóricas fundamentales del enfoque analítico de De Vries, razón por la cual me abstendré de una presentación más detallada de su trabajo de campo. La misma estrategia expositiva será utilizada en la revisión de los demás autores recuperados en los apartados subsiguientes.

En sus trabajos sobre comunidad y desarrollo en los Andes peruanos, de Vries se propone evidenciar el potencial utópico contenido en la adhesión de las colectividades humanas a la promesa modernizadora del desarrollo. Para él, las acciones desarrollistas –es decir, la extensión de las promesas de progreso, prosperidad e igualdad a las poblaciones del Tercer Mundo– engendran





unos modos de vida que Frantz Fanon denominaría “traumáticos”. No se trata únicamente de la imposición de un régimen discursivo anclado en la expansión de cierto poderío económico, sino también de una afectación existencial verdaderamente cruel, directa y divisoria. Parafraseando a Fanon, el autor argumenta que “el hombre de color solamente podrá liberarse de la violencia cuando enfrente el trauma, o sea, cuando genere una contra-violencia” (de Vries 2010, 5). Afectado por una doble conciencia, el sujeto colonizado –y, en forma análoga, el sujeto del desarrollo– desea la occidentalización al tiempo que también percibe hasta qué punto tal aspiración es ilegítima, una vez que su alteridad respecto de Occidente tiende a permanecer inmutable a pesar de todo lo que haga. Así pues, la particularidad de ese sujeto traumado consiste en lo siguiente: en él se instala una alteridad que ya no existe en tanto forma de vida alternativa y completa, sino más bien como el indicio persistente de una violencia original que desvela la arbitrariedad del orden vigente.

“¿No sería válido –se pregunta de Vries– afirmar que los sujetos poscoloniales cargan una deuda histórica contraída con sus antepasados que a su vez claman por justicia?” (de Vries 2010, 7). El tono de esta pregunta resurge en varios de los intentos del autor de presentar una imagen conflictiva de lo contemporáneo; una imagen cargada de tensiones potencialmente subversivas. Así, por ejemplo, de Vries sugiere que para sus interlocutores en la comunidad andina de Usibambael “desarrollo” significa “una promesa que nunca llegó” (11): de alguna manera, los usibambinos siguen aferrados a la propuesta de una reforma agraria radical esgrimida por el gobierno de su país en los años 1960. Tal obstinación los volvió renuentes a los discursos más recientes sobre desarrollo alternativo o participativo. Para ellos, el desarrollo debe concebirse en un sentido literal como la construcción de los medios y la obtención de los

recursos necesarios al incremento de la producción agrícola. Al fin y al cabo, desarrollo es sinónimo de “obritas”: la construcción de carreteras y sistemas de riego, el suministro de tecnologías e insumos agrícolas que, pese a haber sido prometidos alguna vez, jamás se tornaron disponibles en la intensidad y la escala que serían las más adecuadas. La “promesa del desarrollo” es lo que fundamenta la necesidad de la “comunidad”. El origen de la comunidad se remonta a la complicidad fundacional de los campesinos pobres con el ejército peruano para garantizar una reestructuración agraria radical, capaz de democratizar el acceso a la tierra y asegurar la mejora generalizada de las condiciones de vida en el medio rural.

Sin embargo, la comunidad “virtual” basada en la promesa utópica del desarrollo está en tensión permanente con la comunidad “actual”, donde la escasez reemplaza la abundancia, las reglas igualitarias son transgredidas en beneficio de los comuneros⁷ más poderosos y los liderazgos políticos locales son acusados de realizar un manejo inadecuado de los recursos económicos socialmente disponibles. En la comunidad “actual”, lo “virtual” coexiste con los intereses personales y familiares de cada comunero, convirtiendo la vida cotidiana en una experiencia plagada de fracturas y contradicciones. No hay funcionalidad entre los dos registros de comunidad existentes –el “virtual” y el “actual”–. Al contrario, aquí estamos frente a un impase auténtico que nos ofrece el vislumbre de lo “real” de la comunidad, es decir, de su “imposibilidad constitutiva”: “la comunidad solo puede reproducirse al radicalizarse o reinventarse”.



⁷ Comunero es el miembro efectivo de una comunidad campesina en Perú. Para recibir el estatuto de comunero, un individuo debe contemplar diversos requisitos establecidos tanto por la Ley General de Comunidades Campesinas como por los estatutos específicos de cada comunidad.

Este movimiento de radicalización y reinención depende exactamente de aquel sujeto que, siendo interior a la comunidad, no posee en ella ninguna existencia política (de Vries 2007). Tal sujeto potencial estaría personificado en la figura de los “no comuneros”, aquellos integrantes de la comunidad que están privados del acceso a la tierra y que, por lo tanto, necesitan conciliar diversos tipos de trabajo –agrícolas y no agrícolas– para lograr subsistir y sustentar a sus familias. Los “no comuneros” deben seguir las reglas de la comunidad, pero no participan en sus instancias deliberativas. Para de Vries (2015), la eventual irrupción política de los “no comuneros” revelaría la inconsistencia de la comunidad al tiempo que actualizaría sus premisas utópicas, dando un nuevo y radical impulso a la promesa de inclusión y desarrollo que es simultáneamente representada y traicionada por las instituciones comunitarias “actuales”.

En una investigación reciente, de Vries (2016) analizó la (des)articulación entre los movimientos comunitarios de Recife (Brasil) y las políticas gubernamentales de desarrollo urbano participativo promocionadas por la administración del Partido de los Trabajadores (PT). El autor argumenta que tales políticas no deberían leerse exactamente como el despliegue de un aparato de gobierno destinado al control de las poblaciones, sino más bien como un intento de sintetizar el deseo de pertenencia de las personas con la voluntad de poder de las agencias gubernamentales. Sin embargo, de Vries se apresura en señalar que esta síntesis es “imposible, dada la naturaleza inconsistente de la situación urbana” (de Vries 2016, 792). El autor argumenta que la ciudad de Recife “está enraizada en inconsistencias que se expresan en aquello que los planificadores y formuladores de políticas públicas denominan la ciudad informal, compuesta por una multiplicidad de asentamientos también llamados favelas” (802). La favela es una dimensión del espacio urbano que participa en



forma ambivalente en la situación de gobernabilidad proporcionada por los mecanismos institucionales de distribución de los recursos públicos municipales. En Recife, el sector gobernable de la favela es conocido como “comunidad” y está circunscripto a una red de servicios y sistemas de participación popular que deben garantizar el usufructo del espacio y los recursos urbanos por parte de la población local. No obstante, en el territorio de la comunidad pueden existir “multiplicidades” favelizadas que (aún) no cuentan para los esquemas clasificatorios del Estado y que permanecen a la espera de ser seleccionadas, colonizadas e incluidas en ellos mediante ciertos procedimientos de naturaleza burocrática. Además de esos dos dominios –la comunidad y la favela–, también existirían sujetos cuya incorporación a la situación de gobierno es descartada *a priori* por el Estado. Este es el caso de las poblaciones “marginales” que se desplazan constantemente de favela en favela y tienen dificultades de comprobar su lugar de residencia y conservar documentos de identificación.

La variación de la escala de consistencia urbana sería una función de las estrategias oficiales de administración del territorio que indica la imposibilidad definitiva de “suturar la brecha entre inclusión y pertenencia” (de Vries 2016, 804). Para de Vries, el gobierno de poblaciones supone siempre un múltiple inexistente (“inelegible”) que, aun cuando es enrolado en las cuentas del poder, nunca puede aparecer efectivamente en ellas. En términos de Badiou, estaríamos hablando de un múltiple cuyo grado de aparición es mínimo. Sin embargo, incluso allí donde no debería haber nada, algo puede eventualmente ocurrir, lo que equivale a decir que un ente puede existir por sí mismo, o sea, autonomizarse (cf. Badiou 2008, 403). En Recife esto habría pasado en los años 1980, cuando los habitantes de la ciudad inconsistente emprendieron su propio recorrido hacia la pertenencia al mundo urbano mediante ocupaciones



multitudinarias de terrenos abandonados. Si bien tales movilizaciones –sostenidas por un complejo agenciamiento que incluyó a diversos movimientos sociales– han sido paulatinamente recuperadas por diferentes estrategias de gubernamentalidad, lo cierto es que su verdad sigue vigente en los días de hoy. De Vries explica que la verdad de la ciudad “es que su historia es la historia de los pobres” (de Vries 2016, 806). La irrupción de los “pobres” en la política tendría siempre el poder de desestabilizar y vaciar todas las representaciones vigentes respecto de lo que ellos merecen o están autorizados a hacer y desear. En estos términos, la movilización de las esperanzas colectivas sobre el diagrama de un dispositivo de gobierno de poblaciones no sería el único campo de acción donde se juega la capacidad de subjetivación política de las personas. La emergencia de nuevas capacidades políticas no deriva únicamente de un proceso de interpelación institucional, sino también de lo que se sustrae a dicho proceso revelando la inconsistencia de sus categorías operatorias.



PENSAR LAS MODULACIONES DE LA POLÍTICA EMANCIPADORA EN EL REGISTRO DE LO POSIBLE

Desde un marco teórico-político semejante al desarrollado hasta aquí, Michael Neocosmos (2007) se propone mapear aquellos modos alternativos de pensamiento y producción de posibles que parecen sustraerse a las formas de participación política refrendadas por la figura del “ciudadano”. Para Neocosmos, la política no se limita a la “sociedad civil”, lo que implica decir que la política no siempre está en relación con los mecanismos estatales destinados al diagnóstico y la contención de las carencias populares. De acuerdo con Neocosmos (2007), “en una perspectiva emancipadora la ciudadanía

no dice respecto de sujetos que piden derechos al Estado, sino de *personas pensantes* que se vuelven agentes a través de su involucramiento con la política en condición de militantes/activistas” (11). Lejos de ser apriorística, esta constatación se basa en el estudio de diferentes “modos históricos de la política” en el continente africano, especialmente en Sudáfrica. Dichos modos de la política incluyen las luchas por la liberación nacional de mediados del siglo XX, los movimientos anti *apartheid* de los años 1980 y algunos movimientos comunitarios más recientes, protagonizados por los vecinos de ciertos barrios populares ubicados en Durban y otras ciudades sudafricanas.

Las luchas anti *apartheid*, que reciben una atención muy especial en la obra del autor, habrían proporcionado la aparición de una forma política inédita en Sudáfrica. Sus estructuras organizativas serían irreductibles a una mera réplica del Estado colonial con signo invertido y escala reducida, como sucedió en algunos movimientos de liberación nacional. “Aquella resistencia –escribe Neocosmos (2007) en referencia a las luchas populares de los ‘80–, al igual que la cultura que emanó de ellas, obtuvo su inspiración directamente de la lucha de las personas [...] por el control político de su entorno socioeconómico” (32). Las condiciones políticas de la resistencia en cuestión –ausencia de partido, organizaciones territoriales, rendición de cuentas por parte los dirigentes, etc.– son descritas en detalle por el autor en diferentes trabajos (Neocosmos 1998; 2007; 2016a). Aquí, me interesa retener algunas preocupaciones básicas que rigen su actividad investigativa.

El autor se propone explorar analíticamente el llamado “dominio de la libertad”, o la sustracción de la acción política de las personas a los espacios de subjetivación promovidos desde el Estado (Neocosmos 2016b). Para Neocosmos, la política estatal tiende a ser básicamente “expresiva”, lo que quiere





decir que sus protocolos pretenden reflejar y administrar intereses particulares atribuidos a –y enunciados por– segmentos pre-determinados de una población humana. La expresividad de la política estatal puede desestabilizarse desde el exceso de una política que deviene “popular” en el exacto momento en que deja de pautarse casi exclusivamente por la realización de intereses o necesidades ya previstos en el ordenamiento social vigente. El “dominio de la libertad” es entonces construido por una política popular. En términos metodológicos, la primera condición para lograr reconocer este dominio potencial de la acción colectiva es no someter los enunciados y las prácticas de las personas a un campo problemático que trasciende el horizonte prospectivo abierto por su propio accionar político. Siguiendo al autor, habría muchas formas de perder de vista el dominio de la libertad. Lo hacemos, por ejemplo, cuando definimos la política de las personas en referencia a los efectos que ha logrado alcanzar frente a las instituciones del Estado. En este caso, son las transformaciones en el campo de “lo político” las que definen la naturaleza de una política, y no los enunciados y las formas organizativas que esta última comporta para poder desplegarse. Otra forma de perder el dominio de la libertad consistiría en explicar el sentido de lo que ocurrió en un determinado momento a partir de aquello que vino a ocurrir inmediatamente o mucho después. Aquí, el presente es desingularizado en referencia a un conjunto de consecuencias que retroactivamente determinarían su sentido histórico.

Abordar la política como una “práctica-pensamiento” específica (Neocosmos 2016, 334) evita que se la limite a la lógica de las tácticas y las estrategias, al tiempo que autoriza la prospección directa de sus posibles. Cuando una política existe –o sea, cuando el exceso subjetivo existe–, convendría involucrarse con su pensamiento, amplificarlo, debatirlo, sosteniendo siempre su singula-

ridad (Neocosmos 2009). Este tipo de involucramiento político-investigativo señalaría la posibilidad de una ciencia social que no esté moribunda, es decir, que trascienda la práctica meramente descriptiva en beneficio del seguimiento político e intelectual de todo aquello que apunta a la reorganización de lo real. Tales inclinaciones políticas y teóricas son deudoras del pensamiento de Sylvain Lazarus, principalmente en lo que atañe a la diferenciación postulada por él entre un protocolo de investigación inserto en el registro de lo “existente” y otro orientado a la prospección de lo “posible”. A continuación, voy a detenerme en este aspecto específico de su vasta reflexión epistemológica⁸.

Lazarus (1996) sugiere que no estamos obligados a pensar el pensamiento de las personas como el reflejo o la expresión de “algo” ya establecido por otra intelectualidad (científica, sociológica, burocrática, estadística, etc.). Si dejamos a un costado el registro durkheimiano de pensamiento, podemos tomar la intelección de las personas como la ramificación de un real que irrumpe en el pensamiento y se transforma bajo su influjo. En este orden de ideas, la función del pensamiento no es fijar o representar objetos siempre ya discernidos, sino emprender un movimiento instituyente que pone el mundo tal cual es en tensión con sus posibilidades inmanentes. De ahí que Lazarus señale



⁸ En otros textos (Moraes 2019a; Moraes 2019b) me ocupé específicamente de la obra de Sylvain Lazarus, cuyo contenido metodológico y epistemológico representa una inagotable fuente de inspiración para quienes hemos decidido articular la práctica de la investigación social con el diagnóstico de enunciados que postulan la transformación posible –y políticamente verificable– de la realidad que nos ha tocado vivir. En lo que se refiere específicamente a mis trabajos de investigación, incorporé diversas coordenadas metodológicas originadas en la obra de Lazarus a la hora de emprender el análisis de la disyunción entre políticas populares y políticas estatales de desarrollo económico en el extremo norte de la República Oriental del Uruguay (Moraes 2019c).

que el pensamiento es relación de lo real no objetal. Partiendo de esa premisa, el autor propone que empecemos la investigación social directamente en el campo abierto por la subjetivación política de una coyuntura, y que permanezcamos allí hasta el final. Este campo es denominado “situación” por el autor. Un posible es aquello que *sitúa* una coyuntura, revelando en ella un punto de subjetivación. La coyuntura, por otro lado, sería algo así como el estado de la situación: un orden de cosas dado que los posibles van a desafiar.

Podemos, entonces, optar entre pensar a partir del estado de la situación o a partir de la situación de la coyuntura. El primer camino llevaría a la ciencia social descriptiva, al pensamiento de lo que es y de lo que está dado. A su vez, el segundo camino nos conduciría a seguir de cerca la intelección prescriptiva de las personas. Lazarus explica que el primer camino “propone aprehender el ahora teniendo en cuenta lo existente (*l'étant*) y el otro sostiene que, en su espacio propio de intelectualidad, lo que da acceso a «lo que hay ahora» se elucida abordando el ahora como conjunción de posibles. Lo posible es, entonces, lo que caracteriza la situación, lo que asienta su intelectualidad. Para las personas, el conocimiento de una situación se aprehende por la identificación de sus posibles. Lo posible no es del orden del porvenir, él es del orden de lo que existe (*de ce qu'il y a*)” (Lazarus 2001, 395).

Cuando se desarrolla en el registro de lo posible, la política se convierte en “la subjetividad de un antagonismo, potencialmente portadora de nuevas normas de organización”, tal como afirma Alain Bertho (2006, 4). Considerar el pensamiento político de lo posible exige inscribirse en su registro, lo que implica estar dispuesto a construir terrenos, pero nunca objetos. La forma de investigación más adecuada al mapeo de los posibles sería, en palabras de Bertho, “una investigación-acción o una investigación participativa, dado que sin



compartir la acción sobre la situación, el enunciado de la subjetividad de esta situación permanecerá inaccesible para nosotros” (9). En el próximo apartado veremos cómo el Colectivo Situaciones ha partido de un conjunto de intuiciones similares a las de Lazarus y Bertho para dar materialidad a la llamada “militancia de investigación”.

MILITANCIA DE INVESTIGACIÓN

Para el Colectivo Situaciones⁹, pensar es una “actividad de riesgo”: “no consiste en producir representaciones para los objetos, sino en asumir la dimensión teórica presente en cada situación. No se trata tampoco de producir una conjetura final sobre un proceso todavía en movimiento, sino de intervenir en discusiones actuales al calor de los hechos” (Colectivo Situaciones 2002, 10). Intensamente inspirada por la perspectiva de Negri, la apuesta metodológica de Situaciones¹⁰ también guarda afinidades con Badiou, para quien el



⁹ El Colectivo Situaciones practicó la “militancia de investigación” en varios lugares (Colectivo Situaciones y MTD-Solano 2002; Colectivo Situaciones 2008) y reflexionó sobre ella en algunas oportunidades (Colectivo Situaciones 2004). Asimismo, ellos han dialogado y colaborado con varios grupos que se dedicaron a la invención teórica, el activismo y la investigación social (¿Quién Habla?, Universidad Trashumante, Precarias a la Deriva, Mujeres Creando, Iconoclastas, etc.). Su red de interlocutores abarca intelectuales y militantes de varios países, entre ellos Antonio Negri, Paolo Virno, Franco Berardi, Suely Rolnik, Raquel Gutiérrez Aguilar y Silvia Rivera Cusicanqui. Actualmente, nuevos espacios de investigación y escritura colectiva, como el Colectivo Juguetes Perdidos, parecen actualizar a su manera las apuestas teórico-metodológicas introducidas por Situaciones.

¹⁰ La “militancia de investigación” parece diferir de la “investigación militante”. En el primer caso, la intención militante antecede la práctica de la investigación y la condiciona al imperativo de construir el compromiso y el involucramiento político. A través de la investigación

acto de pensar no remite a la búsqueda de una representación fidedigna para los cuerpos, sino al querer participar en la organización presente de una nueva vida subjetiva cuyo cuerpo aún está en proceso de constitución (Badiou 2008, 561). Las “situaciones” son el lugar privilegiado para ese tipo de ejercicio, dado que en ellas se conforma la realidad de nuevas potencias políticas. Es en las situaciones que las palabras literalmente *ganan cuerpo*, puesto que son convocadas a participar en la enunciación de antagonismos concretos y malestares compartidos cuya posible superación depende de que se defina colectivamente un nuevo horizonte político.



En las concepciones más convencionales de la investigación social, los enunciados de las personas son asignados, *a priori* o *a posteriori*, a alguna objetividad oculta de carácter determinante¹¹. Un ejemplo trivial de ese tipo de objetividad sería la “cultura”. Podríamos sustituir “cultura” por cualquier objeto invisible cuya movilización, bajo la forma de concepto, tienda a tipologizar un pensamiento, convirtiéndolo en el “caso” de algo, es decir, en la expresión de una objetividad supuesta que trasciende el pensamiento mismo. Aun cuando las ciencias sociales pretendan deducir sus objetos de segundo orden de la regularidad empírica, hay en primer lugar la suposición de que dichos objetos existen. La multiplicidad debe marchar hacia ellos, decantando en conceptos. Detrás de las acciones y enunciados explícitos, debe haber un esquema que

podemos componer y desplegar un involucramiento militante organizado de acuerdo con un nuevo horizonte de posibilidades. Por otro lado, en la “investigación militante” la actividad investigativa puede servir a los propósitos de una militancia sin ser, necesariamente, una condición para que la propia militancia se establezca.

¹¹ Me remito a los trabajos de Jacques Rancière (2018; 1993) para una densa discusión sobre las ciencias sociales como ciencias de lo oculto.

los condicione y explique. Por tanto, todo lo que las personas dicen y hacen autorizaría la construcción de algún modelo que luego basculará sobre la explicación de las conductas. El Colectivo Situaciones prefiere mirar las cosas desde otro ángulo. Para ellos, la tarea de conceptualización es una tarea compartida. No existe división del trabajo entre, por un lado, los “informantes” que representan el mundo desde el hermetismo de su “contexto” –cultura, cosmovisión, ideología, moralidad, psicología, etc.– y, por otro lado, investigadores que definen el pensamiento de las personas como si fueran la expresión visible de algún plano de realidad accesible únicamente a la mirada docta. El pensamiento pertenece a todos, al igual que la capacidad de conceptualizar. En este registro, las circunstancias de investigación son verdaderos dispositivos de trabajo colectivo que apuntan a la “creación de una realidad que no marcha hacia un concepto, sino que requiere una producción conceptual para fortalecerse y volverse visible” (Colectivo Situaciones 2009, 164). Las palabras que emite la gente no están restringidas a la esfera de la representación del mundo y la reproducción de patrones de conducta ya codificados, sino que también pueden tomarse como el índice de un esfuerzo intelectual pasible de inaugurar nuevas dinámicas de experimentación con las formas y el orden del mundo. Analizando las proposiciones del Colectivo Situaciones, Bruno Bosteels enfatiza que, para ellos, “saber” y “pensar” son momentos diferentes: “mientras el saber relaciona los acontecimientos con la existencia previa de un objeto, clase o idea como garantía externa y fuente de autoridad, el pensar opera de manera inmanente sobre la base de potencialidades que ya están trabajando desde la propia situación” (Bosteels 2016, 297).

Naturalmente, la tendencia de poner el “saber” en detrimento del “pensar” no tardó en ser criticada en los pasillos de la academia. En el marco de una





conversación con Arturo Escobar, un conocido antropólogo argentino sugirió que el libro *Hipótesis 891*, publicado por Situaciones (2002) en colaboración con el Movimiento de Trabajadores Desempleados de Solano, al calor de la crisis del 2001, reflejaba “más lo que ellos [Situaciones] querían que lo que querían los vecinos y trabajadores desempleados de [la ciudad de] Solano”. Ante este reproche, el colectivo sintió necesidad de aclarar las condiciones de su “mala praxis” intelectual. Luego de explicar que los criterios de validación de sus investigaciones no son los mismos que se aplican al conocimiento académico, Situaciones precisó los dos procedimientos básicos que se encuentran amalgamados en la idea de “militería de investigación”: “nos propusimos recuperar el pensamiento de las situaciones (investigación) de la esterilización engendrada por la falta de involucramiento político (academia); y al mismo tiempo, [quisimos] recrear el compromiso existencial (militante) en torno a procesos de reflexión siempre inmanentes” (Colectivo Situaciones 2011, 300). El Colectivo reconoce que a veces el practicante de la “militería de investigación” corre el riesgo de apoyar sus propios deseos e ilusiones en aquellas “porciones de realidad” que parecerían confirmarlos. Cuando las “pensabilidades” pierden sus “porciones de realidad”, es recomendable que cada organización política –y no necesariamente la academia– evalúe qué sucedió, teniendo en cuenta sus propias esperanzas y horizontes programáticos. Sin embargo, si después de finalizada la crisis del 2001, la hipótesis que afirmaba la posibilidad de un cambio social impulsado por un “contra-poder transversal” perdió sus lugares de enunciación más visibles, eso no quiere decir que debemos abandonarla de una buena vez. Menos aún si “seguimos pensando la revolución incluso después de su derrota” y por eso mismo “vemos sus efectos en todos los lugares”: “se trata de unos efectos proliferantes que algunas veces re-

conocemos de modo directo y, otras veces, vislumbramos de manera invertida, como en los sueños” (303).

CONSIDERACIONES FINALES: INVESTIGACIÓN SOCIAL Y SENSIBILIDAD COMUNISTA

En filosofía, el comunismo existe actualmente bajo dos registros: como el nombre de una Idea o, alternatively, como la definición de un movimiento inherente a la ontología de la multitud. En la primera acepción, comunismo se refiere a los acontecimientos políticos que, desde inicios del siglo XX –o incluso desde mucho antes–, han expuesto ante los ojos de todos la no necesidad de las formas de poder y orden que definen el actual estado del mundo –propiedad privada, Estado, división del trabajo, absolutismo de las diferencias–. En su segunda acepción, la palabra comunismo define la tendencia de la multitud posfordista de asumir el control de una cooperación social parasitada por el capitalismo. En cuanto a los autores que descartan la actualidad del término comunismo, ellos también parecen refrendar, en todo caso, aquella posibilidad de disrupción política y autodeterminación radical que los movimientos comunistas han actualizado a su manera durante buena parte del siglo XX. En el terreno de la investigación social, todas estas nociones se refractan en múltiples intentos de diagnosticar empíricamente los puntos de ruptura, inconsistencia y agotamiento que serían inherentes a los regímenes vigentes de poder y explotación.

Sin dejar de reconocer las particularidades de los enfoques revisados a lo largo de este artículo, finalizaré mi exposición argumentando que podríamos pensarlos como diferentes expresiones de cierta “sensibilidad comunista”, en





la medida en que procuran problematizar las relaciones de poder a partir de sus puntos de fisión, desvanecimiento y apertura. El resultado de esta opción teórico-política y metodológica es la composición de una imagen tensa del mundo; imagen en la cual la narrativa del orden cede el paso a la afirmación de una imposibilidad intrínseca al orden mismo, de modo que las personas dejan de ser una mera función de la realidad existente para volverse protagonistas y voceras de la inmanencia de los posibles. En la *Ideología Alemana* ya podemos adivinar los rudimentos de este tipo de procedimiento crítico cuando Marx y Engels argumentan que “la masa de los hombres, es decir, el proletariado” no vive de “representaciones”: “si esa masa alguna vez tuvo alguna representación teórica, como por ejemplo la religión, tales representaciones ya se encuentran hace mucho disueltas por las circunstancias” (Marx y Engels 2007 [1846], 45). No es que la religión haya sido disuelta por una experiencia práctica que demostró la absurdidad de sus predicados, sino que, desde el punto de vista de quienes viven las *circunstancias*, no hay ninguna representación, salvo bajo la forma de su continua disolución. Las “representaciones” son agotadas por los procesos colectivos que ellas tendían a agotar, razón por la cual, si adoptamos la perspectiva de las “circunstancias” –y de quienes las viven–, ya no podremos hablar de representaciones, sino de la “conciencia” de “individuos prácticos y actuantes” que viven el mundo y están sometidos a los poderes y las relaciones que lo configuran (94). Tales relaciones consistirían en verdaderas experimentaciones de la conciencia que hacen multiplicar formas diversas, y eventualmente antagónicas, de involucramiento con el mundo. León Rozitchner resume muy bien esta perspectiva cuando observa, en un comentario a la *Ideología Alemana*, que “una relación en la conciencia es una conexión concreta, [...] pero para el individuo aislado, para el individuo que solo la piensa, una

relación, dice Marx, es una idea” (Rozitchner 2015, 125). La postura marxiana es la opuesta: una idea es una relación, o sea, una conexión que se juega en lo real en tanto experimento creador y disolutivo a la vez.

Cuando, por ejemplo, de Vries encara el “desarrollo” como una promesa que adquiere prolongamientos utópicos, él está señalando justamente ese movimiento mediante el cual cierto régimen de representación se disuelve en una relación que, volviendo a Rozitchner, “reencuentra en la realidad la sugestión de un nuevo orden, que está inscrito en ella como un posible que debe ser creado por el trabajo” (Rozitchner 2015, 122). Recordemos que el trabajo no es otra cosa sino la acción teleológica del ser humano en el mundo; acción que, instruida sin duda por las ideas, escruta los meandros de lo real en búsqueda de alguna concretización y, de este modo, termina engendrando la novedad y la transformación. Para Lazarus y Neocosmos el desafío que se impone es, precisamente, el de pensar la política en dicho registro, lo que implica acompañarla no ya como una representación, sino “en interioridad”, como un agenciamiento efectivo de lo real que prescribe nuevos posibles en el seno de la vida en común. A su vez, el Colectivo Situaciones emprende una vehemente política de los encuentros y la especulación compartida; una política que apunta a convertir la “militancia de investigación” en una actividad de pensamiento que propicia la composición de afinidades disruptivas en el campo social.

Si existe una renovada sensibilidad comunista en el terreno de la investigación social contemporánea, podríamos describirla como la actualización investigativa de la hipótesis según la cual el cambio social radical es una posibilidad latente en las configuraciones actuales del poder. Tal hipótesis es susceptible de ponerse a prueba siempre y cuando, parafraseando a Michel de Certeau, algo se desasosiega en el cotidiano y surge una grieta que “separa lo



representado de sus representaciones, a los miembros de una sociedad y las modalidades concretas de su asociación” (de Certeau 1996, 36). En esta grieta, donde eventualmente las personas “toman la palabra” más allá de la capacidad expresiva de los aparatos de poder, es posible ejercer la crítica radical de las estructuras que disciplinan nuestras vidas, señalando aquello que irremediablemente les falta, a saber: “la adhesión y la participación de los sometidos” (36). Empezar una crítica de esta naturaleza pertenece –como ya señaló Lazarus– al dominio de libertad y la decisión propia. Sin embargo, lo cierto es que de ese tipo de elección resulta no solo la cualidad de nuestro compromiso intelectual, sino también los usos concretos que la tarea investigativa podrá asumir en el mundo que vivimos y queremos transformar.



BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain. 2008. *Lógicas de los mundos*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- _____. 2010. “La idea del comunismo”. En *Sobre la idea del comunismo*, editado por Analía Hounie, 33-50. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Balibar, Étienne. 2010. *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989 - 2009*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Balso, Judith. 2010. “Estar presente en el presente. La hipótesis comunista: ¿hipótesis posible para la filosofía, nombre posible para la política?”. En *Sobre la idea del comunismo*, editado por Analía Hounie, 33-50. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Bertho, Alain. 2006. Du ‘grondement de labataille’ à l’anthropologie Du contemporain. *Variations*, no. 8: 1-10.
- Bosteels, Bruno. 2016. *Marx y Freud en América Latina*. Madrid, España: Akal.
- Colectivo Situaciones. 2002. *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- _____. 2004. “Algo más sobre la Militancia de Investigación. Notas al pie sobre proce-

- dimientos e (in)decisiones". En *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, editado por Marta Malo, 93-110. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- _____. 2008. *Un elefante en la escuela*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- _____. 2011. Romanticismo. *Tábula Rasa*, no. 15: 299-303.
- Colectivo Situaciones y MTD-Solano. 2002. *La hipótesis 891*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Colectivo Situaciones y Sandro Mezzadra. 2009. "Gubernamentalidad: frontera, código y retóricas del orden". En *Conversaciones en el impasse*, editado por Colectivo Situaciones, 135-165. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- De Certeau, Michel. 1995. "Una revolución simbólica". En *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, editado por Luce Giard, 29-37. México: Universidad Iberoamericana.
- De Vries, Pieter. 2007. Don't compromise your desire for development! A Lacanian/Deleuzianre thinking of the anti-politics machine. *Third World Quarterly*, no. 29, vol. 1: 25-43.
- _____. 2010. "Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad". En *Saturno Devora a sus Hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Victor Bretón, 87-125. Barcelona, España: Icaria.
- _____. 2015. The Real of Community, the Desire for Developmentand the Performance of Egalitarianism in the Peruvian Andes: A Materialist-Utopian Account. *Journal of Agrarian Change*, no. 1, vol. 15: 65-88.
- _____. 2016. The Inconsistent City, Participatory Planning, and the Part of No Part in Recife, Brazil. *Atipode*, no. 3, v. 48: 790-808.
- Lazarus, Sylvain. 1996. *Anthropologie du nom*. París, Francia: Editions Du Seuil.
- _____. 2001. Anthropologie ouvrièreet enquête d'usine: état deslieux et problématique. *Ethnologie française*, no. 3, vol. 31: 389-400.
- _____. 2009. Sur une nouvelle politique contemporaine et sur la philosophie de la politique de Louis Althusser lecteur de Lénine. *Socio-anthropologie*, no. 23-24: 1-14.



- Marx, Karl y Friedrich Engels. 2007 [1945]. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Brasil: Boitempo.
- Moraes, Alex. 2019a. Apresentação do artigo de Sylvain Lazarus: breves anotações sobre ‘pensar no registro do possível’. *Plural*, no. 3: 195-201.
- _____. 2019b. Uma antropologia pós-leninista e a questão do real. *Práxis Comunal*, no. 2: 34-54.
- _____. 2019c. “Esfuerzo de lo posible: política, desarrollo y deseo en el extremo norte del Uruguay”. Tesis doctoral, Universidad de San Martín, <http://ri.unsam.edu.ar/xmlui/handle/123456789/884>. (Consultado el 24 de octubre de 2019)
- Negri, Antonio. 2010. “Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica”. En *Política y subjetividad en tiempos de governance*, editado por Cesar Altamira, 85-100. Buenos Aires, Argentina: Waldhuter.
- _____. 2010. “El comunismo: algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica”. En *Sobre la idea del comunismo*, editado por Analía Hounie, 155-166. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- _____. 2016. “De onde viemos. A origem”. En *Quando e como eu li Foucault*, editado por Mario Marino, 181-196. São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Neocosmos, Michael. 1998. “From People’s Politics to State Politics, aspects of national liberation in South Africa”. En *The Politics of Opposition in Contemporary Africa*, editado por Adebayo Olukoshi, 195-241. Uppsala, Suecia: NAI.
- _____. 2007. *Civil Society, Citizenship and the Politics of the (Im)possible*: Rethinking militancy in Africa Today. *Abahlali baseMjondolo* (blog), 31 de mayo de 2007. <http://abahlali.org/node/1429/>.
- _____. 2009. “The Political Conditions of Social Thought and the Politics of Emancipation: an introduction to the work of Sylvain Lazarus”. En *Re-imagining the social in South Africa: Critique and post-apartheid knowledge*, editado por Jacklin Heather y Peter Vale, 111-138. Durban, Sudáfrica: UKZN Press.
- _____. 2016a. *Thinking Freedom in Africa. Toward a theory of emancipatory politics*. Johannesburg, Sudáfrica: Wits University Press.
- _____. 2016b. Constructing the domain of freedom: thinking politics at a distance from the state. *Journal of Contemporary African Studies*, no. 3, vol. 34: 332-347.



- Noys, Benjamin. 2010. *The Persistence of the Negative*. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press.
- Rancière, Jacques. 1993. *Los nombres de la historia*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- _____. 2010. “¿Comunistas sin comunismo?”. En *Sobre la idea del comunismo*, editado por Analía Hounie, 167-178. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- _____. 2018. *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines, Argentina: Universidad Nacional General Sarmiento.
- Rozitchner, León. 2015. “La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx”. En *Marx y la infancia*, editado por Cristian Sucksdorf y Diego Sztulwark, 101-137. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Nacional.
- Žižek, Slavoj. 2011. *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- _____. comp. 2014. *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*. Madrid, España: Akal.
- Žižek, Slavoj y Alex Taek-Gwang Lee, comp. 2018. *La idea de comunismo. The Seoul Conference (2013)*. Madrid, España: Akal.
- Žižek, Slavoj y Costas Douzinas, comp. 2010. *The Idea of Communism*. Londres, Inglaterra: Verso.



InSURGentes

FOTOS PÁG. 55: Miguel Mugueta. "Los niños Shonas". Tomada en Zimbawe, Africa en 1991. Inédita.

FOTOS PÁG. 77: Miguel Mugueta. "Graffiti". 2020. Inédita.

FOTO PÁG. 135: Juan Mingarro. "La voz". Azul, Argentina. 2019.

FOTO PÁG. 171: Miguel Mugueta. "Lenguas modernas". Azul, Argentina. 1985. Inédita.



ANTROPOLOGÍAS DISIDENTES Y LENGUAS ORIGINARIAS: PROPUESTA PARA INTERCULTURALIZAR LA FORMACIÓN DOCENTE¹



MORANO, MATÍAS

Instituto de Culturas Aborígenes (Córdoba, Argentina)
Correo electrónico: matimorano1993@gmail.com

STAGNARO, MARIANELA

Instituto de Culturas Aborígenes (Córdoba, Argentina)
Correo electrónico: tatistagnaro@gmail.com

Fecha de envío: 09-11-2019 / Fecha de recepción: 10-11-2019

Fecha de aceptación: 27-11-2019.

¹ Una versión preliminar de este trabajo se presentó en el mes de septiembre de 2019 en el III Simposio de Filosofía Latinoamericana Contemporánea. IX Jornadas Intercátedras de Pensamiento Latinoamericano. Mesa: Geo-grafías del pluriverso: re-existencias epistémicas, territoriales y políticas, FFYH. UNC.

Resumen

En este trabajo nos proponemos reflexionar analíticamente sobre las particularidades de aprender lenguas originarias (Quechua, Guaraní y Mapudungun) en el trayecto formativo del Profesorado de Educación Secundaria en Antropología que se comparte y transmite en un Instituto de Formación Docente (IFD) de la provincia de Córdoba, Argentina: Instituto de Culturas Aborígenes (ICA). Para reflexionar sobre las antropologías disidentes que hacemos, pensamos, sentimos y somos, a partir del poder transitar el pluriverso bifurcado y orientado por las lenguas originarias en nuestra formación, es que recurrimos al análisis del diseño curricular y la propuesta institucional para la carrera en cuestión, como así también a entrevistas realizadas a profesores hablantes de lenguas originarias, y al ejercicio autoetnográfico como estudiantes y docentes en el ICA.

Palabras claves: antropologías disidentes, lenguas originarias, formación docente, interculturalidad



ANTHROPOLOGIES DISSIDENTES ET LANGUES MATERNELLES: PROPOSITION D'INTERCULTURALISATION DE LA FORMATION DES ENSEIGNANTS

Résumé

Dans ce travail, nous proposons de réfléchir de manière analytique sur les particularités de l'apprentissage des langues maternelles (quechua, guaraní et mapudungun) dans le cours de formation du personnel enseignant de l'enseignement secondaire en anthropologie qui est partagé et transmis dans un institut de formation des enseignants (IFD) de la province de Cordoue, Argentine: Institut des cultures aborigènes (ICA). Pour réfléchir sur les anthropologies dissidentes que nous faisons, pensons, ressentons et sommes, de pouvoir transiter le plurivers bifurqué et guidé par

les langues maternelles dans notre formation, nous avons recours à l'analyse de la conception curriculaire et de la proposition institutionnelle pour la carrière en question, ainsi que des entretiens avec des enseignants parlant des langues maternelles et l'exercice auto-ethnographique en tant qu'étudiants et enseignants de l'ICA.

Mots-clés: anthropologies dissidentes, langues maternelles, formation des enseignants, interculturalité

ANTROPOLOGIAS DISSIDENTES E LÍNGUAS ORIGINÁRIAS: PROPOSTA PARA INTERCULTURALIZAR A FORMAÇÃO DE PROFESSORES

Resumo

Neste trabalho, propomo-nos a refletir analiticamente sobre as particularidades da aprendizagem de línguas originárias (quíchua, guarani e mapudungun) no percurso formativo do corpo docente de uma Licenciatura em Antropologia para o Ensino Médio. Tal percurso é compartilhado e transmitido em um Instituto de Formação de Professores (IFD) da província de Córdoba, Argentina: Instituto de Culturas Aborígenes (ICA). Para refletir sobre as antropologias dissidentes que praticamos, pensamos, sentimos e somos, recorremos – mediante um trânsito pelo pluriverso bifurcado; um trânsito guiado pelas línguas nativas em nossa formação – à análise do planejamento curricular e da proposta institucional para a o curso de graduação em questão. Também nos servimos de entrevistas com professores que falam idiomas nativos e empreendemos um exercício auto-etnográfico enquanto alunos e professores do ICA.

Palavras-chave: antropologias dissidentes, línguas nativas, formação de professores, interculturalidade



DISSIDENT ANTHROPOLOGIES AND NATIVE LANGUAGES: A PROPOSAL TO INTERCULTURALIZE TEACHER TRAINING

Abstract

In this work we present an analytical reflection on the particularities of native language study (Quechua, Guaraní and Mapudungun) in the training of Secondary Education Teaching Staff in Anthropology. This training program is offered at a Teacher Training Institute (IFD) in the province of Córdoba, Argentina: Institute of Aboriginal Cultures (ICA). To reflect on the dissident anthropologies that we practice, think, feel and are –from being able to transit a bifurcated multi-verse, and guided by the native languages of our training– we analyze the curricular design and the institutional proposal for the career in question. We also draw on interviews with teachers who speak native languages, and an auto-ethnographic exercise as students and teachers at the ICA.

Keywords: dissident anthropologies, native languages, teacher training, interculturality



Pero la cosecha

nos hizo desenterrar el orden de lo cotidiano

hasta volver al otro lenguaje

recogiendo savia como lenguas

dispuestas al diluvio salvaje

Welu tayu trokiwkülen mew

Rünganentufiyu pefaluwkenochi dungu

yu wiñotuael kangelu dungun mew

Kodaytulen kewün reke

adkünuwiyu feychi tripakochi awkan

del mañana

küpalechi antü mew

Daniela Catrileo en Guerra Florida - Rayülechi Malón.

INTRODUCCIÓN

En el seminario de Historia de la Antropología en Córdoba y Argentina² profundizamos sobre los debates en torno a la historia, desarrollo y actualidad de nuestras antropologías en y desde el Sur, por lo que nos preguntamos sobre los orígenes y las particularidades de esta disciplina en nuestra *yachaywasi*³. Dando relevancia a los contextos sociopolíticos de formación y producción del conocimiento antropológico como potencial componente para entender los diversos modos de hacer/enseñar/aprender antropología, pensamos la forma en que se recrea, pluraliza y cobra existencia nuestra realidad institucional, para repensar los afectos y efectos que germinan a través de este hilado entre lenguas originarias, antropologías disidentes y formaciones docentes.

Consideramos que la enseñanza/aprendizaje de Lenguas y Pensamientos Originarios en la formación docente contribuye a sembrar, fortalecer y constituir el campo propio de las *antropologías del sur*, “periféricas”, “subalternizadas” o “segundas”, entre otras formas posibles de nombrar esta propuesta de antropologías críticas, comprometidas y situadas. En este sentido, reflexionamos y repensamos las particularidades, potencialidades, problemáticas, afectos y efectos que produce el aprender lenguas originarias (Quechua, Guaraní y Mapudungun) en el trayecto formativo del



² Este seminario corresponde al cuarto año del Profesorado de Educación Secundaria en Antropología, según el Diseño curricular, para la carrera establecido por el Ministerio de Educación de la Provincia de Córdoba, Argentina.

³ *Yachaywasi* se refiere a *escuela*, pero es entendida desde el pensamiento quechua como *casa del saber*, en este caso hablamos del Instituto de Culturas Aborígenes como el espacio comunitario en el que nos (re)encontramos para (de)construir conocimientos.

Profesorado de Educación Secundaria en Antropología, que se transmite en el Instituto de Culturas Aborígenes⁴.

Sentipensando, desde las palabras de la poeta mapuche Daniela Catrileo, nos preguntamos por las profundas transformaciones culturales de reemergencia indígena que desentierran del orden de lo cotidiano voces, cuerpos y saberes históricamente silenciados e invisibilizados, para volver al otro lenguaje, para renacer en otra sensibilidad, recogiendo savia como lenguas, como plurales formas de ser/hacer/estar/sentir. La enseñanza/aprendizaje de Lenguas y Pensamientos Originarios en la formación docente es un acto de rebeldía, de resistencia, como lugar de enunciación desde donde continuamos inscribiendo(nos) en este *witral*⁵, en el de la permanente búsqueda por empoderar re-existencias: epistémicas, territoriales, políticas, pedagógicas y lingüísticas, que permanecen y devienen, que se revelan y rebelan.

Retomando la idea de pluriverso (Escobar 2012), que propone la multiplicidad de mundos y saberes como proyecto político más que como resultado, advertimos que esta tiene su anclaje aquí, en la propuesta académica institucional, en la posibilidad de transmitir lenguas y pensamientos de diversas culturas indígenas que impactan directamente en la formación docente, que se consolida desde una ruptura epistémica cuestionando las operatorias de



⁴ El Instituto de Culturas Aborígenes cuenta con dos carreras de formación técnica: Tecnicatura en Lenguas y Culturas Aborígenes (1994) y Tecnicatura en Folklore (1996), y cuatro carreras de formación docente: Profesorado en Antropología (2004), Profesorado en Historia (2005), Profesorado de Música (2005) y Profesorado de Educación Primaria (2011). Además cuenta con un centro de investigaciones, centro de participación comunitaria y centro de comunicación como soporte de la propuesta educativa.

⁵ *Witral* es el telar mapuche, un modo de tejido que también puede hacer referencia a la *escritura*.

normalización de sentidos comunes. Este proyecto, que haciendo uso de mínimos “espacios de libertad” denominados en el Diseño Curricular de la Provincia como unidades de definición institucional (UDI), inscribe políticamente dentro del Instituto de Culturas Aborígenes una visión/versión disciplinar en sintonía con las iniciativas de promover la pluralización y diversificación de las antropologías, partiendo de la justicia cognitiva hacia las epistemologías del sur (De Souza Santos 2007) y la interculturalidad crítica (Walsh 2002 y 2009).

Si Eduardo Restrepo (2011) escribe que “ninguna antropología existe en el vacío; las antropologías realmente existentes, al igual que los cuerpos y subjetividades de quienes aparecen como antropólogos, suponen unos particulares ensamblajes de relaciones institucionalizadas” (60), es que consideramos fundamental la institucionalización de las disciplinas y de las lenguas en diferentes escalas, tanto en la formación de los estados nacionales como en ensamblajes provinciales, continentales y globales. Consideramos que “la antropología es lo que los antropólogos hacen” (63), y es en nuestra formación docente donde las antropologías del sur y las lenguas originarias se yuxtaponen en un proyecto político de antropologías situadas, que cuestionan las concepciones esencialistas, normativas y eurocéntricas de las ciencias sociales con “el efecto de la pluralización en la conceptualización” (63). En este sentido, no podemos hablar de la antropología en singular, sino de antropologías en plural, siendo una de estas antropologías disidentes la que hacemos a partir del transitar el pluriverso bifurcado y orientado por lenguas y pensamientos originarios en los procesos formativos como futuros educadores de la educación secundaria.



EL LENGUAJE COMO HECHO SOCIAL

La lengua es el producto de una determinada sociedad cuyos integrantes, al hacer uso de la facultad de hablar, crean un sistema simbólico propio que les permite interrelacionarse, un sistema de reglas que rige el funcionamiento de esa lengua, dado en la relación entre personas y territorios. Pero este sistema alcanza su realización cuando los miembros de una comunidad lingüística comienzan a comunicarse, condensando en el uso del lenguaje los sistemas de valores y los modelos de conducta, al mismo tiempo en que se aprenden y se reflexiona sobre ellos. Al hacerlo, este sistema abstracto entra en funcionamiento, el sistema se vuelve concreto, y logra actualizarse dependiendo de una serie de aspectos externos, contextuales y relacionales, que condicionan su uso, su función y su forma.



El lenguaje como hecho social, transformación histórica que sedimenta y reproduce experiencias de pueblos y visiones del mundo, advierte la creatividad del lenguaje que se presente en la vida social, y señala que los elementos de la vida social constituyen una parte intrínseca de las formas en que el lenguaje es usado, en las relaciones comunicativas. El lenguaje se nos presenta como acción social que configura sentidos entre hablantes, que dialoga encadenando distintos mundos, donde el discurso es un acto de cultura que produce, transforma y circula en/entre las estructuras socioculturales. Todo proceso de socialización supone un intercambio comunicativo que está situado en un contexto étnico-territorial determinado, donde se restringen o aceptan las formas lingüísticas y las lenguas posibles que les participantes pueden usar, pensar, enseñar.

Ñe'e, entre les mbyá guaraní es “palabra alma”, el aliento de la voz creadora está ligado al espíritu, palabra como poder nombrador, creador y fecundante, que pone en movimiento las fuerzas que pertenecen estáticas en las cosas, así la función fundamental del alma es la de transferir al hombre el don del lenguaje (Colombres 2010). La lengua es el medio por el cual un ser humano se hace personalidad potencialmente nombrada, como producto de ser miembro de una sociedad, de desempeñar papeles sociales, y de poseer una espiritualidad relacional, en interdependencia con el entorno humano y no humano, ya que es ahí donde se constituye la existencia efectiva del hablar. Así, en el desarrollo de los niños (y también de futuros educadores) como seres sociales, la lengua cumple una función muy importante, siendo el canal principal por el que se transmiten los modelos de vida, por el que se aprende a actuar como miembros de una determinada comunidad y a adoptar su cultura, sus modos de pensar y de actuar, sus creencias y valores (Halliday 2017).



RELACIONES DE PODER ENTRE LENGUAS Y HABLANTES

Si bien la Constitución Nacional –reformada en 1994– y diversas leyes provinciales adjudican a los indígenas el derecho a recibir educación bilingüe, en la actualidad no se cuenta con los materiales didácticos necesarios, ni con una adecuada formación pedagógica de los docentes, y tampoco con investigaciones lingüísticas dirigidas a la efectiva incorporación de las lenguas originarias en planes de estudios (Censabella 2010). Por esto consideramos urgente revisar críticamente las ideologías lingüísticas que habitan en las relaciones que fluctúan dentro de esta compleja trama social atravesada por desiguales relaciones de poder entre lenguas y hablantes, para denunciar el cruel proceso

de reemplazo, invisibilización y estigmatización de “lenguas minoritarias” por “lenguas mayoritarias”. Problemática en la que la mayoría de los sistemas simbólicos, de valores y de conductas “diferentes” son marcados como negativos, inferiores o periféricos, a partir de la legitimación de un mundo único institucionalizado como positivo (y en presencia) que disputa la naturalización de sentidos comunes convenientes sobre sus lenguas y sus hablantes.

Cuando se dice lengua dominante se acentúa la lengua de quienes tienen el poder sociopolítico y económico en una sociedad determinada, que por el hecho de constituir un grupo de poder dentro de una sociedad concreta, gozan también del poder cultural, simbólico y lingüístico y, por lo tanto, su lengua no sólo es dominante, sino también oficial y hegemónica (Massineo y Cúneo 2008). Una relación entre “lengua dominada” y “lengua dominante” se da en contextos interculturales donde se puede percibir una fuerte relación asimétrica entre las prácticas discursivas de una y otra comunidad, reduciendo a una única forma válida las diferentes concepciones del mundo, y del uso de la lengua. Es así como “en los asentamientos urbanos se observa que los jóvenes y los niños tobas no hablan la lengua vernácula, aunque en muchísimos casos la comprenden. Sus mayores se quedan: ‘la lengua se pierde’, ‘aquí no se habla más la lengua’. Efectivamente, no se escucha a los niños tobas hablar entre ellos, ni siquiera para dirigirse a los adultos” (Censabella 2010, 73), efectos y afectos.

Por lenguas minoritarias se advierten las lenguas que se caracterizan por su minusvaloración al carecer de los derechos que poseen otras lenguas hegemónicas, en cuanto las segundas se encuentran reconocidas por el Estado para la comunicación habitual y legal de la vida cotidiana (Massineo y Cúneo 2008), proceso de institucionalización y normalización de una lengua supremacista,



sobre otras históricamente marginalizadas, construcción de una lengua oficial, y de un pensamiento etnocéntrico que sustenta ideologías lingüísticas, es decir prejuicios, racistas y discriminatorios. Lenguas dominadas son las lenguas que se encuentran en una posición de inferioridad con relación a otra lengua de mayor prestigio, junto a una subestimación de las prácticas de sus hablantes, siendo así una lengua subordinada no en razón de sus características propias, sino más bien por las posiciones que ocupan sus hablantes dentro del sistema socioeconómico, histórico y político de un país en particular, es decir dentro del proceso de naturalización y canonización de su propia contingencia en los proyectos políticos de imaginación e invención de la nación y sus otros (Segato 2007).

LENGUA HEGEMÓNICA, ESTABLECIMIENTOS Y SISTEMA MUNDO

Las lenguas subalternizadas se constituyen de manera doblemente relacional: por un lado al interior de las formaciones nacionales, y por otro, con respecto al sistema mundo donde centro y periferia se suponen mutuamente constituidos en una estructura global asimétrica totalizada por el sistema capitalista mundial (Wallerstein 1996). La hegemonía produce el efecto “de un equilibrio inestable y en permanente disputa que reconfigura los sujetos y el terreno mismo de lo que se disputa. Por eso la hegemonía apela al sentido común en las múltiples y dispersas dispuestas que articula a través de la sociedad civil” (Restrepo 2011, 59). En Argentina una determinada tiranía autoproclamada dirigente, con su lengua hegemónica, llevó adelante diversas prácticas de homogeneización lingüística en el proceso de dominación étnica y de usurpación territorial, organizando el mundo desde un etnocentrismo mo-



derno-colonial que no efectúa una ruptura con la clasificación étnica/racial de la humanidad y de sus lenguas, “en el caso de Argentina, el discurso sobre el sujeto lo pretende neutro de otras identidades que no sean la que le estampa un abstracto ‘ser nacional’” (Segato 2007, 53).

Desde el momento en que la lengua dominante funcionaba como herramienta del imperio castellano, que se encontraba en su fase de usurpación y conversión del territorio español, como lo afirma la primera gramática propuesta por Nebrija en 1492, se produce la creencia en la utilidad de la relación biunívoca “un estado, una lengua”. Esta ideología permanece hasta la época posindependentista cuando se proyectan en nuestro continente dos políticas lingüísticas ante el hibridismo idiomático, con ideales de la cristiandad y la modernidad que continúan sesgando la mirada: por un lado nos encontramos una visión aristocrática y arcaizante de Andrés Bello que profetizaba la necesidad de una lengua purista y estancada, sancionada por la antigüedad, en oposición a la idea de Sarmiento, que por otro lado planteaba una representación dinámica de la lengua, donde las integraciones léxicas procedentes de las lenguas extranjeras (noratlánticas) no hacen más que reflejar la inadecuación de la realidad española, y por consiguiente de la lengua metropolitana, a las ideas más avanzadas del mundo contemporáneo. La política de erradicación de las costumbres indígenas, sustentadas por los colonizadores y luego por los gobiernos nacionales, se basaba en la imposición de la lengua occidental; proceso invisibilizado que produce actualmente un acelerado proceso de abandono de lenguas, “agravado por diversos factores de la vida moderna – como la concentración económica y la inserción de los medios de comunicación de masas en la vida cotidiana– y por las dificultades de acceso a la educación elemental y superior si no lo es por medio de determinadas lenguas de gran difusión y prestigio” (Censabella 2010, 24).



Eduardo Restrepo (2011) propone que “la noción de antropologías hegemónicas resalta el carácter múltiple, inacabado y multiacentual de las relaciones de poder que se encuentran en juego en un establecimiento antropológico tanto así como en el sistema mundo de la antropología” (60), propuesta que sirve para re-prensar la consolidación de lenguas hegemónicas, oficiales y normativas, en su proceso de legitimación simbólica dentro del sistema mundo de la lengua. La institucionalización que yuxtapone los intereses globales a los intereses nacionales se concentran dentro de un mercado lingüísticos con sus anzuelos de estandarización, discriminando lenguas que son posibles de mercantilizar, lenguas como cuerpos productivos, que dejan ganancias y se puedan publicar, habilitando o silenciando maneras de comunicar, de hablar, de usar la lengua. Esta tríada se completa con la violencia naturalizada en los establecimientos de la lengua que normativizan y ahistorizan una forma única y válida de lengua, así, institucionalizada dentro de diversos campos de administración tanto estatal como local, llega espacializada en los cuerpos y subjetividades de quienes aparecen como letrados, discriminando entre lenguas y dialectos, entre un “hablar mal” y un “hablar bien” (Bourdieu 2014). Muchos ejemplos aparecen al pensar en el control que ejerce la Real Academia Española, su legitimación en Argentina nacionalmente por parte de los establecimientos educativos, por parte del ámbito universitario, y la incidencia de la misma en las producciones que ingresan o se marginalizan dentro del mercado editorial.



LENGUAS INDÍGENAS Y LENGUAS DISIDENTES

Durante la época colonial la palabra sirvió para justificar el estado real de explotación y el saqueo económico, social y político al que fue sometido nues-

tro continente, imponiéndose un uso del lenguaje con sabor medieval, que buscó naturalizar el ejercicio desigual del poder e invisibilizar la ideología racista dominante. Desde entonces, el castellano se cimienta como la lengua oficial de la Argentina pero no la única que se habla dentro de los límites geográficos de nuestro país, es decir que el supremacismo lingüístico y el genocidio indígenas no impidió el surgimiento de otros lenguajes: lenguas contrahegemónicas permanecen en resistencia y re-existen en las firmes trincheras de la comunicación, que expresan, gritan y piensan demandas étnico-territoriales emancipatorias, de participación y autodeterminación, que hacen a la contienda simbólica de las múltiples comunidades lingüísticas históricamente dominadas, que destruyen la diferencia étnico-cultural como parte de la condición colonial.



Teniendo en cuenta la cantidad de lenguas habladas dentro del territorio argentino, y desmitificando la idea de una comunidad imaginada como monocultural y monolingüe, que avanza “pacíficamente” sobre cuerpos-lenguas-territorios, reafirmamos que nos encontramos frente a una sociedad plurilingüe donde, además del español, se hablan al menos veinte lenguas de inmigración europea y asiática, y trece lenguas indígenas, como afirman Messineo y Cúneo (2008). Censabella (2010) propone que Argentina es un país multilingüe siempre y cuando dejemos bien en claro que tomamos como criterio solamente la cantidad de lenguas habladas dentro del territorio nacional, y no el porcentaje de hablantes multilingües que habitan este suelo.

Por ejemplo, según el Censo Nacional de Población, Vivienda y Hogares (2010) en la Argentina viven más de treinta pueblos indígenas, que hablan tre-

ce lenguas y representan el 2,4% de la población total del país⁶, de la cual el 1,6% habita en la provincia de Córdoba debido a procesos migratorios. Resulta interesante destacar que entre el año 2001 y 2010 la cantidad de hogares con una o más personas que se reconoce dentro de los límites nacionales como originaria o descendiente de pueblos originarios registra un incremento de 86.934 hogares, desmoronando al proceso de blanqueamiento e invisibilización de la cultura indígena, y posibilitando la potencialidad del *pachakuti*⁷. Dentro de la provincia de Córdoba, en el 2001 fueron censados 18.380 hogares, reconociéndose en el año 2010 a 21.706 viviendas con personas que se reconocen como descendiente de pueblos originarios, censo que si bien no profundiza en las particularidades culturales o lingüísticas, nos permite pensar a nuestro territorio como un contexto de migración y de reemergencia indígena.

Podemos pensar también que entre las personas que se reconocen como originarias el uso de estas lenguas en situaciones comunicativas, y su efectiva transmisión, es muy diverso y depende de las relaciones que establece cada lengua, cada comunidad y cada situación en particular. El uso real de una lengua implica procesos dinámicos, transformativos y discontinuos que dependen tanto del deseo y la voluntad de sus hablantes por mantenerlas o recuperarlas, como también de las diversas políticas culturales y lingüísticas del engranaje



⁶ El Censo Nacional de Población, Vivienda y Hogares 2010 registró los pueblos: Atacama, Awa guaraní o Guaraní, Aymara, Chané, Charrúa, Chorote, Chulupí, Comechingón, Diaguita/diaguita calchaquí, Huarpe, Iogys, Kolla, Lule, Mapuche, Mbyá, Mocoví, Nivaclé, Ocloya, Omaguaca, Selk'nam u Ona, Pampa, Pilagá, Quechua, Querandí, Rankulche, Sanavirón, Tapiete, Tehuelche, Toba, Tonocoté, Tupí guaraní, Vilela y Wichí.

⁷ *Pachakuti*, en las culturas andinas, tanto quechua como aymara, hace alusión a un vuelco, movimiento, cambio abrupto del y en el espacio-tiempo que habitamos; una transformación repentina, revolución cósmica.

espacio/temporal en el que esas lenguas se implementan y se interpelan. La enseñanza/aprendizaje de Lenguas y Pensamientos Originarios en la formación docente aparece como “desviante” que pueden socavar las lenguas oficiales, o las lenguas de la modernidad, es decir, las concepciones y actitudes normativas que se sostienen frente a los usos del lenguaje; lenguas disidentes como la “interrupción, irrupción y subversión de los sentidos comunes disciplinarios, de definiciones sedimentadas, de las autoridades y los cánones” (Restrepo 2011, 66).

IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS Y TRANSCULTURACIÓN



Las ideologías lingüísticas pueden ser pensadas como sistemas de ideas que articulan nociones del lenguaje, lenguas y hablas con formaciones culturales, políticas y sociales, ideas concebidas desde un marco cognitivo que liga coherentemente el orden del lenguaje al orden extralingüístico, produciéndose y reproduciéndose en el ámbito material en prácticas lingüísticas y metalingüísticas. Así estos sentipensares se inscriben en regímenes de normatividad y, cuando actúan desde los establecimientos, son generadores de discursividades legitimadas, que naturalizando las ideologías hegemónicas, instauran dentro del sentido común la invisibilización de las desigualdades sociales, el ocultamiento de las relaciones de poder y la historia que se sustenta sobre genocidios. Las clases dominantes, en la imposición de un orden simbólico, en la imposición de una lengua legítima, realizan una tarea codificadora que implica también la imposición de esquemas de percepción y evaluación tanto de las formas lingüísticas como de dispositivos normativos tendientes a orientar estas prácticas y creencias.

Pensando en la relación entre lengua hegemónica, establecimientos y sistema mundo, reconocemos tres condiciones que nos permiten conceptualizar un sistema de ideas sobre el lenguaje como ideología lingüística: “primera, su contextualidad, es decir, su vinculación con un orden cultural, político y/o social; segunda, su función naturalizadora, es decir su efecto normalizador de un orden extralingüístico que queda apuntado en el sentido común; y tercera, su institucionalidad, es decir, su producción y reproducción en prácticas institucionalmente organizadas en beneficio de formas concretas de poder y autoridad” (Del Valle 2007, 20).

La invisibilización en términos de fuentes de información y naturalización de la desigualdad conduce a una consecuente invisibilización social, cultural y pedagógica, como ciudadanos pertenecientes a pueblos indígenas, como hablantes, como estudiantes indígenas o como docentes, como personas que deseamos formarnos en un ambiente no hostil donde prevalece una verdadera y única forma de pensar el mundo. Podríamos hablar de un proceso de aculturación que priva al otro de su cultura, de su lengua, como un encuentro en términos desiguales, donde una de ellas deviene dominante y la otra dominada, imponiendo estereotipos socioculturales de mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación (Briones 2002) que guardan en sus cimientos las formas epistémicas de clasificar jerárquicamente a la humanidad.

Es dominante una ideología lingüística porque la acción cultural invasora se impone por una fuerza violenta o por la internalización de la matriz colonial de poder, del saber y del ser; sin embargo la cultura que interviene no logra necesariamente una dominación total sobre la otra, como tampoco la cultura intervenida pierde totalmente sus patrones culturales, sino más bien se produce una transculturación (Ortiz 2002) que ejerce resistencias de muchos modos, porque las culturas y sus diálogos con los territorios no son fácilmente avasa-



lladas. Estas prácticas llevadas a cabo por múltiples movimientos indígenas y negro en América forman parte de un nuevo paradigma y proyecto social, político y epistemológico de transculturación, práctica de *interculturalizar* (Walsh 2002), práctica contrahegemónica en pleno desarrollo y realización, donde “sus luchas no son simplemente luchas identitarias sino cognitivas, entre posiciones hegemónicas y subalternas relacionadas a diversas formas de producir y aplicar el conocimiento” (16), “procesos y actividades del pensar que igual a sus pensadores, se mueven entre lo local y lo global, entre el pasado (reinventado) y el presente, y como movimiento étnico, social y político de oposición, entre varias espacialidades y frentes” (19).



LENGUAS ORIGINARIAS COMO TERRITORIOS DE RESISTENCIA

*La gente que habla en lenguas indígenas son el ejemplo
más grande de resistencia que puede tener un país.*
Sabino Guisu

Si bien el Profesorado en Antropología en el ICA se inicia en el año 2004, siendo la primera carrera de formación docente que ofrece esta institución; es a partir del 2012, tras las reformas del diseño curricular⁸, que se implementan las unidades de definición institucional (UDI en adelante) como unidades curriculares que:

permiten recuperar las experiencias educativas construidas como parte de la trayectoria formativa de la institución y/o un conjunto de temáticas y contenidos que se consideran relevantes para la formación y no están contempladas en

⁸ Estas reformas se realizan en el marco del Proceso Nacional de Institucionalización del Sistema Formador de Docentes.

el diseño curricular. Su elección deberá ser discutida y acordada por los diversos actores institucionales, garantizando la articulación con las unidades curriculares obligatorias de todos los Campos de la Formación⁹.

La propuesta curricular para el Profesorado de Educación Secundaria en Antropología de la provincia de Córdoba se inscribe y adecúa a las normativas nacionales y jurisdiccionales que proponen un esquema común a la formación docente:

El Diseño Curricular Jurisdiccional se adecua a los lineamientos curriculares nacionales y se referencia en los criterios comunes definidos para todo el Sub-sistema Formador, tales como: la duración de la carrera, la organización de los campos formativos, el fortalecimiento del orden disciplinar para la estructuración del currículum, la integración entre las unidades que conforman los campos de la formación, favoreciendo la transferibilidad de los conocimientos, la organización de la Práctica Docente como eje que atraviesa el trayecto formativo y la incorporación de las orientaciones propias del Sistema formador¹⁰.



El plan de estudios de la carrera consta de unidades curriculares organizadas en campo de formación: general, específica y de las prácticas docentes. Asignaturas como Teorías Antropológicas I, II y III, Taller de investigación antropológica I y II, Problemáticas socio antropológicas contemporáneas I y II, entre otras, confluyen con materias más generales como Sociología, Psicología Social, Historia de América y Argentina y aquellas de formación docente como

⁹ Diseño Curricular de la Provincia de Córdoba, para el Profesorado de Educación Secundaria en Antropología.

¹⁰ *Ibíd.*

Pedagogía, Didáctica General, Práctica docente I, II, III y IV, por dar sólo algunos ejemplos.

En este diseño, como marca distintiva, se propone un trayecto formativo flexible e integrado que valore el aporte de cada unidad curricular para la formación profesional de los futuros docentes de Antropología y, a su vez, reconozca las experiencias formativas que ya poseen los estudiantes en sus recorridos y opciones personales¹¹.

Por otra parte, las UDI –que están presentes en todos los diseños aunque de maneras diferenciadas– posibilitan que las propuestas institucionales tengan un aporte propio, a partir de lo que a cada institución educativa le interese incluir en el proceso formativo. Estas unidades curriculares no definidas de antemano en el diseño, habilitan la incorporación de contenidos, propuestas, enfoques, perspectivas epistémicas propias de cada institución que ofrezca la carrera en su propuesta académica; esto es, que si bien todos los Institutos de Formación Docentes van a contar del mismo modo con las unidades de definición institucional, cada uno de forma particular establecerá la propuesta para ese espacio. Es decir, son espacios curriculares que forman parte del trayecto formativo a partir de la definición institucional.

Se asignan tres unidades curriculares para el desarrollo de contenidos de definición institucional que deberá ser acordada de manera colectiva y colaborativa por las instituciones formadoras; recuperando perspectivas teóricas, experiencias institucionales existentes y atendiendo a necesidades de carácter local y singular¹².

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*



Es así que en el año 2012 se consigue plasmar el proyecto institucional de transversalizar la formación docente en antropología con tres unidades curriculares denominadas Lengua y Pensamiento Originario I, II y III, que se cursan en primero, segundo y tercer año respectivamente y que brinda a los estudiantes la opción de elegir una entre tres lenguas originarias: Quechua, Mapudungun y Guaraní. La existencia de una carrera de formación técnica en la que ya se encontraba afianzado el cursado de las lenguas en cuestión, facilita esta decisión y es el esquema sobre el cual se asienta la nueva propuesta:

Se toma como punto de partida el objetivo general del Instituto de Culturas Aborígenes (ICA) que busca: «rescatar, promover, defender y preservar la participación y el desarrollo de las culturas originarias en la sociedad contemporánea»¹³.

En definitiva lo que internamente se nombra como ideario institucional y que se refleja de algún modo en ese objetivo señalado por los docentes de lenguas constituye e instituye la creación del ICA como espacio político.

El ICA, desde sus inicios en 1992 se ha propuesto decir: «una palabra diferente al discurso oficial», cuestionando la celebración del quinto centenario del «descubrimiento de América»; y denunciando la realidad social que vivían y viven las comunidades aborígenes en América y sobre todo en Argentina¹⁴.



¹³ Extraído del proyecto de reestructuración del área de lenguas, elaborado por docentes hablantes de lenguas originarias.

¹⁴ *Ibíd.*

Y continúa:

La presencia de las lenguas originarias en el Instituto de Culturas Aborígenes desde su comienzo constituye el fundamento, junto al ideario de la institución, y por su carácter fundacional han dado origen a la propuesta académica actual. La que fue inédita y precursora en Córdoba con la incorporación de una Tecnicatura en Lenguas y Culturas Aborígenes, en cuyo plan de estudios se reconocen y valoran el conocimiento, la cosmovisión, la cultura y las lenguas: Qheswa, Mapudungun y Guaraní en la formación de sus estudiantes.



La nominación de las UDI como Lengua y Pensamiento Originario conlleva además un sentido epistemológico, ontológico y pedagógico en el modo de comprender el proceso de enseñanza/aprendizaje de una lengua originaria; no se trata sólo de cuestiones gramaticales, fonéticas o semánticas, sino que la propuesta implica el pensamiento entendido como formas de sentipensar el mundo y relacionarse con la totalidad de seres que lo conforman.

Se considera en consecuencia, como un aporte, la filosofía y paradigmas del pueblo Qheswa «SUMAJ KAWSAY» (Buen Vivir), del pueblo Guaraní: ÑANDE REKO (Nuestro Modo de Ser) y del Pueblo Mapuche: KÜME MOGÑEN (Vida en Armonía); a la vida cotidiana de los miembros de la comunidad educativa del ICA, que tiene impacto en los estudiantes, egresados y en la comunidad en general. En este proceso se contribuye no solo a la formación superior, sino también a la formación de una nueva identidad.

Aprender la lengua originaria implica para los docentes y el proyecto institucional conocer y comprender modos otros de concebir el mundo estable-

ciendo diferencias ontológicas y epistemológicas entre lo aprendido y aquello por aprender:

El pensamiento y lengua de los pueblos originarios, también realiza una contribución a la construcción del perfil estudiantil del ICA, que se puede visualizar, por ejemplo, en las experiencias de la prácticas docentes donde les referentes de las escuelas asociadas destacan sus fortalezas. Les practicantes, allí, expresaron actitudes y valores como el compañerismo entre las parejas pedagógicas, la capacidad de establecer vínculos afectivos con los estudiantes que facilita el proceso de enseñanza y aprendizaje. Esto se refleja en expresiones contundentes como: «son abiertos a la escucha, al diálogo y atentos a sus estudiantes en el curso», y también ofrecen una visión contextualizada de la realidad social, política y económica¹⁵.

En este sentido es que expresamos que las lenguas originarias como territorios de resistencia en el campo de lo político, habitan esos mínimos espacios de libertad, que son las UDI, permitiendo cierta autonomía institucional, epistémica y disciplinar. Es así, que a lo largo de los tres primeros años de la carrera los estudiantes cursan Lengua y Pensamiento Originario (optando por una de las lenguas) con una carga horaria similar a otras unidades curriculares troncales en la formación como Teorías Antropológicas o Práctica Docente. De este modo la definición institucional se consolida, y se torna posible el proyecto de interculturalizar la formación docente en antropología, utilizando herramientas conceptuales, metodológicas y epistemológicas como la ecología de saberes, el pluriverso y la descolonización del pensamiento.



¹⁵ Extraído de la Jornada del Programa Nacional de Formación Permanente en ICA (PNFP), 24 agosto de 2018.

La impronta de la institución orientada a la diversidad posibilita habilitar otros conocimientos como válidos y distintos favoreciendo de este modo un diálogo de saberes¹⁶.

UN MUNDO DONDE QUEPAN MUCHAS ANTROPOLOGÍAS

Empezar a contar la historia de las “antropologías sin historia”, parafraseando a Eduardo Restrepo en el uso metafórico del título de la obra de Eric Wolf: “Europa y la gente sin historia”, implica partir de la idea de que no hay una sola antropología, sino que las antropologías son múltiples, diversas y contradictorias. Es importante señalar que si bien históricamente se viene haciendo referencia a “la Antropología” (en mayúscula y en singular) como disciplina homogénea y unificada, esta hace alusión a una versión particular de concebir, practicar, enseñar y aprender la disciplina asociada a sus orígenes en los países en los que “la Antropología” nace. Estas antropologías noratlánicas (también diversas entre ellas) “llegan” a otras regiones del mundo, aquellas que tradicionalmente fueron escenario del “objeto” de estudio antropológico, lugar donde se apropian y se recrean.

Las ciencias sociales han sido eurocéntricas en la historia que conlleva a su institucionalización, su estructuración epistémica se origina en la Europa imperial y es constitutiva de la geocultura del mundo moderno, surgiendo así una antropología como respuesta a problemáticas europeas que justificaría intelectualmente la dominación y usurpación de territorios-cuerpos, “era prácticamente inevitable que la elección de su objeto, su teorización, su metodología



¹⁶ Extraído del proyecto de reestructuración del área de lenguas, elaborado por docentes hablantes de lenguas originarias.

y su epistemología reflejaran todas las fuerzas del crisol donde se forjaron” (Wallerstein 1996, 98). Tanto la antropología como la lingüística tienen sus orígenes científicos a partir de la irrupción de la colonización, aparejando el proceso de occidentalización, y trascendiendo la posterior globalización, siempre bajo relaciones de dominación, imposición y sometimiento de todas las dimensiones de la vida de los pueblos conquistados.

En la antropología, la primera teoría científica sobre la diferencia cultural se construyó a través del concepto de evolución y de progreso, concepción eurocéntrica que no sólo elaboró las descripciones sobre otredades inferiorizadas, sino que edificó una imagen estable, una cultura cerrada y un modelo esencial de esos modos de pensar y de hacer, recorte de la realidad que se institucionaliza sin responder a un hecho empírico real, sino que fue y sigue siendo una abstracción construida de diversas maneras siempre dependiente a las teorías dominantes de cada momento histórico. La misión religiosa y la técnica “moderna”, el Estado nacional con sus escuelas y sus aparatos administrativos, la dinámica propia de la producción industrial “eficiente”, el desprecio rotundo por todo lo que, desde una concepción eurocéntrica del progreso, solo se puede considerar inferior y destinado a desaparecer, todo esto se ha conjugado desde entonces para disminuir e incluso borrar la heterogeneidad cultural a favor de una creciente homogeneidad universal. Es la división que durante el siglo XIX se nombraba en los términos de la oposición civilización y salvajismo/barbarie; posteriormente fue sustituida por los binomios desarrollo y subdesarrollo, modernidad y tradición, dominación y dependencia, metrópolis y periferia, globalización y localismo, comprendidos en los términos metafóricos Norte-Sur.

Diferenciar entre antropologías del norte y del sur (Krotz 1993), en el sur y del sur (Krotz 2018), metropolitanas y periféricas (Cardoso de Oliveira



1999), primeras y segundas, hegemónicas y subalternizadas (Restrepo y Escobar 2002), nos propone examinar la pluralización disciplinar tomando como eje diferenciador las relaciones de poder del sistema mundo y de la geopolítica del conocimiento. Pensar en “las antropologías del mundo” tomando en consideración las múltiples y contradictorias locaciones históricas, sociales, culturales y políticas de las diferentes comunidades de antropólogos y sus antropologías marca un énfasis que “radica en evidenciar las relaciones de poder articuladas a la naturalización de las prácticas y normalización que devienen hegemónicas en un momento dado” (Restrepo y Escobar 2002, 111).

ANTROPOLOGÍAS DISIDENTES



Teniendo en cuenta estas particularidades que nos sirven para repensar en cuáles o en cómo son las antropologías que se recrean dentro de nuestro territorio, anexamos la noción de antropologías disidentes (Restrepo 2011) para diferenciarnos de una supuesta antropología original, como modos de hacer, ser, pensar y sentir a partir de desobediencias que tensionan los dispositivos de normalización que excluyen y estereotipan la diversidad de mundo que coexisten.

Pensar la disidencia como desobediencia que inscribe “caminos diferenciados de hacer antropología” y poniendo el énfasis en pensar las antropologías como prácticas situadas y por tanto plurales (Krotz 1993; Pérez 2010; Restrepo 2011) nos invita a preguntarnos acerca de los modos propios de hacer/enseñar/aprender antropología(s) en el Profesorado en Antropología del Instituto de Culturas Aborígenes. Entendemos la disidencia no como una cuestión identitaria específica, sino como un modo de operación política que

cuestiona las operatorias de la norma monocultural y hegemónica, y en este sentido nuestra propuesta de formación docente en el campo de las antropologías, sustentada desde la interculturalidad, se encuentra atravesada por modos particulares de conocer, enseñar, aprender, hacer y decir; sentipensares que siembran resistencias y potencian existencias múltiples y diversas. Interculturalidad que eclosiona la formación docente hacia una cosmovisión plural en territorialidades donde el poder desigual marca “naturalmente” saberes y prácticas, lenguas y hablantes; interculturalidad como una inter-episteme que posibilita “un espacio activo-social, afectivo-cognitivo y no solo teórico académico, en el que la convergencia de los principios tanto de circularidad y linealidad se complementan” (Albarrán 2014, 123).

Estas antropologías en rebeldía proponen rupturas teóricas, metodológicas y epistémicas, que nos conducen hacia el reconocimiento de una multiplicidad de mundos y saberes que tensionan esta universalidad propia de la modernidad eurocéntrica, y de las antropologías del Norte, es decir una propuesta y una apuesta por la pluralización y diversificación de la conceptualización estática y universalista de la manera en que interpretamos el mundo social y cultural. *Un mundo donde quepan muchas antropologías* es una manera de hacer/ser antropologías disidentes, antropologías del sur, subalternizadas, situadas, particulares y diferenciadas, en la producción, reproducción y circulación de saberes, cuerpos, lenguas y territorios subalternizados.



REFLEXIONES FINALES: AMUYT'AÑA¹⁷, PENSAR MEMORIOSO Y EL FUTURO-PASADO

*Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*¹⁸

Consideramos que una propuesta educativa que parte de una visión crítica hacia la idea universalista, esencialista, normativa y trascendental de “una Antropología” y de “una Lengua”, siembra resistencias para cosechar libertades, revalorizando un reconocimiento de la interculturalidad misma que habita en nuestras mentes, en nuestros cuerpos, nuestras lenguas y en nuestros territorios, volviéndose una lucha cultural y simbólica de nuestras formas de conocer, explicar y transmitir de/desde nuestros mundos.

Programática sociopolítica dirigida hacia la búsqueda de la autonomía, la liberación y transformación social de todo poder organizado como desigualdad y represivo, para lograr repensarnos desde el “*nayra pacha*: pasado” que está por delante, guiando nuestro caminar, sentipensando desde las antropologías y las lenguas disidentes el “*q'ipi*: futuro”, tiempo/espacio que al estar atrás, en la “*qhipa*: espalda”, se tornan desconocidas y transformables, en múltiples y



17 Silvia Rivera Cusicanqui (2018) habla de que los verbos “pensar” o “conocer” son nociones que pueden tener dos significados en aymara: en primer lugar, *lup'iña*, “pensar con la cabeza clara, que viene de la raíz *lupi*, luz del sol”, un modo de pensar que podemos asociar con lo racional; el otro modo de pensar es el *amuyt'aña*, “un modo de pensar que no reside en la cabeza, sino en el *chuyma*, que se suele traducir como ‘corazón’, aunque no es tampoco eso, sino las entrañas superiores, que incluyen al corazón, pero también a los pulmones y al hígado, es decir a las funciones de absorción y purificación que nuestro cuerpo ejerce en intercambio con el cosmos” (121).

18 “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro”.

diversos centrípetos que nos centrifugan hacia la pluralización de territorios, de cuerpos, de prácticas y de pensamientos, bifurcando decires y voces, bifurcando saberes y conocimientos que históricamente nos fueron sesgados.

“Me interesa hablar aquí de la crisis que viven hoy nuestras sociedades: una crisis de valores y una crisis epistémica; un sistemático bloqueo y confusión en los procesos del conocimiento” (Rivera Cusicanqui 2018, 93). Hacerle frente a través de una política pedagógica, pensar memorioso y sentido del re-pensar-nos, nos invita al ejercicio del *amuyt’aña* y la búsqueda de la pluri-versalidad, no como punto de llegada sino más bien como caminar.

BIBLIOGRAFÍA

- Albarrán, Yanitza. 2014. Interculturalidad: un camino para la Antropología del Sur. *Boletín Antropológico*, no. 88: 120-130.
- Bourdieu, Pierre. 2014. La producción y la reproducción de la lengua legítima. En *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, esc. Pierre Bourdieu. Argentina: AKAL.
- Briones, Claudia. 2002. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *RUNA XXIII*, no. 1, vol. 23: 61-88.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999. Antropologías Periféricas ‘versus’ Antropologías Centrales. En *Temas de antropología social: Lo local y lo global. La antropología ante un mundo en transición (Memoria del V Congreso Argentino de Antropología Social)*. Argentina: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLA.
- Catrileo, Daniela. 2018. *Guerra Florida - Rayülechi Malón*. Chile: Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, Del Aire Editores.
- Censabella, Marisa. 2010. *Las lenguas indígenas de la Argentina: una mirada actual*. Argentina: Eudeba, UBA.





- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). 2012, octubre. *Censo Nacional de Población, Vivienda y Hogares, Censo del Bicentenario. Resultados definitivos, Serie B N° 2*. Argentina: INDEC.
- Colombres, Adolfo. 2010. Elogio de la palabra. En *Celebración del lenguaje: hacia una teoría intercultural de la literatura*, esc. Adolfo Colombres. Argentina: Ediciones Del Sol.
- de Souza Santos, Boaventura. 2007. Los desafíos de las ciencias sociales hoy. En *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, esc. Boaventura de Souza Santos, 137-164. Argentina: Waldhuter Editores.
- del Valle, José. 2007. Glotopolítica ideológica y discurso: categorías para el estudio del estatus simbólico del español. En *Lengua, ¿patria común? Ideas e ideologías del español*, esc. José del Valle, 13-30. España: Vervuert.
- Diseño curricular de la Provincia de Córdoba para el Profesorado de Educación Secundaria en Antropología. Ministerio de Educación de la Provincia de Córdoba. Año 2012 y actualización.
- Escobar, Arturo. 2012. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Wale'keru. Revista de Investigación de Cultura y Desarrollo*, no. 2: 1-10.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood. 2017. *El lenguaje como semiótica social: la interpretación del lenguaje y del significado*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Jornada del Programa Nacional de Formación Permanente en ICA (PNFP), 24 agosto 2018.
- Krotz, Esteban. 1993. La producción de la Antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, no. 6: 5-11.
- _____. 2018. En el sur y del sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina. En *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo II*. México: CLACSO, Editorial La Casa del Mago, Cooperativa Editorial Retos.
- Messineo, Cristina, y Paola Cúneo. 2008. Las lenguas indígenas de la Argentina. Situación actual e investigaciones. En *Lenguas minorizadas de América y Europa*.

- Actas del Primer Congreso de Lenguas Minorizadas*, 49-87. Argentina: Fundación de Cultura Gallega Xeito Novo.
- Ortiz, Fernando. 2002. Del fenómeno social de la «transculturación» y su importancia en Cuba. En *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, esc. Fernando Ortiz. España: Edición de Enrico Mario Santi / Cátedra.
- Pérez, Lissett Andrea. 2010. Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. *Boletín de Antropología*, no. 41, vol. 24: 399-430.
- Segato, Rita Laura. 2007. Identidades políticas / Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, escr. Rita Laura Segato, 37-70. Argentina: Prometeo.
- Restrepo, Eduardo. 2011. Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, no. 35: 55-69.
- Restrepo, Eduardo, y Arturo Escobar. 2004. Antropologías en el mundo. *Jangwa Pana*, no. 3: 110-131.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Argentina: Tinta Limón.
- Wallerstein, Immanuel. 1996. *Abrir las ciencias sociales*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Walsh, Catherine. 2002. (De)construir la Interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador. En *Interculturalidad y Política*, ed. Norma Fuller, 1-23. Perú: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.
- _____. 2009. "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En *el Seminario "Interculturalidad y Educación Intercultural"*. Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.





InSURGentes

ENTREVISTA



InsURGentes

ENTREVISTA

insurgentes

FOTOS PÁG. 204 Y 205: Emilio Pardal (Argentina). Conversatorio-Proyección de Saberes “El día después de la Lengua”, el 8 de octubre del 2019 en Córdoba (Territorio Kamichingón), Argentina, organizado por el Instituto de Culturas Aborígenes y Enfant Terrible.



ENTREVISTA

ENTREVISTA A ELÍAS CAUREY¹: ANTROPOLOGÍAS, LITERATURAS Y LENGUAS ORIGINARIAS EN TERRITORIO GUARANÍ



ENTREVISTA A ELÍAS CAUREY:
ANTROPOLOGIAS, LITERATURAS E LÍNGUAS ORIGINAIS NO TERRITÓRIO GUARANI

REALIZADA POR: MORANO, MATÍAS Y STAGNARO, MARIANELA
Profesorado de Educación Secundaria en Antropología,
Instituto de Culturas Aborígenes
Córdoba, Argentina

Habitando el territorio guaraní de Charagua en el Chaco boliviano, Elías Caurey Caurey, antropólogo, sociólogo, escritor y poeta guaraní interpela desde el *ñande reko* (modo de ser) la posibilidad de la educación intercultural bi-

¹ Realizada por Matías Morano el 9 de octubre de 2019 en la ciudad de Córdoba, Argentina.

lingüe, la autonomía indígena y las políticas lingüísticas ancladas en la fuerza comunicacional del lenguaje.

Delegado de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe ante el Comité Directivo de la UNESCO² para la Organización del “2019 Año Internacional de las Lenguas Indígenas”. Elías es un referente del movimiento indígena en la región, fundamentalmente en la revitalización del idioma guaraní y con una intensa búsqueda por generar verdaderas transformaciones en el ámbito educativo boliviano.

En su paso por la ciudad de Córdoba, Argentina –en el mes de octubre de 2019– para participar como expositor en el VIII Congreso de Culturas Originarias “Lenguas y territorios”³ conversamos con este antropólogo/poeta/guaraní encontrándonos en la búsqueda de sentipensar el vínculo entre antropología(s), literatura(s) y lenguas originarias. También, hacia el final de este texto, compartimos su poética, que como poéticas del sur bifurcan múltiples y diversos caminos hacia el pluriverso, un mundo en el cual muchos mundo son posibles, muchos mundos son urgentes y necesarios.



² Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

³ El VIII Congreso de Culturas Originarias “Lenguas y territorios” se desarrolló en la ciudad de Córdoba entre el 9 y 11 de octubre de 2019, organizado por el Instituto de Culturas Aborígenes de dicha ciudad.



VIII Congreso de Culturas Originarias “Lenguas y territorios”. **Foto:** Emilio Pardal.

Te conocimos como sociólogo, antropólogo y poeta guaraní. Pensando la transculturación como herramienta de emancipación, ¿Cuál es la potencia en la relación entre ancestralidad y modernidad?

Yo me presento ante todo como guaraní, después, los títulos, vienen después, encima. Yo creo que una de las cosas que nos da también a nosotros sentido es presentarte como quien sos, y en ese sentido yo soy primero guar-



aní, después viene lo demás. Estudié sociología por la Gabriel René Moreno, en Santa Cruz, luego he estudiado antropología por la Universidad Católica Boliviana, en Cochabamba, e hice un Diplomado en Revitalización Lingüística en el País Vasco, España, en la Universidad de Mondragón, y todo este bagaje académico, de alguna manera también te da sentido en el mundo en que estás viviendo, porque en este mundo si no tienes un título a veces es complicado, ¿no?

No siempre se valoran los saberes y conocimientos ancestrales, y esto no es que tenga menos validez, lo que pasa es que estamos viviendo en una sociedad dominante, de una academia hegemónica que viene desde las ciencias positivistas, y lo que se construye en las universidades son los discursos avalados, entonces no siempre se valora los que se construye en la vida cotidiana, y no solo en la cotidianeidad sino también lo hecho a lo largo del tiempo... y más si estos no están escritos.

Quizás aquí una primera ruptura en el conocimiento positivo, académico, universal, es entre lo escrito y lo no escrito. En el caso de los conocimientos indígenas, entre ellos muchas cosas no están escritas en los códigos *karaí*; *karaí* para nosotros es el no idioma guaraní; por ello, la *escritura* sería como una especie de antipatía, ¿no?, porque está escrito en otros códigos, en otras líneas, y esas dimensiones no siempre son estudiadas, no siempre son descifradas en su justa dimensión. Por ejemplo, este es un *mbokó*, hay una figura aquí, geométrica, este es la figura del *Moichi*, esta otra figura es la figura del *Karapepo*, entonces según Elio (uno de los estudiosos que también es guaraní, un amigo mío) descifra esto, por ejemplo el *moishi* que representa la *serpiente*, y este otro, el *karapepo* significa las alas del *caracacho*; pero, llevándolo a un plano más reflexivo y filosófico esto representa al mundo de abajo y al mundo de



arriba, el mundo de los sentimientos y el mundo de la razón, entonces ¿cómo entrenamos ese complemento?... porque el mundo de abajo es la serpiente, la serpiente es un reptil, se arrastra y este otro, el de arriba, es un ave, un buitre carroñero que vuela, y usualmente este de arriba se lo come al de acá, y es lo que ahora más o menos estaría pasando, una explicación que se da a lo que estamos viviendo en este mundo actual.

Es decir, hay una predominancia del conocimiento de arriba sobre el de abajo, entonces es por eso que se valora todo lo académico, todo lo racional, todo lo que se comprueba y se va dejando de lado todo lo otro.

*“La reconstitución territorial de la nación guaraní tiene un camino, la autonomía indígena, como en el caso de las comunidades guaraníes del Chaco boliviano, con una perspectiva de reconstrucción del territorio en el marco de un Estado Plurinacional, con una hipótesis del devenir **ñande reko** haciendo hincapié sobre los aportes del eje lingüístico y sociolingüístico importantísimo para la relación entre comunidades y encuentros dentro de la confianza que brinda el pertenecer”⁴*



Desde tu lugar de enunciación como antropólogo indígena, ¿cómo describís el quehacer antropológico que te circunda, que te y se sitúa en tu realidad territorial? Pensando en una antropología situada.

Ahora... si lo llevamos a un plano más antropológico, y también de la literatura, empezamos a escarbar y a desglosar todo este tema estaríamos viendo que estos conocimientos nos ayudan para entendernos en el mundo que estamos viviendo, un mundo donde la fe en la razón nos está auto-destruyendo, como dicen nuestros abuelos.

⁴ Exposición de Elías Caurey Caurey en el VIII Congreso de Culturas Originarias en la ciudad de Córdoba, Argentina en octubre de 2019.



Dicen que demasiada razón nos vuelve irracional, en guaraní es “*arakuaa ñandemboarakuaaviko oi*”, dicen, y esto me parece poderoso si lo trasponemos al análisis académico, porque realmente es bien complicado entenderlo en ese sentido. Un abuelo me decía, “¿sabes qué, hijo? -yo lo que veo ahora en este mundo es que hay una fuerza muy potente en lo racional, escucho que ves Estados Unidos y Corea del Norte sin antagónicos, se disputan el reconocimiento de quien hace la bomba más poderosa, y eso es racionalidad pura, pero eso nos va a llevar a la autodestrucción”, y claro que nos va a destruir, y ellos dicen “pero si a esa creación le pusieran algo de sentimiento, algo de sentido, de espíritu, cambiarían las cosas”. El quehacer antropológico lo podemos ir trasponiendo a la realidad desde estos códigos, no siempre escritos, sino que son códigos a veces, que están ahí subyacentes en la trama.

“Nuestra lucha va más allá de un lugarcito dentro de la formación intercultural bilingüe en nuestras escuelas, queremos un porcentaje mayor de horas y materias dictadas en nuestras lenguas originarias y para esto venimos trabajando en el Chaco Boliviano con varias propuestas”⁵.

¿Cómo ves la relación entre las diversas antropologías en Bolivia y su relación con el mundo? ¿Qué lugar ocupan los establecimientos educativos en dicha área de estudio?

Yo creo que en Bolivia hay un análisis interesante en torno a los avances en las ciencias sociales, de alguna manera también esa dialéctica, no sé si podría llamarla en un término marxista, entre la razón pura de la academia por

⁵ Exposición de Elías Caurey Caurey en el VIII Congreso de Culturas Originarias en la ciudad de Córdoba, Argentina en octubre de 2019.

demostrar... y de alguna manera también lo que se ve ahí, porque es un país altamente con ascendencia indígena, aunque muchos no se reconocen como tal, pero eso sí tiene muchísima fuerza.

Y de alguna manera creo que si a esto lo llevamos a un plano mucho más abajo, hay allí una posible dialéctica entre lo indígena, la cosmovisión andina, con la de Tierras Bajas, y esto si ya lo llevamos a ese plano, estamos viviendo este cambio porque en el caso de Tierras Bajas esto entra en agenda con la marcha del 1990, por el territorio “La Dignidad”. Esto viene al caso porque Bolivia era conocido como país andino primero, y un país más de quechuas y aymaras. Sin embargo si lo llevas a otro plano, Bolivia tiene el setenta por ciento de su geografía en Tierras Bajas, es Oriente, Chaco, Amazonía, y de los 37 pueblos 34 están en estas tierras, por todos lados que lo ves es mayoría, obviamente en población sí es minoría, porque hay naciones que tienen hasta siete familias nada más, entonces esto se viene dando a partir de esa marcha y a partir de la fuerza también que se viene dando desde la Asamblea del Pueblo Guaraní. Como pueblo, los Guaraníes somos el cuarto pueblo, primero están los Quechua, los Aymaras, luego los Pueblos Chiquitanos, y luego estamos nosotros, que casi estamos igual que los Mojeños, pero por la fuerza, y yo toco la trayectoria del pueblo guaraní, es casi posicionados como tercero.

Entonces con la fundación de la Asamblea del Pueblo Guaraní en 1987, con las políticas de Educación Intercultural Bilingüe desde la APG, no como una dimensión pedagógica sino más bien política, agarra esta dimensión la EIB, ahí entre los guaraníes, que permite de alguna manera también la salida de muchas familias que estaban empatronadas, entonces más bien fue como preparar el terreno para sacarlas de esa situación; la EIB llevó a eso; entre la EIB y la salud, con un enfoque intercultural y de derechos humanos, entendi-



da desde el paradigma del Estado; entonces ahí tienes que jugártela, tampoco puedes ir contra, y creo que en eso los Guaraníes han sido muy diplomáticos.

Entonces, hay un cuento donde la garrapata le propone al *yandu* (avestruz), una carrera, y el perro es de árbitro, y bueno, el *yandu*, imagínate, es un animal grande, “yo le voy a ganar a la garrapata”, dice, entonces el perro dice: “dale, yo soy árbitro”, en sus marcas y salen; apenas comienza la carrera la garrapata se le lanza en el pico; y el avestruz corre y siempre la ve delante, y va y la ve, la ve, y corre, y corre, y corre, llega a la meta y la garrapata salta y le gana; entonces la moraleja de este cuento es que hay cosas que necesitas del Estado pero no necesitas ser el avestruz a veces, necesitas subirte y largarte cuando quieres, eso te da la posibilidad de libertad, y la libertad para nosotros es fundamental como Guaraníes.

Entonces yo creo que la antropología en ese sentido, llevándolo a un ámbito más académico, del análisis de la literatura, yo creo que se han ido construyendo perspectivas, se han ido construyendo por ejemplo paradigmas como la Tierra Sin Mal, que de alguna manera entró también en concomitancia con las sociedades hegemónicas y, por otro lado, también en paralelo con el *Sumaj Kausay*, el *Sumaj Q'amaña*, que es el Vivir Bien; pero como que entra y comienza a ganar fuerza este paradigma, que si bien ha sido transformada esta filosofía, pero si lo analizamos antropológicamente es poderoso porque ayuda a ordenar ciertas agendas dentro de los pueblos, y obviamente que la política y el modelo siempre son bien astutos, se acomoda, se agarra, en momentos de crisis se acomoda, y vuelve a juntarse con el capitalismo.

Cuando hay una propuesta interesante el sistema hegemónico lo agarra, se apropia y lo distorsiona, lo pone a su conveniencia, y creo que eso de alguna manera nos está pasando. Hemos planteado cosas muy interesantes, con la Asam-



blea Constituyente, de cambiar el modelo Republicano al Estado Plurinacional, con un país con autonomías. Ahora la apuesta que hacemos nosotros es a la autonomía indígena, que es un quinto nivel de gobierno pero que tiene más espacio y más poder de gestionar y de decisión que los otros ámbitos: está el gobierno central, el departamental, el regional, el municipal y luego está el gobierno indígena, que es el último pero es el que tiene más posibilidades de autogestión porque estamos apostando al autogobierno, entonces nuestro horizonte es ese, una de las nuevas apuestas aquí y que estamos trabajando como pueblo guaraní.

“El lenguaje debe servir para comunicar y disfrutar.

¿En qué idioma te ríes?

¿En qué idioma te enojas?

¿En qué idioma te enamoras?”⁶

Pensando en las lenguas y en los juegos que hacés con el lenguaje, a través de las narraciones, ¿qué lugar ocuparían las redes o la palabra virtual en cuanto a las literaturas o poéticas indígenas?

Creo que estamos viviendo en un mundo donde no solamente de repente a los Pueblos Indígenas, a las Naciones Indígenas, las redes están sorprendiendo; sino que a todo el mundo, e incluso a los idiomas hegemónicos. Hay idiomas, por ejemplo, que no son tan hegemónicos pero están en las primeras listas en el ciberespacio, como el caso del Euskera, el Euskera tiene como 2.000.000 de hablantes, de repente 1.000.000 de esos son activos, pero tiene un poder impresionante más que otras lenguas que tienen más 50.000.000

⁶ Exposición de Elías Caurey Caurey en el VIII Congreso de Culturas Originarias en la ciudad de Córdoba, Argentina en octubre de 2019.



de hablantes, ¿por qué? Porque hay una comunidad virtual trabajando. Y creo esto que posiciona en las redes sociales, a eso lo mides en cantidad de producción de artículos, en redes tan poderosas como Wikipedia, Twitter, traducción de Facebook o Youtube a tu idioma originario, creo que esto también le está dando poder.

En el caso indígena, lo que se está trabajando, bueno ya te hablo más en concreto como guaraní, está creciendo la comunidad virtual. Yo no soy tan adepto a las redes sociales pero siempre hago seguimiento y es un fenómeno interesante que se da. El ciberespacio, de alguna forma, es un espacio de revisión lingüística, pero también de dificultad en la normalización, por ejemplo: en el primer caso, te reconforta tu identidad, hay personas que se llamaban, de repente, Rocío y se dan cuenta de que es importante también la identidad y dicen: “bueno, ahora no me llamaré Rocío me llamaré *Isapi*”; entonces, cambia en su perfil de nombre, y eso es muy poderoso porque te da sentido y te va ayudando. En el segundo caso, hay complicaciones, en el teclado por ejemplo, nosotros tenemos una *i cortada* que es la nasal, y esas son las complicaciones que te dan a veces las tecnologías, que no puedes encontrar, por ejemplo, *ivi*, o ¿cómo lo escribo? No encuentras la *i cortada*. Pero, hay un teclado que ya han desarrollado ahora, entonces puedes encontrar la *i cortada*. Eso nos está ayudando a nosotros bastante, entonces lo que hacemos es conversar y escribir también en guaraní. Hay una comunidad virtual fuerte ya. Ahora incluso hay una comunidad, también hay grupos y en esto el WhatsApp ayuda más que lo demás, porque hay comunidades que solamente se comunican por audio, hay personas que no saben ni escribir, pero agarra un mensaje de audio, tú hablas en guaraní, entonces los otros escuchan y ya no llegan a la palabra escrita, sino a la palabra oral.



El idioma le da sentido y creo que hay todo un movimiento, hay una revolución y en guaraní eso es la apertura que tiene, le gusta lo moderno, le gusta ser, le gusta aprender, y eso radica en que sigamos existiendo, ¿no? Porque cada antropólogo que va y nos estudia siempre dicen los guaraníes en diez años se acaban y ese es un discurso que hace doscientos años sigue lo mismo, y llevamos más de diez años los guaraní, y esto radica porque siempre aprendemos del otro, en el momento en que siempre aprendemos pero no dejamos el núcleo, ¿no? Y creo que ahí también radica esta importancia.

La educación intercultural se concibe solamente para las áreas rurales, o para los ámbitos indígenas, o como decías vos ayer: “del hablante”, y en este sentido me pregunto cuán importante es la educación intercultural en ámbitos urbanos o de “no hablantes”, ¿cómo pensás la producción de materiales editoriales destinados a la educación secundaria, teniendo en cuenta los silenciamientos o circunciones de estos saberes otros?

Lo que pasa es que a veces uno se limita también a los conocimiento en las producciones materiales, que es lo que yo te decía, y claro, nosotros estamos tan acostumbrados a la palabra hablada, que nos cuesta entrar a la palabra escrita, y la palabra escrita queda corta porque no transmite siempre la esencia, ¿no? Hay muchas formas de comunicar, pero la palabra escrita no siempre recoge los sentimientos, es una palabra escrita muy cuadrada, que queda atrapada; si la palabra hablada en el caso guaraní son onomatopeyas, no siempre puedes reflejar que el viento suena *jujujuju!* ¿Cómo lo reflejas? Cuando le vas hablando lo vas sintiendo, lo vas viviendo, pero en la palabra escrita no puedes hacer el viento, no sé, *retumba* y ya. Y a eso súmalo también la cuestión del hábito de leer, ¿no? Entonces a veces se pro-



ducen materiales pero no siempre todos son socializados; y es complicado en ese sentido.

En ese sentido, yo creo que los audiovisuales ahora nos están dando un recurso muy importante, solo que es caro; producir un audiovisual es carísimo, más si lo quieres hacer de buena calidad. Entonces creo que estamos también ante el desafío de cómo producir con lo que se tiene, y entonces yo siempre digo que no hay nada para limitarse un poco, y aquí lo ideal por ejemplo es que quiero contar un cuento, entonces invitas a un abuelo, o no sé, por última si el abuelo no quiere venir, porque no siempre va a venir al aula, llévate a tu niño a que lo vea en la casa, y ahí le cuente el cuento, pero no sé si el profesor está preparado para asumir que alguien que no ha estudiado pueda enseñar a sus alumnos, ese es otra dificultad, ¿no? Yo he estudiado cuántos años y va a venir uno que no ha estudiado para dar clases, entonces ocurre y se trata de la formación también, de que los maestros viven de eso, y no siempre estamos preparando para formarnos con apertura suficiente, no digo todos, obviamente hay maestros que ya han asumido esto.

Entonces creo que el desafío para nosotros está en trabajar en ese sentido, y la antropología tendría que aportar en dar insumos que nos permitan a nosotros ir recogiendo, creo que de alguna manera el tema de haber planteado el constructivismo de Freire, o la pedagogía de la liberación, y todos estos movimientos latinoamericanos, son un aporte ya del sur ¿no? que están dando pelea a la academia, y tenemos muchísimo aportes la misma teología de la liberación, hay propuestas interesantes. Lo que pasa es que todavía se sigue creyendo que la academia reside en Occidente, Europa y Estados Unidos, y también nosotros nos las creemos. Creo que nos hace falta ser nosotros mismos, creo que nos hemos formado tanto en la idea de que lo de afuera es lo mejor, y



claro, cuando vas y visitas el otro mundo, te das cuenta que no es así, pero para verlo a eso, tienes que estar muy bien cimentado en tu identidad, porque sino rápido te hacen creer, y esto no es un hobby.



Elías Caurey y Matías Morano. Foto: Emilio Pardal.

Bien, ¿Y ahora? ¿Algo para terminar? ¿Reflexiones finales?

Creo que otros de los temas que habría de considerar es mostrar que hay alternativas. Creo que la alternativa es original, y la tecnología nos aporta, en eso de que el mundo no siempre es redondo, por ejemplo. Que esto sea un derecho para todo el mundo, porque imagínate quien cuestiona y dice que el mundo no es redondo y bueno, si alguien dice que sí es redondo está bien pero



alguien que no diga *redondo* tenés que respetarlo, o sea ¿cuál es el problema? Entonces si dices redondo, ya estás imponiendo tu razón, o si estás diciendo que existe un dios y dices no, no solo existe un dios, sino que existen varios dioses, ¿cuál es el problema? Respeta.

Estamos en un mundo tan absolutista que creemos y queremos imponer la verdad; y creo que la verdad es relativa, la verdad tiene que ser válida para uno que cree en ella, la fe justo radica en ello, y creo que este es uno de los grandes desafíos también de nosotros, y de las antropologías de saber poner, y no solamente en el trato también a los pueblos indígenas, como acto, como pueblo, o como algo lindo; también tienen muchísimos defectos como cualquier sociedad; el sistema o el modelo indígena también tiene sus defectos, pero también tiene sus aportes, que es importante.

Entonces hay que mostrarlo tal cual lo son, y hay que mostrarlo en sus vertientes, en su diversidad, y en sus potencialidades. Ahora es cierto también que el mundo necesita más que nunca en estos tiempos de los conocimientos indígenas, hoy también es una verdad, porque hegemonizar o querer hacer uno solo, y la globalización es esa, ¿no? Hacer uno solo, que todos seamos iguales, y creo que no, justo a la supervivencia de la humanidad, la necesita la diversidad, así es que en el momento en que hegemonicemos o universalicemos todo, hasta lo indígena, creo que nos autodestruimos todos.

Así, junto a Elías Caurey repensamos el vínculo entre antropologías disidentes, literaturas emergentes y lenguas originarias, que se materializan aquí, en “*Cheivi*”, conjunto de poética del sur que disputando las fronteras entre oralidad y escritura, ancestralidad y modernidad, lengua, cuerpo y territorio, hace



su aparición en *YAYANDU ÑEERE* (2018), libro de poemas en guaraní-castellano; *yayandu ñeere o sentir, escuchar la palabra*, libro escrito en guaraní y traducido al castellano.

La posibilidad y potencialidad de poder compartir estos saberes, estas voces y estas poéticas forman parte del *pachakuti*, revuelta que mira críticamente a las teorías antropológicas, lingüísticas y literarias ya vetustas, normalizadas e institucionalizadas, que se cristalizan suspicazmente en nuestros sentidos comunes, revolución que reemerge desde las profundidades del pluniverso y enciende nuestro sentipensar en armonía con otros, con nosotros.

“Cheivi”*

Cheyaupa ndeivite pe reñovātu,
chepitüëpe royandu.
Ndekupere ayuvanga,
ayekou nderé, cheivi michi.

Cheä oyerovia oguata piaguive,
reyangareko jese ramo,
cherekove ndepope oñeñovatu kavi oĩ.
Nderesa rupi aecha cherëta.
ayeko ndereño, cheivi.

Chepia rupi kavi chemiari cheñee ndeipope,
chepiaguive aputuu ndekuaraiäpe.
Ndeipo reta oñemuña jade okuakuaa jori-jori
katu reve, oreivi, cheivi.

“Mi territorio”

En tus entrañas cobijas mi placenta,
en mi respirar siento tu aliento.
Juego en tu espalda,
me regocijo en ti, mi territorio.

Mi espíritu camina seguro
al amparo de tu mirada,
mi vida se guarece en tus manos.
Veo a través de tus ojos a mi pueblo,
me refugio en ti, mi territorio

Vivo en plenitud
hablando mi idioma en tu espacio,
descanso feliz en tu sombra.
Tus habitantes se reproducen,
crecen y maduran contentos,
nuestro territorio, mi territorio.



* En *YAYANDU ÑEERE* (*Poemas guaraní-castellano*) de Elías Caurey (2018). La Paz. Bolivia. Editorial 3600.

Ndei chetuicha mbove aja ndegui, ërei mbaeti
roeyaete, añave, Koooma aïye ndépiri!, cheivi.
ɬvipõra: “aguiye eyere räri,
emaefño taecha ara okuakuaa vae”,
Cheko che ndereko pegua cheivi.

Siendo adolescente me alejé de ti,
mas nunca me fui,
ahora ¡Aquí me tienes, contigo!,
mi territorio.
Tierra hermosa: “aún no te vuelques,
deja que vea envejecer al tiempo”,
por ti soy quien soy, mi territorio.

NOTA AL PIE



Ante los hechos de violencia de los que son víctimas las comunidades indígenas y todo el pueblo de Bolivia, tras el Golpe de Estado a mediados de noviembre de 2019, nos solidarizamos con les hermanos bolivianos y nos pronunciamos en contra del atropello a la democracia, a los derechos humanos y a la vida.

El derrocamiento del gobierno constitucional de Evo Morales es un hecho que a nuestro entender debe ser denunciado y enunciado como lo que es: un golpe a la vida democrática y digna de los pueblos, un intento de instaurar y reforzar prácticas racistas, colonialistas, fundamentalistas y capitalistas sobre los cuerpos, los territorios y los pensamientos a fuerza de muerte.

Debido a que la entrevista fue realizada con anterioridad a estos hechos, no se plasma en la misma la realidad política que se vive en Bolivia actualmente, por eso es que decidimos expresar mediante esta nota al pie nuestro sentir, nuestro dolor y apoyo a quienes están sufriendo estas violencias en carne propia.

Repudiamos estas instancias contemporáneas de dominación que esparciéndose por toda Nuestra América intentan fracturar las relaciones comunitarias, devorar las sociedades en movimiento y silenciar las epistemologías del sur.

Abya Yala, una vez más, como desde 1492 es masacrada, y la resistencia del pueblo latinoamericano desde los diversos territorios es la esperanza, el afecto y la apuesta a poder ser quienes siempre hemos sido y estamos siendo.

Les autores





InSURGentes

Documentos

InsURGentes



Documentos

InsURGentes

FOTOS PÁG. 224 Y 225: INCENDIOS DE LA AMAZONÍA TOMADA DE: [HTTPS://WWW.PXFUEL.COM/ES/FREE-PHOTO-XXQYA](https://www.pxfuel.com/es/free-photo-xxqya).



DOCUMENTO SOBRE LOS INCENDIOS EN EL AMAZONAS Y NUESTRO POSICIONAMIENTO

Frente a los devastadores incendios sufridos durante 2019 en la Amazonía, pulmón de América del Sur, la Red de Antropologías del Sur se sumó a este documento redactado por el doctor Marcelo Sarlingo, de la Universidad Nacional del Centro (UNICEN) de la Provincia de Buenos Aires, y suscrito por lxs colegas antropólogxs argentinxs de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNICEN, algunxs integrantes de la Red y otrxs colegas latinoamericanxs, con el propósito de llamar la atención sobre esta problemática ambiental que afectará el futuro de la región:

INVESTIGADORES Y DOCENTES UNIVERSITARIOS

Documento sobre los incendios en el Amazonas y nuestro posicionamiento

El escenario actual que presentan los incendios de la floresta tropical del Amazonas es mucho más dramático que en todos los momentos anteriores de la historia de Sudamérica. El Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales



brasileño ha detectado 78.883 focos de incendio solamente en el año 2019, situación que nunca se había producido con tanta intensidad. Emerge así una problemática mucho más profunda y compleja, cuya importancia impide la indiferencia y nos obliga, como antropólogos y antropólogas, a manifestar nuestra solidaridad con los grupos humanos que están siendo expulsados y arrasados de esta forma tan brutal. Porque el fuego no es solamente una amenaza para la riqueza biológica. Cuando se destruyen especies animales y vegetales de un ecosistema, también se destruyen las comunidades humanas que viven en él.

El ritmo de deforestación del Amazonas es de un campo de fútbol por minuto. El fuego incontrolado es usado como la principal tecnología de eliminación de la cubierta vegetal tropical, para luego utilizar el suelo en actividades ganaderas y mineras. No es algo reciente ni novedoso. La expansión de las culturas coloniales en Sudamérica sobre los espacios naturales se basa en la simplificación de la biodiversidad natural y es una dinámica que tiene miles de años. Incluso, en el siglo XVII y aún en el XIX, los gauchos pampeanos frecuentemente quemaban el pastizal seco para facilitar sus actividades culturales. Y la expansión de la soja sobre el bosque nativo argentino en las provincias del norte, en las dos últimas décadas del siglo XX, se hizo utilizando el fuego como etapa inicial. Pero sucede que el ecosistema amazónico es la floresta tropical más importante del mundo en materia de beneficios ambientales regulatorios del clima mundial, de la humedad atmosférica y de los ciclos hidrológicos completos, del nivel de oxígeno y de infinitas variables continentales y regionales. Estructuralmente, una gran parte de la vida y la dinámica planetaria dependen de sus procesos de reproducción ecológica y de su productividad natural. Por esta razón se entiende claramente que la deforestación incontrolada y la quema de regiones enteras de este ecosistema sea un gravísimo problema a escala



mundial. Y esta gravedad habilita a los poderes de diferentes países a posicionarse, opinar y reclamar acciones que cambien el actual curso de los procesos de destrucción masiva que se observan hoy. Porque la desaparición de los bosques amazónicos impactará gravemente en todos los rincones del planeta.

Territorialmente, el Amazonas es una región extraordinariamente compleja. Actualmente abarca siete millones de kilómetros cuadrados y comprende nueve países. Su diversidad biológica es increíble, muy difícil de dimensionar. Se calcula que la cantidad de árboles alcanza a 400 mil millones, y que hay una enorme cantidad de especies de aves, insectos y todo tipo de seres vivos aún sin incorporar a ninguna taxonomía moderna. Debido a esto, el descontrol de los incendios forestales no es un problema solamente brasileño. El uso del fuego se utiliza en otros países amazónicos, como en el Oriente boliviano y también en algunas regiones de Perú. En las últimas décadas son objetivos sectoriales de desarrollo económico privado los que impulsan estos procesos de reconversión de la selva en tierra agrícola. Los grandes terratenientes brasileños y los “fazendeiros” que pretenden expandir sus tierras cultivables, principalmente para incrementar sus plantaciones de soja, cuentan con la complacencia del actual gobierno nacional brasileño, que redujo el presupuesto de las políticas de control ambiental en un 95% y ni siquiera se preocupó por monitorear la expansión del fuego. Esto facilitó el incremento exponencial de las prácticas de destrucción de la biodiversidad: los incendios se descontrolaron en cinco grandes estados (Mato Grosso del Sur, Rondonia, Pará, Acre y Río de Janeiro). Y los impactos ambientales de esta destrucción ya se comienzan a sentirse en todo el Cono Sur. Se calcula que en pocos días, las partículas del humo de los incendios arrastradas por el viento llegarán hasta Buenos Aires y a la llanura pampeana.





El drama humano actual es terrible. Partiendo de la base que la gran diversidad biológica del Amazonas tiene un correlato en el extraordinario mosaico sociocultural de los pueblos que la habitan, LOS ANTROPÓLOGOS Y LAS ANTROPÓLOGAS DE SUDAMÉRICA pensamos que es importante mirar más allá de la emergencia y reparar en que el Brasil moderno es un conglomerado heterogéneo de poblaciones de origen amerindio, europeo (mayoritariamente portugués, pero no únicamente) y africano, con una historia extraordinaria y dinámica. Esta historia produjo configuraciones culturales únicas, como la matriz afrobrasileña, originada en cuatro millones y medio de esclavos trasladados desde África como mano de obra en la producción de azúcar o cacao. Y por supuesto, también hay que resaltar el aporte de los pueblos de la floresta amazónica, en su mayoría nómades y adaptados a la fluctuación entre las tierras altas y la várzea (tierras bajas inundables), a quienes el positivismo europeo clasificó como más cercanos a la naturaleza dado el desarrollo extraordinario de sus estrategias adaptativas. Estas sociedades diversas, riquísimas en la complejidad de su articulación al mundo natural, trataron de mantener su identidad cultural, sus territorios y su identidad frente a la expansión europea. La mayoría de estos grupos étnicos no lo logró. Muchos desaparecieron, otros se integraron subordinadamente a la economía de plantaciones y a mediados del siglo XX importantes grupos étnicos fueron recluidos en reservas por las políticas desarrollistas de los sucesivos gobiernos nacionales brasileños. La explotación del caucho, la búsqueda de oro, las políticas de colonización territorial, fueron todos procesos de expoliación violenta de los espacios tribales. En 1961, el gobierno crea el Parque Nacional Xingú, para institucionalizar algún tipo de protección a grupos étnicos singulares, a quienes jurídicamente se los consideraba como objetos de tutela. Es decir, no se les reconocía ninguna autonomía sociocultural, y el Estado Nacional se adjudicaba la responsabilidad de tutelar, al

igual que los adultos tutelan a los menores. A tal efecto se creó la FUNAI, la Fundación Nacional del Indígena, para administrar desde la esfera nacional la cultura y la vida de sociedades y grupos humanos a los que solamente se los pensaba como supervivencias de un pasado humano moralmente condenable por su salvajismo y su diferencia.

Los incendios actuales son solamente uno de tantos indicadores de los procesos de expoliación que en los últimos años se han descrito desde la Ecología Política. La dinámica transnacional de la producción de *commodities* está traccionando la expansión sistémica de áreas cultivables y la presión productiva sobre los recursos naturales desplaza todo tipo de grupos humanos a las periferias pobres de las ciudades. En este sentido, descendientes de los pueblos de la floresta, campesinos y campesinas pobres expulsados/as y desplazados/as de sus tierras, pobres urbanos que subsisten como pueden en las favelas, y las víctimas de la violencia política provocada por los sicarios de las empresas privadas que persiguen a los líderes y lideresas ambientalistas, comparten un mismo destino de incertidumbre y escasez, de pérdida de identidad y de seguridad vital sobre su futuro. En tanto antropólogos y antropólogas sociales no queremos quedarnos solamente en la observación de procesos de cambio. Proponemos que se articulen acciones en todos los niveles, especialmente nacionales e internacionales, para que se cambie la política actual en estas temáticas.

DR. MARCELO SARLINGO (FACSO, UNICEN, ARGENTINA)

Dr. Miguel Mugueta (FACSO, UNICEN, Argentina)

Dr. Mariano Ramos (UNLu, Dpto. de Cs. Sociales PROHAREP)

Dr. Horacio Sabarots (UBA, UNICEN, Argentina)

Dra. Gabriela Brook (FACSO, UNICEN, Argentina)

Lic. Jorge Arabito (FACSO, UNICEN, Argentina)





Lic. Marina Schucky (FACSO, UNICEN, Argentina)
Dra. Matilde Lanza (UNLu, UBA, Argentina)
Dr. Juan Matta (FACSO, UNICEN, Argentina)
Dr. Emiliano Fittipaldi (Universidad de Nápoles, Italia)
Leo Yunguer (tesista UNICEN, Argentina)
Dr. Carlos Paz (FACSO, UNICEN, Argentina)
Lic. Ludmila Adad (FACSO, UNICEN, Argentina)
Dra. Alicia Villafañe (FACSO, UNICEN, Argentina)
Jhonny Batista Mora (UNLA, Venezuela)
Dr. Rafael Curtoni (CONICET, FACSO, UNICEN, Argentina)
Lic. Marcela Guerchi (FACSO, UNICEN, Argentina)
Lic. María E. Peltzer (UNLP, Argentina)
Lic. Sandra Adam (antropóloga, UNICEN/UNLP, Argentina)
Jonatan Pinelli (tesista Antropología, UNICEN, Argentina)
Dr. Marcelo Gandini (ecólogo, UNCPBA, Argentina)
Prof. Dante Lartirigoyen (FACSO, UNICEN, Argentina)
Kalil Abu-Qalbein Koda (tesista Antropología, UACH, Chile)
Red de Antropologías del Sur (Venezuela, Colombia y Argentina)
Claudia María Cóceres (antropóloga, UBA, Argentina)
Prof. Alí Marcano (coordinador CIM-Capítulo Sucre, Venezuela)
Carlos Vilatte (Agronomía, UNICEN, Argentina)
Lic. Silvia Boggi (antropóloga, comunicadora social, UNICEN, Argentina)
Dr. Julio Fabián Merlo (FACSO, INCUAPA, CONICET, UNICEN, Argentina)

Si desea suscribir este documento, puede dejar su nombre y afiliación institucional en el siguiente enlace web: <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/archives/853>.



En RED

InsURGentes

EN RED

insurgentes

FOTO PÁG. 231: Miguel Mugueta. "Cuzco". En *Miradas de nómade. Fotografía antropológica*. Ediciones de la Victoria. Argentina, 2017, p. 52.

FOTO PÁG. 233: Miguel Mugueta. Marcha universitaria de 2016 de la UNICEN contra el gobierno neoliberal Presidente Macri en Olavarría, Argentina. Inédita.



EN RED

EN-RED... NOTICIAS DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

BITÁCORA:

AÑO 2019

1. Red de Antropologías del Sur organiza el Simposio “El parentesco como creador de socioculturas en Venezuela”
2. Revista *Bacoa* de la UNEFM editó un número especial de Jacqueline Clarac de Briceño
3. El Profesora en Antropología del Instituto de Culturas Aborígenes dicta el ciclo de charlas/conversas “Antropologías disidentes en Córdoba, Argentina”
4. Red de Antropologías del Sur se adhiere al Comunicado “ALA aboga por la autodeterminación y el principio de no intervención en Venezuela”



AÑO 2020

5. Red de Antropologías del Sur participa en el VI Congreso ALA con el Simposio “Antropologías del sur o antropologías propias: Praxis concretas y reflexiones sobre antropologías in-disciplinadas”
6. Diferidos hasta nuevo aviso siete capítulos del 2do Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2020
7. Red de Antropologías del Sur felicita a profesora Jacqueline Clarac por el Premio Nacional de Humanidades de Venezuela
8. La Red de Antropologías del Sur organiza el libro *Antropología hecha en Venezuela*
9. Con dos cuadernos se inaugura la Colección Textos Introdutorios de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías



AÑO 2019

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR ORGANIZÓ EL SIMPOSIO
“EL PARENTESCO COMO CREADOR DE SOCIOCULTURAS
EN VENEZUELA”



Afiche del evento.

El 26 de julio de 2019 la Red de Antropologías del Sur y el Grupo de Investigación en Socioantropologías del Sur (GISS), de la Universidad de Los Andes (ULA), realizaron el **Simposio “El parentesco como creador de socioculturas en Venezuela”**, en el Museo de Arte Colonial, ubicado en la avenida 4 con calle 20, en pleno casco central de la ciudad de Mérida, Venezuela. Fue un evento gratuito que se realizó con el apoyo del Grupo de Investigación sobre la Violencia en América Latina y del Caribe (VALEC), de la ULA.

Dentro de la programación, de 9:00 am a 2:30 pm, se previó, en un primer bloque, la presentación del GISS-ULA, a cargo de la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, Carmen Teresa García y Annel Mejías Guiza, coordinadoras general, académica y editorial de la Red de Antropologías del Sur, respectivamente.

Luego, la profesora García divulgó el PDF del primer número de *In-SURGentes. Revista para las antropologías del sur* y presentó su página web, publicación periódica de la Red de Antropologías del Sur que ha sido apoyada por el repositorio institucional Saber ULA y que cuenta con el aval académico del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CD-CHTA), de la ULA.





Las profesoras Jacqueline Clarac de Briceño y Carmen Teresa García presentaron el GISS-ULA y la revista In-SUR-Gentes.

Para cerrar este bloque, se presentó *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, libro postcongreso que contiene las conferencias centrales del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, dictadas por Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Venezuela), Esteban Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán, México), Esteban Mosonyi (Universidad Central de Venezuela), Nelly Gar-

cía Gavidia (la Universidad del Zulia-LUZ) y Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), además de los cuadernos *Un nuevo debate sobre la América Indígena. ¿Se puede seguir llamando nuevo mundo?*, de Roberto López Sánchez, Ramona Suárez & Mileidy Rodríguez (de LUZ), y *Aportes de la patología en la identificación antropológica forense*, de Emanuel Emilio Valera & José Brazon (Sociedad Venezolana de Antropología Física). Estos cuadernos abrieron la Colección Textos Introdutorios de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología, de la Red de Antropologías del Sur.

En un segundo bloque se presentó la conferencia central sobre parentesco y familia de la profesora **Jacqueline Clarac de Briceño** y se cerró con las ponencias de invitados e invitadas especiales. Se inició con el trabajo **“El parentesco para estudiar el territorio y la movilidad en el estado Barinas, y para comprender el fenómeno migratorio actual de Venezuela”**, de **Annel Mejías Guiza** (Departamento de Investigación, Facultad de Odontología de la ULA-FOULA); continuó la ponencia **de** la doctoranda en Antropología **Raquel Martens**, quien expuso sobre **“El parentesco y familia desde la mirada del movimiento LGBTTIQ (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Travestis, Intersexuales, Queers)”**; y se culminó con la ponencia **“Importancia de la herencia en la bioantropología”**, de **Darío Sosa** (Departamento de Investigación de FOULA) y **Carla David** (Departamento de Biopatología, de la FOULA).





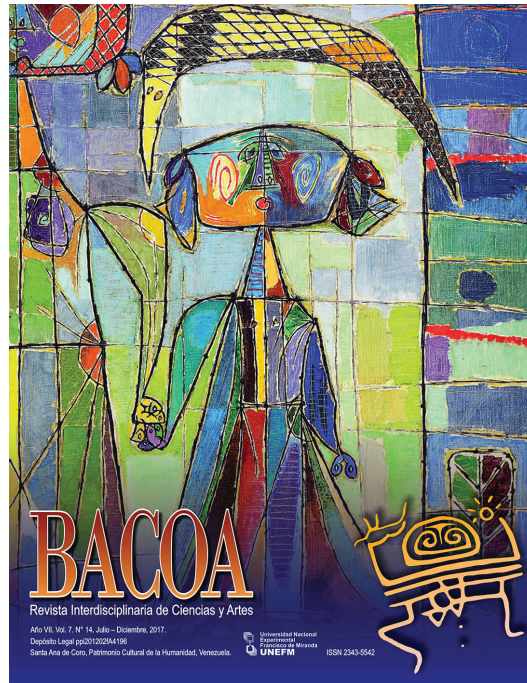
Presentación de la ponente Raquel Martens, acompañada de la profesora Jacqueline Clarac.



Público asistente del simposio.



REVISTA BACOA DE LA UNEFM EDITÓ UN NÚMERO ESPECIAL
DE JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO



Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes, de la Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda” (UNEFM), de Falcón, Venezuela, editó un **número especial dedicado a la profesora Jacqueline Clarac de Briceño**, fundadora y coordinadora general de la Red de Antropologías del Sur. Se trata del volumen 14, número 17, del año 2017, que se puede descargar en el siguiente enlace: <http://unefm.edu.ve/bacoa/>.

Su director y editor, Camilo Morón, relata uno de los motivos para hacer esta edición homenaje en la sección “Editorial”: “En esta hora menguada, allá en Mérida, que contrasta con el **homenaje solar que le tributamos entre las dunas de los Médanos de Coro**, Jacqueline se nos revela no sólo como una maestra para pensar, sino como una Maestra de Vida: «**Soy optimista, siempre he sido optimista; si no fuera optimista no hubiese hecho nada**, por ejemplo cuando ha habido matanzas de grupos indígenas o cuando destruyeron el área arqueológica en La Pedregosa en 1988. Si hubiera sido pesimista, me hubiese deprimido; pero por más que me atacaron y también atacaron a los que trabajaron conmigo más nos dieron ganas de trabajar, porque sabíamos lo mucho que el país necesitaba de nuestra firmeza. Mientras pueda seguiré trabajando». Invitamos a leer completa esta Editorial en el enlace web: http://unefm.edu.ve/bacoa/archivospdf/DIRECTORIO_INDICE_vol7_num14.pdf.

En la portada se cuenta con la reproducción del hermoso cuadro del pintor venezolano Oswaldo Vigas “La niña bruja”, publicada con permiso de Janine de Vigas.

La edición de esta revista digital y arbitrada consta de **23 artículos**, de los cuales seis son de la pluma de la homenajeada (reediciones) y 17 son escritos por los siguientes autores (según orden de aparición):

- **Camilo Morón (UNEFM)** con seis trabajos, publicados aleatoriamente: (I) “La Sombra y su Reflejo: contribuciones de Jacqueline Clarac de Briceño a la comprensión de las mujeres en el imaginario ancestral venezolano”; (II) “Historia, Cultura y Alienación en las reflexiones de Jacqueline Clarac de Briceño en tiempos turbulentos”; (III) “Jacqueline, la Venus Hotentote y el Mastodonte (con mediaciones corianas)”; (IV) “Mitología y cerámica”; (V) “Jacqueline Clarac y el Museo Arqueo-



lógico Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de Los Andes”; y (VI) “Claude Lévi-Strauss y Jacqueline Clarac de Briceño: los vasos comunicantes”.

- **Annel del Mar Mejías Guiza (ULA):** “Jacqueline Clarac, el legado de una antropóloga integral en Venezuela”.
- **Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA):** (I) “Los estudios de la cultura campesina venezolana y andina en la obra de Jacqueline Clarac de Briceño”, y (II) “Los estudios de Jacqueline Clarac de Briceño sobre la cultura afrovenezolana en los Andes venezolanos”.
- **Belkis Rojas (ULA):** “La construcción del cuerpo en las sociedades campesinas andinas. Los aportes de Jacqueline Clarac de Briceño”.
- **Luisa López de Pedrique (ULA):** “Jacqueline Clarac de Briceño y la concepción de la enfermedad en Venezuela”.
- **Luz Gisella Pargas (ULA):** “Jacqueline Clarac y la alfarera celosa (breves representaciones en prosa)”.
- **Horacio Biord Castillo (IVIC):** “Usos de la historia y la etnohistoria en la demarcación de territorios indígenas (el caso del Oriente y Nororiente de Venezuela)”.
- **Francisca Rangel (ULA),** quien escribió en coautoría con la maestra Clarac: “Las Piedras Sagradas en la Cordillera de Mérida”.
- **Yanett Segovia (ULA):** “Yo recuerdo mucho ese mar”.
- **Armando Gagliardi (Museo de Arte Coro):** “Panorama de la política cultural y los museos en Venezuela”.
- **Ronny Velásquez (UCV):** “Jacqueline Clarac de Briceño, una profesional de dimensión universal”.



Además, se puede leer el currículum actualizado de la doctora Clarac de Briceño y hacer un recorrido por la extensa obra escrita de esta maestra a lo largo de más de cuatro décadas. Una joya, sin duda, es el relato del recorrido y la entrega del Doctorado Honoris Causa a la profesora Clarac de Briceño por parte de la UNEFM.

Además, este número especial ofrece una de las últimas **entrevistas** realizadas a la **profesora Clarac de Briceño**, hecha por Annel Mejías Guiza, titulada **“Tenemos que adaptar la antropología a la necesidad del país”**.

En la sección **Canciones del Alfabeto**, encontramos la reedición del **cuento “El Águila y la Culebra”**, de Clarac de Briceño, uno de los cuatro textos de carácter etnológico escrito por esta maestra para el público infantil.

Además, conseguimos un parte dedicada a **Ricardo Briceño Clarac**, hijo de la profesora Jacqueline y el profesor José Manuel Briceño Guerrero, quien fue un excelente compositor, músico y poeta. Aquí podemos leer cuatro conjunto de textos de y sobre Ricardo, uno titulado “Ricardia”, de Clarac de Briceño; “Espigas de solapas, presentaciones y contraportadas” y “Sonata Sinfonizante en el Arcoíris de los Ojos de Lepidosirena” (poesía), de Ricardo; y “Mi hermano Ricardo”, de Cristina Helena Briceño Clarac.

Además, en esta sección conseguimos **cuatro cuentos adicionales**: “Una niña en una mata de mango” y “El aroma de la trementina”, de Cristina Helena Briceño Clarac; “Mi maestra era una colibrí”, de Camilo Morón, sumado al cuento “No es un baile de máscaras”, de Biord Castillo, y “Rito de presentación”, de Clarac de Briceño.

De los **artículos reeditados** de la **profesora Clarac de Briceño** encontramos: “Espacio y mito en América”, “Los petroglifos venezolanos en la escena del arte rupestre de Nuestra América”, “Somos responsables de nuestro país”,



“El mito total y su contexto ancestral: vigencia en la situación de educación intercultural”, “Transformación académica necesaria en Venezuela (y en el mundo”, “Reflexionando desde la antropología a partir de mi experiencia venezolana”.

Sn duda, una edición de lujo que invitamos a descargar y a leer.

EL PROFESORA EN ANTROPOLOGÍA DEL INSTITUTO DE CULTURAS ABORÍGENES DICTA EL CICLO DE CHARLAS/CONVERSAS “ANTROPOLOGÍAS DISIDENTES EN CÓRDOBA, ARGENTINA”



Pensar la disidencia como desobediencia que inscribe “camino(s) diferenciados de hacer antropología” y poniendo el énfasis en pensar la(s) antropología(s) como prácticas situadas y por tanto plurales –en términos de Andrea Lissett Perez y Eduardo Restrepo– nos invita a preguntarnos acerca de los modos propios de hacer/enseñar/aprender antropología en el Profesorado en Antropología y en el Instituto de Culturas Aborígenes.

Desde comienzo del 2019 se llevaron a cabo diversos encuentros a fin de ir viendo problemáticas, necesidades y construcciones deseadas. En función de esas charlas, se realizaron acuerdos para trabajar en lo que podríamos denominar las dimensiones curriculares pedagógicas y socio comunitarias, que concentran una serie de actividades que se vienen desarrollando en nuestra comunidad educativa contando con invitadxs de otras instituciones educativas, de organizaciones sociales y de comunidades indígenas.

En esta apuesta a pensarnos y entendernos en el diálogo con otrxs y entre nos(otrxs) propusimos este ciclo de charlas y conversaciones que habilitaron espacios/tiempos de encuentro y reflexión desde la acción (pedagógica).

Dimensión curricular/pedagógica:

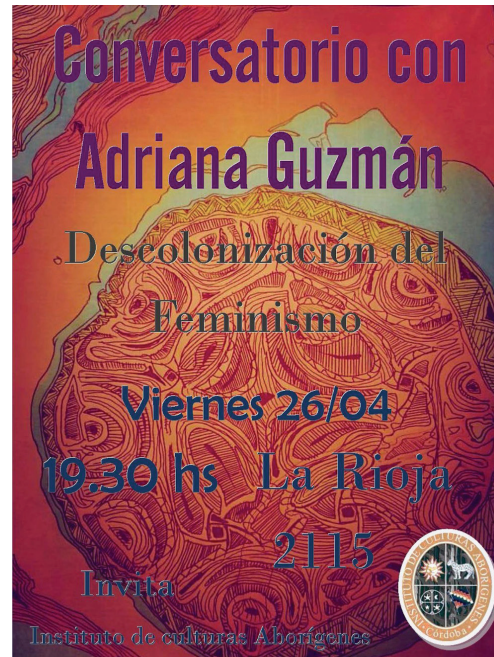
- Mediante la articulación entre diversas unidades curriculares, como posibilidad y propuesta de revisión/tensión teórica-práctica de las herramientas pedagógicas y metodológicas desde inicios de ese año venimos vinculando (nos) y compartiendo: perspectivas, enfoques, contenidos, bibliografía y actividades.
- Revisiones curriculares por áreas e individualmente, para conversar sobre adecuaciones teóricas y epistemológicas atravesadas por los ejes de descolonización, interculturalidad y género.

Dimensión socio-comunitaria:

- Charla a cargo de Adriana Guzmán (Feminismo comunitario) para dialogar acerca de las problemáticas y desafíos en relación con la situación de la mujer indígena aymara en contextos de luchas políticas en Bolivia. Conversatorio con estudiantes y docentes del ICA el 26 de abril del 2019.
- Cursos de formación a docentes: “Ciencias Sociales y perspectiva de género descolonial”; “Efemérides e Interculturalidad Crítica” dirigidos a docentes de nivel inicial, primario, secundario y superior de la provincia de Córdoba.
- Conversatorio con el licenciado en Antropología Mariano Bussi: “Cuerpo y ambiente, Rodolfo Kusch en una etnografía del NOA”, en el cual participaron estudiantes y docentes del Profesorado en Antropología, Profesorado en Historia, Profesorado en Música y Profesorado en Educación Primaria, así como de las Tecnicaturas en Lengua y Cultura Aborígen y en Folklore. El conversatorio se llevó a cabo el



10 de junio y posibilitó el encuentro entre investigadorxs, docentes y estudiantes, entre la universidad y el ICA, generando un espacio de reflexión, discusión y construcción de saberes diversos.



*Derecha: Adriana Guzmán junto a Eugenia Butrón Cárdenas, profesora de aymara y de antropología.
Izquierda: Afiche de los conversatorios realizados en el ICA, Córdoba, Argentina.*



Público asistente a la programación.



**CONVERSATORIO CON EL
LIC. EN ANTROPOLOGÍA
MARIANO BUSSI: "CUERPO Y
AMBIENTE. RODOLFO KUSCH
EN UNA ETNOGRAFÍA DEL
NOA"**

LUNES 10 DE JUNIO
19.30 HS
EN EL SALÓN DE LA
CASONA (LA RIOJA 2050)

En próximos encuentros abordamos temas como la utilización de otros lenguajes (no escritos) para la divulgación científica (agosto de 2019) y la actividad antropológica realizada por “no antropólogos” o lo que Arturo Escobar y Eduardo Restrepo denominan “antropologías de otros modos” (septiembre de 2019).

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR SE ADHIERE AL COMUNICADO “ALA ABOGA POR LA AUTODETERMINACIÓN Y EL PRINCIPIO DE NO INTERVENCIÓN EN VENEZUELA”

Como organización miembro de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), nos adherimos al comunicado **“ALA aboga por la autodeterminación y el principio de no intervención en Venezuela”**, suscrita por nueve de las diez organizaciones miembros de la ALA. He aquí el comunicado completo:



Ante la compleja y difícil situación de Venezuela, la **Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)** pide el **respeto a la autodeterminación y el principio de no intervención**, y aboga por la **solución no-violenta** de conflictos en Venezuela.

Rechazamos rotundamente una **intervención militar extranjera en Venezuela**. En un continente tan desigual y diverso, una intervención de este tipo en Venezuela, ventana de América del Sur que se conecta con los países caribeños, amazónicos y andinos, significaría el inicio de una vorágine de violencia que, de generarse, dejaría heridas de guerra que perdurarían durante generaciones enteras. El pueblo venezolano ha demostrado, en los últimos sesenta años, una vocación democrática, de diálogo, negociación y solidaridad, a pesar de quererse propiciar no solo una intervención armada extranjera, sino también la posibilidad de favorecer una guerra civil interna y de instaurar la violencia como práctica política normalizada.

La ALA no desea que se repita la experiencia de intervenciones norteamericanas en América Latina y el Caribe, como la ocurrida en Panamá

entre finales de 1989 y principios de 1990, en vista de que los principales perjudicados en estas situaciones de guerra siempre son los civiles, especialmente la población excluida.

Nos encontramos a favor de **fortalecer la democracia venezolana** y los **valores republicanos**, como la libertad de opinión y el disenso. Por esta razón **conminamos al diálogo** entre los sectores políticos venezolanos involucrados y en conflicto para acordar una solución o soluciones negociadas a través de un acercamiento entre las partes, dejando de utilizar mecanismos de políticas de la invisibilización de la diferencia lo que implica, necesariamente, aceptar el disenso y reconocer la diversidad política de los otros.

La ALA se **solidariza** con la **migración significativa de venezolanos y venezolanas** que han viajado a otros países de América Latina y el Caribe, producto del delicado contexto económico-político-institucional multicausal que vive Venezuela, y **le preocupan los episodios de xenofobia** vividos en los países receptores de migrantes venezolanos, como los ocurridos en Colombia, Panamá, República Dominicana, Perú, Argentina y Ecuador.

Llamamos a que los sectores involucrados en este conflicto, nacionales e internacionales, permitan propiciar acuerdos, medidas y planes que estabilicen la situación venezolana, este llamado lo extendemos a los gobiernos de Estados Unidos y de Europa con sus políticas de bloqueo económico y a los países integrantes del Grupo de Lima, porque el principal perjudicado en esta realidad es el pueblo venezolano, y conminamos a los gobiernos de los países latinoamericanos y caribeños a que presten la mayor colaboración para recibir esta ola migratoria.



En caso de solidarizarse con el pueblo venezolano, el más afectado por estas tensiones, solicitamos que, de querer gestionar **“ayuda humanitaria”** para llevarla a Venezuela, **se cumplan los protocolos para tal fin a través de la Cruz Roja Internacional y la Organización de Naciones Unidas (ONU)** y así evitar situaciones de tensión que generen violencia y pérdida innecesaria de vidas humanas.

Comisión Directiva de la ALA

Comunicado suscrito por las **organizaciones miembros de ALA:**

Asociación Brasileña de Antropología (ABA)

Asociación Colombiana de Antropología (ACANT)

Asociación de Antropología e Historia de Panamá

Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS)

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS)

Colegio de Graduados en Antropología de la República de Argentina (CGA)

Colegio de Antropólogos de Chile, A.G.

Colegio Profesional de Antropólogos del Perú

Red de Antropologías del Sur

Invitamos a leer el comunicado completo en el siguiente enlace web:

<http://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/zoo/97-ala-aboga-por-la-autodeterminacion-y-el-principio-de-no-intervencion-en-venezuela>
<http://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/zoo/97-ala-aboga-por-la-autodeterminacion-y-el-principio-de-no-intervencion-en-venezuela>



AÑO 2020

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR PARTICIPA
EN EL VI CONGRESO ALA CON EL SIMPOSIO “ANTROPOLOGÍAS
DEL SUR O ANTROPOLOGÍAS PROPIAS: PRAXIS CONCRETAS
Y REFLEXIONES SOBRE ANTROPOLOGÍAS IN-DISCIPLINADAS”



VI CONGRESO
Asociación Latinoamericana
de Antropología

DESAFÍOS EMERGENTES:
ANTROPOLOGÍAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Montevideo, Uruguay / 24 al 27 de Noviembre de 2020



VI CONGRESO ALA 2020
MONTEVIDEO, URUGUAY
24-27/11/2020



La **Red de Antropologías del Sur** invita al simposio:

**Antropologías del sur
o antropologías propias:**
**Praxis concretas y reflexiones sobre
antropologías in-disciplinadas**

COORDINADORAS: PROF. DRA. CARMEN TERESA GARCÍA
Y PROF. M.SC. ANNEL DEL MAR MEJÍAS GUIZA
(ULA / RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR, VENEZUELA)
COMENTARISTA: PROF. DRA. ROSA IRAIMA SULBARÁN
(UNEARTE / RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR, VENEZUELA)

REVISA LAS BASES DE PARTICIPACIÓN EN: [HTTPS://ALA2020.COM.UY/](https://ala2020.com.uy/)

La Red de Antropologías del Sur participa en el VI Congreso ALA 2020, a realizarse del 24 al 27 de noviembre en Montevideo, Uruguay, con el Simposio “Antropologías del sur o antropologías propias: Praxis concretas y reflexiones sobre antropologías in-disciplinadas”, coordinado por las profesoras Carmen Teresa García y Annel Mejías Guiza (Universidad de Los Andes-ULA / Red de Antropologías del Sur, Venezuela), con la profesora Rosa Iraima Sulbarán (Universidad Nacional Experimental de las Artes-UNEARTE / Red de Antropologías del Sur, Venezuela) como comentarista.

Este simposio busca conocer, sistematizar, evaluar las propuestas y reconocer los aportes de las antropologías latinoamericanas y caribeñas a la disciplina, preocupaciones comunes en comunidades antropológicas de la región. “Cómo lo hacemos, para qué y por qué son preguntas que gravitan en congresos nacionales y regionales, en publicaciones, debates y diálogos entre pares académicos. Con este simposio buscamos sistematizar propuestas concretas y reflexiones de antropologías del sur o antropologías propias con un eje transversal: las experiencias in-disciplinadas, con el fin de intentar describir algunas de sus propuestas teórico-prácticas en países de América Latina y del Caribe para caracterizarnos, identificar-nos e integrarnos, además de posicionarnos y proponer frente al sistema-mundo académico y sus mecanismos de circulación y control”, se lee en el resumen del simposio.

La propuesta cierra con las siguientes preguntas: “¿Somos antropologías periféricas con «estilos periféricos”» (como lo plantea Roberto Cardoso de Oliveira)? ¿Somos antropólogos/as co-ciudadanos/as nacio-céntricos/as (según Myriam Jimeno)? ¿Somos antropologías del sur (de acuerdo con Esteban Krotz y Jacqueline Clarac)? ¿Somos antropologías disidentes o disruptivas (según Andrea Lissett Pérez y Eduardo Restrepo)? ¿Somos todo esto o somos más di-



versos que estas propuestas en las antropologías propias de nuestra región?”.

Para más detalles leer la propuesta y programación en la página web del VI Congreso ALA: <https://ala2020.com.uy/>.

DIFERIDOS HASTA NUEVO AVISO SIETE CAPÍTULOS DEL 2DO
CONGRESO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR 2020



**2^{do} Congreso Internacional
2020 de Antropologías del Sur**

**“Los caminos/retos de las investigaciones del sur:
desafíos metodológicos, diversidad disciplinar y compromiso social”**

Programación detallada en las páginas web:
<http://antropologiasdelsur.org.ve>

Correo electrónico:
redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com



Ante la declaratoria de pandemia del Covid-19 por la Organización Mundial de la Salud (OMS) el pasado 11 de marzo del 2020 y siguiendo de cerca las medidas tomadas por los diferentes países del mundo para frenar esta enfermedad que ha devenido en graves consecuencias en la vida humana, la Red de Antropologías del Sur y sus grupos aliados anunciaron el diferimiento hasta nuevo aviso de siete capítulos del **2° Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2020**: el **Capítulo Táchira-Venezuela** (San Cristóbal, 26-28 de marzo de 2020), el **Capítulo Barinas-Venezuela** (1-2 de abril de 2020), el **Capítulo Región Caribe Colombiano** (Cartagena de Indias, 1-3 de abril de 2020), el **Capítulo Olavarria-Argentina** (20 de mayo de 2020), el Capítulo Córdoba-Argentina (15-17 de mayo de 2020), el **Capítulo Río de Janeiro-Brasil** (5-6 de julio de 2020) y el Capítulo Mérida-Venezuela (20-21 de julio de 2020).



Luego de hacer las respectivas consultas a los Comités Organizadores de estos eventos a celebrarse en Argentina, Brasil, Colombia y Venezuela, se acordó acatar las medidas de cuarentena para unir esfuerzos en la superación de este fenómeno epidemiológico tan difícil en el mundo. Nos disculpamos ante las molestias causadas en las agendas académicas de lxs colegas antropólogos, lxs investigadorxs, profesorxs y estudiantes que programaron participar en dichos eventos y lxs esperamos cuando se redefina la reprogramación.

Igualmente, tanto la Red de Antropologías del Sur y sus organizaciones aliadas en el resto de capítulos de Venezuela se encuentran a la expectativa del desarrollo de esta pandemia y los lineamientos de la OMS para evaluar bien sea una continuidad o bien sea una reprogramación de los capítulos restantes, dícese: el Capítulo Centroccidente-Venezuela (Barquisimeto, Lara, y Araure, Portuguesa, 7-8 de mayo del 2020) y el Capítulo Valencia (21-22 de mayo de 2020). La actividad de cierre, la Plenaria Internacional, prevista a realizarse

en Mérida, Venezuela, del 22 al 24 de julio de 2020, se prorrogará hasta tanto cierren todos los capítulos.

También anunciaremos las nuevas modalidades virtuales que puedan surgir del evento, específicamente en el caso del Capítulo Falcón-Venezuela (se realizaron dos sesiones en marzo del 2020 y faltaron dos actividades de cierre), el Capítulo Yaracuy-Venezuela (abril y mayo del 2020), y otro capítulo que así lo determine.

Ante cualquier inquietud, puede escribir a cada capítulo, cuyos datos (e-mail, página web y redes sociales) pueden conseguir en la página web del 2º Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2020: <http://antropologiasdelsur.org.ve/>, o comunicarse con la Red a través de su correo electrónico: redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com.

A continuación compartimos los comunicados de tres de los capítulos diferidos:

COMUNICADO CAPÍTULO BARINAS-VENEZUELA

El equipo organizador del 2do Congreso Internacional de Antropologías del Sur, Capítulo Barinas, siguiendo los lineamientos de la Presidencia de la República de Venezuela y de las autoridades de la UNELLEZ, en reunión celebrada el día de ayer, lunes 16-03-2020, acuerda suspender este importante evento hasta nuevo aviso.

En algunos días publicaremos un informe de los logros alcanzados por la organización, lo que permite avizorar un fecundo encuentro de discusión antropológica, entre cuyos temas no faltará alguna densa reflexión sobre lo que



para entonces será historia reciente: la pandemia que en estos momentos nos afecta profundamente.

Además, anunciamos que se prorroga la recepción de resúmenes de ponencias y otras modalidades hasta el 10 de abril del 2020.

COMUNICADO DE LA COORDINACIÓN GENERAL
DEL CAPÍTULO REGIÓN CARIBE COLOMBIA
MARZO 14 DE 2020

La Coordinación General del Capítulo Región Caribe de Colombia y el Encuentro de Movimientos Sociales, comunican a los movimientos sociales, instituciones académicas, investigadores y demás actores vinculados con el proceso del *2do Congreso Internacional de Antropologías del Sur* a realizarse durante los días 1, 2 y 3 de abril, en Cartagena de Indias, Colombia; que nos hemos visto en la obligación de aplazar la actividad programada hasta nuevo aviso.

Después de una intensa interacción y discusión al respecto, hemos decidido de manera concertada, atender las recomendaciones de las autoridades y suspender el encuentro hasta que la situación generada por la pandemia del COVID-19 se encuentre controlada y no revista amenazas para la población.

Todos y todas estamos ilusionados con este proyecto. Mantenemos vivo nuestro interés en continuar tejiendo mundos, alternativas y conocimientos que nos permitan transformar las realidades que experimentamos en nuestros lugares de existencia, pero consideramos que el momento amerita tener en cuenta la situación de salud pública preventiva a la que se encuentran avocados los gobiernos de la región para proteger a sus sociedades.

Sin dejar de estar conscientes de las implicaciones que tiene para la geopolítica el manejo mediático de estos acontecimientos, invitamos a conti-



nuar en cada uno de nuestros mundos de actividad el fortalecimiento de nuestros proyectos para que, cuando sea el momento, podamos reencontrarnos en este valioso proyecto.

Pronto estaremos comunicándonos.

Quedamos atentos/as por si necesitan algún documento para presentar a sus respectivas instituciones.

Con aprecio y esperanza,

Coordinación General del Capítulo

COMUNICADO CAPÍTULO CÓRDOBA-ARGENTINA I ENCUENTRO DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR CÓRDOBA, ARGENTINA

...en el marco del II CONGRESO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR *“Los caminos/retos de las investigaciones del sur: desafíos metodológicos, diversidad disciplinar y compromiso social”*

Córdoba, 6 de abril de 2020

Estimadx compañerxs, colegas, amigxs:

Debido al aislamiento preventivo en el que nos encontramos desde el pasado 16 de marzo y la difícil situación humanitaria con la pandemia provocada por la expansión mundial del virus Covid-19 hemos decidido posponer el Primer Encuentro de Antropologías del Sur en Córdoba, Argentina.

Convencidxs de que “la salida es colectiva y solidaria” tomamos la decisión de posponer hasta nuevo aviso este espacio-tiempo de encuentro que con tanto amor y compromiso estamos soñando.



A lxs coordinadorxs de Mesas de Trabajo, talleristas, expositorxs y feriantes queremos comunicarles que a medida que se vayan clarificando las acciones venideras en cuanto a medidas gubernamentales sanitarias les informaremos la nueva fecha a los fines de acordar la participación.

A lxs asistentes e interesadxs en participar les solicitamos estar atentxs a las informaciones y convocatorias que publicaremos a través de las redes sociales institucionales.

Comisión organizadora

Instituto de Culturas Aborígenes, Red de Antropologías del Sur y Área de Extensión de la Escuela Superior de Comercio Manuel Belgrano



RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR FELICITA
A LA PROFESORA JACQUELINE CLARAC POR EL PREMIO NACIONAL
DE HUMANIDADES DE VENEZUELA

La **Red de Antropologías del Sur** felicita a su coordinadora general y académica, la **profesora Dra. Jacqueline Clarac de Briceño**, por haber ganado por unanimidad el **Premio Nacional de Humanidades 2016-2018**, renglón del **Premio Nacional de Cultura 2016-2018** en Venezuela otorgado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura.

La profesora Clarac de Briceño, nacida en la isla caribeña de Guadalupe hace 87 años y nacionalizada venezolana, es antropóloga egresada hace 52 años de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, con cursos de antropología social en el Instituto Indigenista Interamericano en México, bajo la dirección del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, y con un Doctorado en Antropología en la École des Hautes Études en Scien-

ces Sociales en París, Francia, tesis dirigida por Maurice Godelier y Nathan Wachtel.



Jacqueline Clarac de niña.

Ingresó como profesora en la Universidad Central de Venezuela (UCV) en el año 1968 y, debido al cierre de esta casa de estudio por el gobierno de turno, pidió su traslado a la Universidad de Los Andes (ULA) tres años después, donde ayudó a fundar en 1973 el Departamento de Antropología y Sociología

de la Escuela de Historia, de la Facultad de Humanidades y Educación; en 1984 creó la cátedra de Etnología aplicada a la Psiquiatría (Etnopsiquiatría), en la Maestría de Psiquiatría, y tres años luego estableció la cátedra de Antropología para el postgrado de Medicina de Familia, ambos en la Facultad de Medicina de esta casa de estudio.

Igualmente, fundó en 1996 la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, en la cual dio clases hasta la décima cohorte, y en el 2005 el Doctorado en Antropología, en el que dio clases hasta mediados del año 2015, también en la ULA. En el año 2013 instauró el programa en Desarrollo Endógeno, Arqueología Comunitaria, del Programa de Estudios Abiertos de la Universidad Politécnica Territorial “Kléber Ramírez” de Mérida (UPTM), con comunidades de aprendizajes en antropología, arqueología comunitaria y antropologías del sur, de donde es tutora y que están activas actualmente en Mérida, Táchira y Falcón.

Los aportes de la profesora Clarac de Briceño en el surgimiento y consolidación de la antropología en el occidente de Venezuela revelan una amplia trayectoria en docencia, investigación y extensión.

UNA LÍDER EN INVESTIGACIÓN DE LA CORDILLERA ANDINA DE MÉRIDA

La profesora Clarac desarrolló las **líneas de investigación** en etnomedicina, etnopsiquiatría y etnohistoria de la Cordillera Andina venezolana; problemas de identidad cultural y antropología sociopolítica; problemas de tenencia de la tierra y migraciones, desarrollo endógeno, en el estado Mérida; y construcción de la antropología en Venezuela, línea que desarrolla desde 1993 dentro de la problemática “Antropología del Sur”, corriente constituida ese año en



México para algunos países de América Latina, de la cual ella es fundadora en Venezuela.

En este marco, la doctora Jacqueline Clarac lideró los siguientes **proyectos con el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA) de la ULA:**

- “Estudio antropológico integral y pluridisciplinario del Occidente de Venezuela, pasado y presente, aplicaciones sociales a las comunidades”, con el Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL) de la ULA, que fundó y coordinó desde el año 1993. Este proyecto fue parte de otros proyectos anteriores: (I). Estudio antropológico Integral, Cordillera Andina Venezolana, 1971-1988; (II). Estudio antropológico integral y pluridisciplinario de la Cordillera Andina Venezolana, y acción social en las comunidades estudiadas (Etapa I-1993/1999; Etapa II-2000/2007; y Etapa III-2008/2014).
- Proyecto grupal AA “Estudio antropológico integral y pluridisciplinario del Occidente de Venezuela, Pasado y Presente, Aplicaciones sociales”, con el GRIAL.
- “Parque Paleoarqueológico y Paleontológico del Llano del Anís” en Chiguará, estado Mérida, avalado por el Instituto de Patrimonio Cultural y financiado por la ULA, Pdvsa y el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONACIT).
- “Petroglifos de Piedemonte, estado Barinas, y prospección y estudio de los petroglifos de la Cordillera de Mérida, municipio Zea de Mérida”, con el GRIAL-ULA y el Museo Arqueológico “*Gonzalo Rincón Gutiérrez*”.





*Profesora Jacqueline Clarac organizando el proyecto del Parque
Paleoarqueológico del Llano del Anís.*

- Co-coordinadora junto con la profesora Dra. Nelly García Gavidia de los proyectos de investigación en común: Cordillera de Mérida, costa sur y oriental del Lago de Maracaibo y zonas de la Guajira, que devino en la integración de las Maestrías en Etnología y de Antropología de la ULA y de la Universidad del Zulia (LUZ), respectivamente.

UNA PRODUCTIVA ESCRITORA ACADÉMICA

Adicionalmente, la profesora Clarac ha tenido una productiva carrera como **escritora académica**, habiendo producido **más de 80 artículos de investi-**

gación y reseñas publicadas en revistas nacionales e internacionales y **capítulos de libros**, además de haber sido co-editora, editora y compiladora de cuatro libros: *Mérida a través del tiempo*, *Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural* (1996, ULA), *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)* (2002, ULA), *Homenaje a dos investigadores enamorados de América. Claude Lévi-Strauss y José María Cruxent* (2012, ULA), y *Llano del Anís: Una visión pluridisciplinaria del Cuaternario de la Cordillera de Mérida* (2012, ULA).

Es **autora de 10 libros**, entre ellos *La cultura campesina en los Andes venezolanos* (1976, ULA; 2014, El perro y la rana), *Dioses en exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida* (1981, ULA; 2003, ULA; 2016, El perro y la rana), *La Persistencia de los Dioses. Etnología Cronológica de los Andes Venezolanos* (1985-ULA; 2018, El perro y la rana), *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela* (1992, 1996, 2010, ULA), *Historia, Cultura y Alienación en Época de Cambio y Turbulencia Social. Venezuela 2002-2003* (2004, ULA) y *El "Lenguaje al Revés" (Aproximación Antropológica y Etnopsiquiátrica al Tema)* (2005, ULA). Adicionalmente **suma cuatro libros de literatura infantil con perspectiva etnológica**: *Había una vez una Gran Mancha Blanca* (1986, ULA; 2006, El perro y la rana), *El Águila y la Culebra* (1986, 2008, ULA), *El Capitán de la Capa Roja* (1988, co-autora) y *Primeros Encuentros en la Serranía de Trujillo* (1992, co-autora)





Portadas de los libros: La Persistencia de los Dioses. Etnología Cronológica de los Andes Venezolanos, Dioses en exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida y La cultura campesina en los Andes venezolanos.

UNIFICANDO ACADEMIA Y COMUNIDADES

La profesora Jacqueline Clarac de Briceño creó en 1982 la revista *Boletín Antropológico*, que ha salido publicada de forma ininterrumpida gracias que ha editado y co-editado cerca de 90 números, y en 1986 co-fundó el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, de la ULA, y fundó el Museo de Lagunillas y el Museo de Timotes, en el estado Mérida.

También ha coordinado, entre muchos otros, el Programa Cultural Piloto para Escuelas Bolivarianas en 2000 y 2001, y asesoró la Comisión Indígena y la Sub-comisión de Cultura de la Asamblea Nacional, el Programa de Demarca-

ción Territorial para los grupos indígenas del estado Mérida (1999-2007), el Proyecto de Constitución del Estado Mérida (2002), y las leyes de Tierra y de Educación Intercultural (2002-2007).



La profesora Jacqueline Clarac en un ritual con los indígenas Quinaroos en la Laguna de Urao, en Lagunillas, Mérida, Venezuela.

Desde el año 2015 ha trabajado en la creación y fortalecimiento de la **Red de Antropologías del Sur**, que funciona en Argentina (Córdoba y Olavarría), Colombia y Venezuela (Caracas, Falcón, Mérida, Táchira y Valencia), con la realización del Congreso Internacional de Antropologías del Sur, que va para su segunda edición; la creación de *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*, y el impulso de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías.

Para ampliar más sobre la obra y vida de la profesora Clarac de Briceño invitamos a leer el **número 14** de *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*, coordinada por el profesor Camilo Morón y dedicada totalmente a nuestra maestría de la antropología venezolana: <http://unefm.edu.ve/bacoa>.

La **Red de Antropologías del Sur** extiende sus felicitaciones a los otros **ganadores y ganadoras del Premio Nacional de Cultural**: Carlos Manrique Ríos en Artes Plásticas; Mario Calderón, de Mérida, en Artesanía; José Matamoros en Arquitectura; Diego Rísquez en la mención honorífica post mortem en Cine y María Teresa Galán como ganadora en Cine; Carmen “Carmita” Hurtado en Cultura Popular; Ogli Oliveros en Danza; Santiago Pol en Diseño; Vladimir Serza en Fotografía; Gabriel Jiménez Emán en Literatura; Federico Ruiz Hurtado en Música; Porfirio Mateo Torres Capote en Radio; el Cacique Mapoyo José Simón Bastidas en Saberes Tradicionales; José León en Teatro; Winston Vallén Carreyo padre en Televisión; y Gloria Martín como Premio Nacional de Cultura mención Honorífica.

LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR ORGANIZA EL LIBRO ANTROPOLOGÍA HECHA EN VENEZUELA

La **Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)** y la **Red de Antropologías del Sur** están **organizando** el libro *Antropología hecha en Venezuela*, con dos secciones: *Estados del arte* y *Miradas contemporáneas*, con invitaciones y una convocatoria pública que duró cuatro meses abierta para que los antropólogos y las antropólogas venezolanas, así como los científicos y científicas sociales venezolanos/as que hacen o hayan hecho antropología en Venezuela,





presentaran textos que fuesen representativos de su producción de conocimiento antropológico. Se incluyen trabajos en las cuatro áreas de la antropología que se enseña en el país: antropología social y cultural, antropología física o bioantropología, antropología lingüística y arqueología.

La **Red de Antropologías del Sur**, como organización miembro de la ALA, impulsa este proyecto editorial enmarcado en la **Colección “Antropologías hechas en...”**, coordinada por el Dr. Eduardo Restrepo, presidente de esta asociación. El propósito de esta colección es publicar compilaciones de artículos ya publicados, capítulos de libros también ya publicados, ponencias, conferencias y otros trabajos escritos fundamentales de autores y autoras de las antropologías de los países que conforman nuestra región o que hayan reflexionado sobre estas. La intención se centra en dibujar un mapa de las antropologías de América Latina y el Caribe para ir construyendo sus genealogías, propuestas metodológicas, sus reflexiones y construcciones teórico-prácticas, con el objetivo de re-conocernos, buscar los puntos de contacto y las preocupaciones que nos integran o diferencian.



En la actualidad se han publicado tres tomos del libro *Antropología hecha en Colombia* (puede descargar los PDF gratuitamente por esta página web: <http://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/publicaciones/coleccion-antropologias-hechas-en-america-latina>), y están en ciernes los libros *Antropología hecha en Perú*, Chile, Argentina, México, Uruguay y con este llamado se incorpora Venezuela. El Comité Editorial de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología de la Red de Antropologías del Sur está conformado por: la profesora Dra. Jacqueline Clarac de Briceño, el profesor Dr. Eduardo Restrepo, la profesora Dra. Carmen Teresa García, el profesor Dr. Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, el profesor M.Sc. José Gregorio Vásquez y la profesora M.Sc. Annel Mejías Guiza. Tanto este Comité Editorial como todos los miembros asociados de la Red de Antropologías del Sur estarán involucrados en el proceso de divulgación, escritura, selección, corrección, organización y edición del libro *Antropología hecha en Venezuela*.

Antropología hecha en Venezuela se entregará a todas las personas participantes del VI Congreso ALA a desarrollarse del 24 al 27 de noviembre de 2020. Consideramos que es una oportunidad única para la difusión de la producción antropológica de nuestro país.

CON DOS CUADERNOS SE INAUGURA LA COLECCIÓN TEXTOS
INTRODUCTORIOS DE LA BIBLIOTECA DIGITAL
LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

La Red de Antropologías del Sur editó los cuadernos *Un nuevo debate sobre la América Indígena, ¿Se puede seguir llamando Nuevo Mundo?* (número

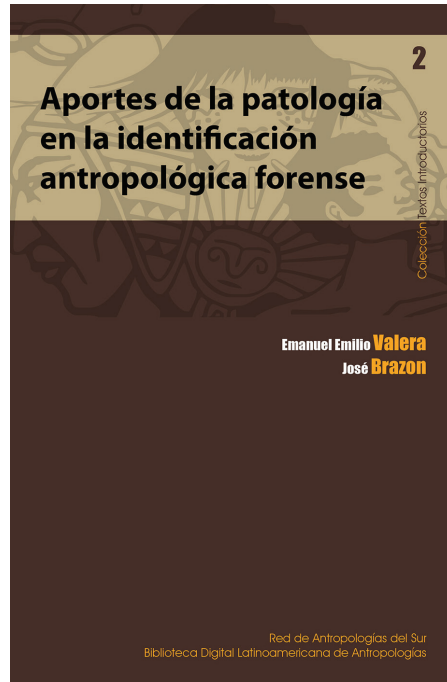
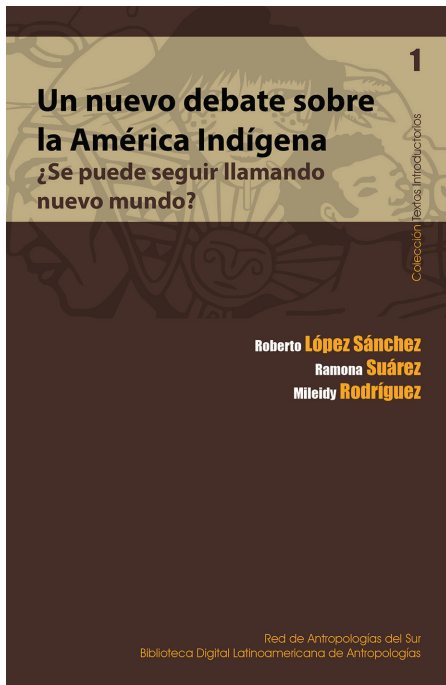


ro 1), de Roberto López Sánchez, Ramona Suárez y Mileidy Rodríguez (de la Universidad del Zulia-LUZ), y *Aportes de la patología en la identificación antropológica forense* (número 2), de Emanuel Emilio Valera y José Brazon (de la Sociedad Venezolana de Antropología Física-SOVENAF), para inaugurar la Colección Textos Introdutorios de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología.

Estos textos se encuentran en acceso abierto y se pueden descargarlo gratuitamente en la página web de la Red de Antropologías del Sur: <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.

La Colección Textos Introdutorios editamos cuadernos con una perspectiva nuestroamericana relacionados con temas básicos de las disciplinas de la antropología como ciencia (antropología social, antropología cultural y etnología; antropología física, bioantropología y antropología forense; antropolingüística; y arqueología). También publicamos aportes al debate y actualización de los métodos de la antropología en la región. El objetivo de esta colección es introducir qué es la antropología y sus temas de investigación con textos cortos, didácticos, pedagógicos y reflexivos para todo tipo de público, tanto para estudiantes como para investigadores/as noveles y lectores/as en general. Aspiramos a divulgar con estos cuadernos gratuitos y en acceso abierto la importancia de la antropología con el fin de estudiar, comprender y promocionar la diversidad y complejidad de la sociedad humana, especialmente en América Latina y el Caribe.





Portadas de los cuadernos Un nuevo debate sobre la América Indígena, ¿Se puede seguir llamando Nuevo Mundo? y Aportes de la patología en la identificación antropológica forense.

REFLEXIONES

Insurgentes



En la sección Reflexiones publicaremos documentos; ensayos; artículos de opinión; transcripción de conferencias, conversatorios, debates u otra modalidad que permita la reflexión sobre las ciencias sociales del sur, especialmente de las antropologías del sur.

Reflexiones

insurgentes

FOTO PÁG. 271: Juan Carlos Mingarro. "Conversaciones de barrio". 2019. Inédita.

HACIA UNAS CIENCIAS SOCIALES DEL SUR. PENSAR LAS PRÁCTICAS AUTONÓMICAS ENTRE EL IMPERIALISMO, LA DEPENDENCIA Y EL NEO-COLONIALISMO^{1, 2}

SCRIBANO, ADRIÁN³

Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

¹ Este trabajo constituye el penúltimo capítulo del libro *Teorías Sociales del Sur: una mirada post-independentista* (2012), de Adrián Scribano publicado por Estudios Sociológicos Editora, de Argentina. Se publica en nuestra revista con autorización del autor.

² La siguiente corresponde a la conferencia y disertación del 9 y 10 de Julio de 2010, realizadas en el marco del “II Encontro Internacional de Ciências Sociais e os Desafios para o Século XXI”, Universidad Federal de Pelotas (Brasil). Edición y comentarios: Emilio J. Seveso. Colaboraron en la transcripción los alumnos del Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais de la UFPe, Carla Michele Rech, Everton García da Costa, Neilo Márcio da Silva Vaz y Tiago Menna Franckini; y la alumna Gabriela de Moraes Kyrillos del curso de graduação em Ciências Sociais de la UFPe.

³ Adrián Scribano es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), investigador principal de CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, donde dirige el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos. Además, es profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Tiene es su haber los siguientes libros publicados: *El campo en la ruta: enfoques teóricos y metodológicos sobre la protesta social rural en Córdoba* (2006); *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s): Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica* (2009, co-compilador); *Estudios sobre teoría social contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Melucci* (2010); *Teorías Sociales del Sur: una mirada post-independentista* (2012); *La fiesta y la vida. Estudio desde una sociología de las prácticas intersticiales* (2014, co-autor); *Sociología de las emociones en Carlos Marx* (2016); *¡Disfrútalos! Una aproximación a la economía política de la moral desde el consumo* (2016); *Introducción al proceso de investigación en ciencias sociales* (2017), entre otros.



INTRODUCCIÓN

El propósito de esta exposición es reflexionar sobre cuáles serían los rasgos centrales de un proceso de elaboración de teorías sociales desde el sur, aceptando colectivamente el esfuerzo por pensarnos a nosotros mismos frente a unas ciencias sociales que generalmente no se preocupan demasiado por mirarse a sí mismas. Teniendo siempre en mente el Sur Global vamos a hablar de Latinoamérica, pero dejando en claro que esto se refiere también a nuestros compañeros que en Asia, en África, corren una suerte muy similar a la nuestra aunque generalmente creamos que no es así. Pero para ello, primero es necesario dejar en claro que partimos de tres supuestos.

El primero, es que estamos hablando en el contexto que define a la ciencia del siglo XXI, y por lo tanto las tareas de las ciencias sociales deben ser pensadas y caracterizadas, al igual que en otras disciplinas, como: constituidas por la complejidad, la indeterminación, la reflexividad y la relacionalidad. Este es un supuesto por demás conocido, referido al estado de la ciencia contemporánea que aproximadamente es compartido por la comunidad académica, por lo que no necesita mayor explicitación⁴.

El segundo supuesto parte de reconocer que, por un lado, no se debe asumir una visión conspirativa, pero que tampoco debe existir una visión romántica y mucho menos miserabilista de las prácticas sociales, lo cual de hecho es menos común. Esto es importante porque al hacer mención a la situación del imperialismo puede llegar a pensarse que estamos suscribiendo a una “teoría conspiracionista” de lo social, pero no es esto de lo que se trata.

⁴ Para un desarrollo más detallado de estas características *cfr.* Scribano, A. (2010a).



Finalmente, en consonancia con los dos primeros supuestos, se debe pensar en la situación imperialista como una lógica *multipolar, multicéntrica y reticular, atravesada por la dependencia y el colonialismo*. Si uno tuviera que definir en términos simples para cualquier persona en qué consiste el imperio, sería especificar la situación de quiebre de la autonomía que ello implica. Cuando un sujeto no puede ser autónomo se muestra la capacidad de imposición de Otro, estado que, precisamente, se vincula directamente con el desarrollo de la rentabilidad del capital.

Pensando en una mirada sociológica, discutir el cómo podemos construir de alguna manera una/s teoría/s desde el/los sur/es implica comenzar por contextualizarla. En este sentido, creo que es necesario hacer referencia al proceso que nos ha traído hasta el punto de tener que pensar a estas teorías sociales del sur; explicitar que nuestra visión general (no sólo la que aquí se expone), implica reflexiones que no son puramente conceptuales sino que están asociadas a nuestras investigaciones empíricas. De este modo, podemos empezar por concentrarnos en explicar cuáles son las conexiones que, desde nuestro punto de vista, existen entre imperialismo, dependencia y situación colonial en la contemporaneidad global. Esto se basa a su vez en un diagnóstico que tiene tres pies.

La primera cuestión se basa en un elemento muy sencillo: el capitalismo puede ser caracterizado como una gran máquina depredatoria de energías. Dicha depredación consiste en la apropiación de toda forma de energía, involucrando la desposesión de los bienes comunes (y/o activos ambientales) vinculados al agua, el aire y la tierra, pero también de aquellas que están asociadas a las energías corporales (Scribano, 2007; 2010b; Scribano, Huergo y Eynard, 2010; entre otros). Se habla de un proceso depredatorio porque la despose-



sión no consiste en la sola enajenación de bienes, recursos y energías, sino en la destrucción y la muerte. En otras palabras, la desposesión mata⁵. Si existe algo central en el capitalismo global contemporáneo es que se basa en esta lógica de depredación de bienes comunes que, puesto en perspectiva, configura un escenario en el siglo XXI enfáticamente distinto al de los siglos XVIII, XIX y XX.

Otra cara de este sistema en el siglo XXI es el énfasis en la construcción de sistemas de dispositivos de regulación de las sensaciones, que implica procesos y prácticas sociales que desencadenan aceptabilidad social (Scribano, 2009). Si uno mapea las relaciones sociales, más allá de que todos sepamos que existen prácticas disruptivas o contra-hegemónicas en todo el mundo, encuentra formas de adecuación de las sensaciones que llevan a que las cosas sean aceptadas por los sujetos “como son” y no puedan ser pensadas de otra manera.

El tercer cabo de este sistema, sin el cual el orden capitalista no cierra, es la represión. No solamente estamos habla de la represión física, sino también de los complejos dispositivos que están asociados, por ejemplo, a las acciones de vigilancia frente al fantasma del “otro” que produce el miedo en la ciudad⁶.

Atravesando los tres supuestos que hemos visto y el diagnóstico asentado en el triángulo que acabamos de armar, tendríamos cuatro ejes para pen-



⁵ Así por ejemplo, puede observarse que el “catador de lixo” (recuperador de residuos), que pone su cuerpo en la actividad de recopilación, que utiliza sus manos como recurso para adquirir el sustento de la vida diaria, se expone a enfermedades contagiosas, infecciosas y de contaminación. En el entramado que enlaza el sustento de vida de un sujeto expulsado, con las condiciones depredatorias del capital, un simple corte en la mano puede generar síntomas de acre llevando a la muerte por la presencia de ácido o metales pesados en la piel. Por este camino, es posible observar una estrecha relación entre dinámica expansiva del capital, expulsión social y desposesión.

⁶ Sobre este tema, Scribano (2010c); Ibáñez y Seveso (2010).

sar a unas ciencias sociales del sur: en primer lugar, partir de contextualizar e identificar los rasgos del imperialismo, la dependencia y la colonia hoy; en segundo término, examinar las condiciones regionales de una relectura estructural, dialéctica y compleja de lo social; luego, establecer un diagnóstico de las prácticas intersticiales e interdicciones colectivas asociadas como respuestas contra el “genocidio planetario”; y finalmente, dar cuenta de las características “pós-dependencia” de una teorización en las ciencias sociales.

EL CONTEXTO DE REFLEXIÓN PARA UNAS CIENCIAS SOCIALES DEL SUR: ENTRE EL IMPERIO, LA DEPENDENCIA Y LA COLONIA

A. LA LÓGICA IMPERIAL

Empecemos entonces por esquematizar la situación imperial, dependiente y neo-colonial de nuestra región. Como ya había mencionado, todo acto imperial se inicia en una disminución progresiva de los resultados disruptivos de acciones autónomas de los sujetos. En español existe una frase que dice más o menos así: “el que se quemó con leche, ve una vaca y llora”. Exactamente, la línea de la guerra preventiva que se inicia para el planeta de forma global y televisiva, después del 9/11 es en todo caso una consecuencia, no el inicio, de los procesos de “mantención en raya”; es decir, de mostrar siempre la vaca para que huyamos de las acciones disruptivas de carácter global, para que no tomemos las prácticas contra-expropiatorias como una opción posible. Este no es un dato menor porque dicho mecanismo de represión preventiva tiene que ver con la dialéctica que implica la expropiación porque quien soporta, quien aguanta los procesos de desposesión, corre menos riesgo de ser reprimido. Esta lógica del poder imperial, que se vincula con las nuevas mallas que se extienden hacia la sensibilidad, se mantiene en estrecho vínculo a una geopolítica



ca de la apropiación diferencial de la riqueza, de la expropiación de los activos ambientales, de las guerras, del conocimiento, de la tecnología, etc. (Scribano, 2010a; Scribano, Huergo y Eynard, 2010).

Pongamos un ejemplo a través de las guerras “comerciales” que se en-
tablan actualmente en África por el mineral que se utiliza para las baterías
de celulares. Eso es un punto donde puede observarse la constitución de una
cinta de moebio, que si se corta, se va abriendo y despliega distintas bandas,
mostrando un activo ambiental depredado a través de sistemas de explotación
del trabajo pre-capitalistas. Pero además muestra la actual geopolítica de las
guerras, en donde mueren millones de personas por año por un mineral utili-
zado para las telecomunicaciones. Esto, a su vez, está conectado con las nuevas
formas de sensibilidad. En 2009 el índice global de filantropía subraya que,
claramente, la nueva forma de donación viene de la mano de los “mensajes de
texto”⁷. Justamente porque estamos en un momento contingente e indetermi-



⁷ Un reciente informe sobre el Índice Global de Filantropía muestra cómo en el uso del celular se anudan la depredación de los bienes comunes con la dependencia tecnológica. Al respecto explicita la condescendencia del colono ante el uso de un objeto en el que se sintetizan: las guerras comerciales por el coltan, la venta de tecnologías en desuso a países pobres, la acumulación de la basura tecnológica, las ganancias de las compañías de teléfonos y la socialización de la inevitabilidad y el alto rango moral de la solidaridad mezclada con el entretenimiento. El informe en cuestión destaca: “[l]os mensajes de texto son algo más que un nuevo pasatiempo adolescente, como las antiguas líneas de las organizaciones de beneficencia asociadas con Pay Pal, el sistema de pago basado en Internet, para hacer donaciones a la Cruz Roja Británica a través de teléfonos celulares. Después del tsunami en Asia, alrededor de 650.000 mensajes de texto aportaron \$1.86 millones a una organización paraguas inglesa de voluntarios. Una ONG turca, la Fundación de Voluntarios por la Educación de Turquía, lanzó una campaña anual de recaudación a través de teléfonos celulares en 2002. En 2007, la campaña recaudó más de \$575.00 con cerca de 78.500 mensajes de texto” (CGP 2009: 14).

nado (muy enfáticamente indeterminado de posibilidades de revolución del capital), es que para reunir dinero para cualquier desheredado del mundo se impone el *solidarismo*; solidarismo que no es solidaridad ni implica don, ya que el único que recibe es el que da. Esa nueva geopolítica de los grupos corporativos se hace dominante y global, teniendo una propia topología de capacidad de imposición. Y por eso, uno de los indicadores más fuertes que podemos tomar como testimonio de la metamorfosis del poder –de imponer a través de las lógicas geopolíticas del conocimiento–, son las sensaciones vinculadas al uso de la tecnología.

Existe así una propensión planetaria a administrar la relación entre necesidades, deseos y acción. Sobre esto bastará un ejemplo. De las treinta firmas más importantes del mundo que en el año 2010 estuvieron en el ranking de *Fortune*, una de las principales es *Gillette*, consagrada a los artículos del hogar: máquina de afeitar –*sponsor* oficial de la selección española– con una lógica de constitución que es una “afeitada sensible”. La forma de estructuración que tiene la relación que hay entre regulación, sensibilidad y expansión de estos grupos a nivel global suponen un link geopolítico que podríamos seguir perfectamente entre necesidades, deseos y acción. Porque la desposesión no solamente deja al otro en condiciones de inacción, sino que también “*formatea*” –para utilizar un término de la informática– heterónomamente la acción. Una de las lógicas desde el comienzo del capital no es crear objetos para los sujetos, sino sujetos para los objetos. Si toda persona sabe lo que es colocarse un “jean”, es porque se ha creado un sujeto para un objeto (hacer que un sujeto entre/sea para un objeto). Y en este proceso se evidencian explotaciones de todos los tipos. La lógica expansiva global del capital fabrica “jeans”, pero en un *jean* a su vez, hay maquilas –salvadoreñas, hondureñas o neoyorkinas– que



producen (socialmente) un objeto al que, en realidad, el sujeto luego tiene que adecuarse.

Lo que estamos afirmando es que las nuevas formas de imperialismo que constituyen este modo de acción indeterminada, en un más acá, en un antes de, tienen que ver con la mercantilización de la realidad/vida. La economía política de la moral contemporánea tiene una máxima que es “sea mercancía pero no muera en el intento”. Esa lógica de la economía política contemporánea es la que manda a nivel global. Pero la imposición, constricción y coerción de los contenidos contingentes de la economía política de la moral, a escala planetaria, está relacionado a su vez con la reestructuración de las autonomías y disfrutes posibles. Las grandes compañías diseñan no solo los procesos de autonomía (qué se consume en tanto mercancía), sino también lo que debemos entender por disfrute. En esta lógica existe un mecanismo de imposición y de constitución de lo que uno debe entender como aquello que “le gusta” y “le hace bien”, como una modulación de lo que gusta y contenta.

Esto se trama lo que se expresaba anteriormente: la cancelación potencial o efectiva de las prácticas de resistencia son las condiciones de reproducción de la expropiación excedentaria. Un ejemplo de ello se encuentra en la minería a cielo abierto, que es una de las formas de depredación más bestiales que existen, ya que, entre otras cosas, deslindar el oro y los metales de la piedra supone el uso de cianuro. Este proceso de contaminación y destrucción ha disparado acciones de resistencia en todo el mundo. Ligado a ello, en Argentina existe un movimiento llamado UAC (Unión de Asambleas Ciudadanas) que reúne a un conjunto de asambleas contra la minería. Pero lo que sucede en este caso es que la aparición de estos actores colectivos ha llevado a que sean



monitoreados y además reprimidos⁸. En este sentido, la organización multicéntrica del poder se basa justamente en su multipolaridad, no solamente en la represión policial local.

El Banco de Brasil es una de las pocas entidades financieras latinoamericanas que figura entre las treinta empresas más importantes del mundo, y recientemente ha comprado a uno de los bancos más grandes de Argentina. Una huelga en una sucursal de un pueblo de diez mil habitantes contra el banco Patagonia, que es el banco que se acaba de comprar, no tiene entonces mucho sentido⁹, *¿por qué?* Porque la lógica de la rostrocidad imperial es justamente la transparencia de su pornografía: ella es tan obscena en su imposición de las condiciones, que hasta se pierde el rostro del antagonista. En su lugar hay una máscara. ¿Con quién uno discute una negociación salarial en esas condiciones? Con nadie, sino más bien con una máscara.

Entonces, después de todas las caracterizaciones hasta aquí esbozadas, la situación imperial hoy podría ser esquematizada de este modo: existen en la Tierra corporaciones dominantes que centralizan la capacidad para la imposición de necesidades, deseos y acciones, que constituyen la economía política de la moral y que consagran la expropiación excedentaria, evitando así todas



⁸ Es importante enfatizar que la conferencia que ha dado lugar a este texto se produjo casi dos años antes que comenzara la dura represión en Famatina y Andalgalá (Catamarca, Argentina) a fines de enero del 2012. Estas acciones han sido denunciadas por el Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (<http://estudiossociologicos.com.ar/portal/blog/contra-la-represion/>); mientras que los procesos de explotación y expropiación de recursos han sido a su vez objeto de discusión colectiva (<http://onteaiken.com.ar/boletin-4>).

⁹ De todos modos reconocemos los importantes y estratégicos aportes que ofrecen los movimientos sociales internacionales, que no creemos sean parte del ejemplo que aquí dábamos en oportunidad de la conferencia.

las formas de práctica autónoma. En este caso estamos frente a una situación imperial, pero podrían preguntarnos ¿por qué esto es importante? Porque al menos, en principio, nos permite tener en cuenta dos cuestiones: primero, que un rasgo característico del capital es que pone las prácticas en palabras; esta es precisamente la idea que se sintetiza en la noción de «economía política de la moral». José Enrique Varona, un pensador cubano de 1905, dijo algo como lo siguiente: lo que tiene el imperio son grandes amamantadores de ideas, porque lo que producen las ideas son sus ejércitos y sus comerciantes. Segundo, porque las prácticas que se vuelven ideas son uno de los nodos de la capacidad de decir qué significa y cómo se articulan deseo, necesidad y acción.



B. LA TRAMA DE LA DEPENDENCIA

Si con el marco anterior podíamos entender lo que es el imperialismo o cómo podríamos pensar desde el sur el imperialismo, nos parece también necesario pensar lo que significa la *dependencia*. Y la primera cuestión para pensar esta noción es reparar en que hoy el capitalismo es, a escala planetaria, un gran socializador de las consecuencias destructivas de su propia reproducción (Scribano, 2008). No solamente por el calentamiento global, lo cual resulta obvio, sino, por ejemplo, por las formas de apropiación diferencial de los intercambios de agua virtual.

Existe una realidad básica y transparente: un objeto necesita de cierta cantidad de agua para poder ser (re)producido, pero hay países cuya producción es tan grande que no cuentan con reservas suficientes, mientras que otros con producción menor, se encuentran en capacidad de “dar”. Por eso es que en el sur global existen enclaves de producción primaria, concentradas precisamente en la transferencia de alimentos hacia los países ricos. En esos inter-

cambios de agua virtual lo que se produce es, justamente, el intercambio de producción de la capacidad de reproducir el agua, entendido como bien escaso que no se puede reproducir. Igualmente, si medimos el consumo de energía que una persona realiza desde la mañana cuando lava sus dientes hasta la noche que apaga la luz, aparecen las desigualdades geopolíticas. Así, estos datos no tienen que ver solamente con los activos ambientales en tanto sistema, sino con algo que profundizaremos luego, que es el sobre-trabajo del sistema capitalista como sistema ecológico, lo cual es muy importante para poder entender cómo podríamos comenzar a pensar alguna teoría social desde el sur.

Lo que hacen las estrategias de acumulación de los activos ambientales es procesar excedentes de los efectos de la *plusvalía ecológica*. Plusvalía que señala los efectos directos del “sobre-uso” sistémico; la exigencia que el propio sistema realiza a los activos ambientales, que por lo tanto trabajan por sobre su capacidad constitutiva. De este modo, un rasgo fundamental a nivel global son las articulaciones entre esas formas de plusvalía ecológica, que implican una trama específica para los territorios, naciones y estados que tienen carácter dependiente.

Damos a continuación un pequeño ejemplo para que se entienda lo expresado, remitiendo a la investigación realizada por una eco-feminista en los bosques de Costa Rica. El país decidió entrar a sistema de venta de bonos de carbono que sirven para alargar las formas de contaminación de los países industriales. En consecuencia, todo ese bosque fue declarado parque nacional y empezó a funcionar como garantía de esos procesos de contaminación. Por esta razón, a su vez, los pueblos originarios que vivían allí fueron expulsados, y debido a que su único sustento de vida estaba en los bosques, las mujeres y las niñas comenzaron a prostituirse. Luego, hay empresarios europeos que han



generado una cadena de turismo sexual, ofreciendo un servicio del siguiente tipo: “vaya a ver el bosque originario” y “compre prostitución”. Esto genera a su vez violencia doméstica, hace que los hombres se vayan de su hogar y reproduce un circuito de expulsión, mercantilización y expropiación¹⁰. Justamente en la mercantilización iterativa de ese activo particular que es el bosque está puesta y reinvertida la depredación global. Se pueden ver los efectos destructivos para una organización de roles, de posiciones y condiciones territoriales que se atraviesan en la lógica del Estado, y justamente quien hace ese turismo (quien lo compra) muestra la inversión de lo común en lo global, porque el bosque, que era un bien común, pasa a ser un activo vendido en bolsa y las energías sociales y corporales de sus habitantes a ser consumidos como mercancías.



Otra de las cuestiones que tenemos que observar en la región es la des-autonomía productiva y la integración de la desconcentración creciente del campo productivo de alta rentabilidad. Pongámoslo de una forma más sencilla: el informe sobre inversiones directas de CEPAL del año 2009 –muy famoso y muy utilizado por los sociólogos de todas las épocas– afirma lo mismo que en la década del ‘50: si hubieran aumentado las inversiones directas, principalmente de Estados Unidos, esto sería en las cadenas de producción con baja intensidad tecnológica. Es decir, los campos productivos de alta rentabilidad están distribuidos monopólicamente y oligopólicamente, pero también aquellos que producen rentabilidad por inversión tecnológica. En ese sentido, se genera una repro-

¹⁰ Slogan de la campaña presidencial de Raúl Alfonsín, presidente argentino entre 1983-1989, quien cedió el poder de manera anticipada en un contexto hiperinflacionario y de alta conflictividad social, siendo sucedido por Carlos Saúl Menem quien intensificó la implementación del paquete neoliberal en el país.

ducción de una nueva forma de dependencia, que tiene mucho que ver con la lógica que mencionábamos anteriormente al referirnos a la articulación entre bienes y activos productivos. Las modalidades de crecimiento económico son modalidades dependientes, que tienen que ver con las posiciones de los actores en un campo global. Para dar un ejemplo muy pequeño, podríamos pensar en lo que significan las inversiones brasileiras en Argentina y en Bolivia, teniendo en cuenta la relación entre esas inversiones y la gran autovía que cruza toda la Amazonia. Cuestión que ya había sido planificada por los militares brasileiros del '64 y hoy se está llevando adelante con base a un enfoque de reordenamiento territorial, tan comentado en los últimos años, en América Latina.

Una de las cuestiones fundamentales que debe quedar en claro sobre las formas de apropiación a las que nos estamos refiriendo, es que se basan –por decirlo de una manera muy poco feliz– en la transnacionalización de la expropiación del trabajo asalariado. Muchos de los países o casi todos los países de América Central viven gracias a las remesas de quienes se encuentran en los Estados Unidos y Europa; y esos procesos de remesas son cada vez más importantes en Asia y en África, de manera que un 50% de las transferencias que antes iban e Estados Unidos a Centroamérica hoy en día están parando en África o en Asia. ¿Esto que indica? La concreción de las condiciones de esta forma de plusvalía tiene que ver también con la explotación del trabajo asalariado globalmente considerado. De allí que afirmemos que el criterio de la dependencia no sólo tiene que ver con los activos ecológicos como ya decíamos, sino también con esta plusvalía.

Esta sería entonces la síntesis sobre qué creemos se debe entender por dependencia hoy. Si existe una trama de relaciones que hacen dependientes a los “centros” y a las “periferias” es justamente el hecho de que el efecto de la



socialización destructiva de la depredación se acumula con el efecto de la desposesión y de la rentabilidad que en esa desposesión se produce. Y por lo tanto se comporta como una hélice, como forma ascendente y descendente, dependiendo de las lógicas locales y las presiones/represiones globales.

C. SOBRE LA CONDICIÓN (NEO)COLONIAL

Si algo podemos afirmar es que nos encontramos en un momento donde ni lo de-colonial ni lo pós-colonial, ni las teorías situadas latinoamericanas, aceptan que vivimos una situación colonial (Scribano, 2011a). Por eso queremos mostrar qué implica esta situación, aunque todavía no hemos entrado en el tema de la teoría social del sur, porque es fundamental para comprender el problema desde la tarea de contextualización.

Siempre que existe imperialismo y dependencia hay colonia. Los procesos de contención, amurallamiento y silenciamiento de las visiones del colonizado, enceguedas por la pornografía imperial, son las marcas de la situación colonial. Las ciudades coloniales son ciudades donde se levantan tabiques invisibles donde los sujetos no pueden estar juntos. Hay un proceso de segregación habitacional clasista que implica amurallamiento y constitución de silenciamiento de visiones. De esta manera, en una época donde supuestamente la pluralidad de miradas es para todo, las visiones de los expulsados no pueden ser ni siquiera visualizadas porque justamente lo que hay, lo que encontramos son *murallas* (Scribano y Boito, 2010; Scribano y Cervio, 2010). ¿Qué significa la muralla? Un momento de obturación donde el otro comienza a ser visto como amenaza. Por eso cuando vemos a alguien pobre aparece el miedo; como diría Quilapayun –un viejo conjunto chileno de la década del ‘70– “es peligroso ser pobre amigo, es peligroso”, porque justamente lo que hay en la pornografía



imperial es que estas capacidades de imposición de la dependencia se concretan en el día a día, con el alejamiento del otro en tanto amenaza.

Ahora bien, ¿por qué estamos hablando de pornografía imperial? Actualmente existe una iniciativa para transparentar las actividades de expropiación y explotación que llevan adelante las industrias extractivas. Lo que se propone es que los países firmen una serie de formas de gobernanza que permitan hacer un buen negocio, y entre otras cosas se indica que para eso se debe civilizar a los pueblos colonizados. Como decía hace más de cuatro siglos Montesquieu, se debe privatizar la pasión, porque nadie puede comerciar con la pasión a flor de la piel y, por tanto, lo que tiene que haber es una manera de que el otro no produzca conflicto. ¿Pero esto se hace oculto? No, se hace a la luz del día. ¿Y qué queremos decir con a la luz del día? Es que se acepta que las cosas “son”. Por eso las marcas de la situación colonial enhebran esas murallas invisibles de nuestras propias miradas sobre los rostros que segregamos, y en esa lógica es donde se empieza a armar otra ciudad. Es precisamente por esto que aquí referimos a una pornografía imperial enceguecida, porque precisamente la transparencia de la iniciativa mundial enceguece. Las condiciones de explotación son el escenario de interacción de la colonización. Son un poder múltiple, contingente, configurativo.

Pongamos un ejemplo muy conocido que es la trata de personas. Todo el mundo sabe que en el norte mediterráneo y África existe un lugar donde se conglomeran los que quieren pasar; por eso la famosa canción de Manu Chao sobre ese tema, que dice “quieren pasar”. Una de las razones por las cuales existe ese gueto es porque la mitad de esas personas ha huido del trabajo de la explotación infantil que existe en toda África Mediterránea, pero que luego pasa a ser el trabajo infantil implantado en Europa. Y los que no pueden pasar



se quedan ahí. Aproximadamente, dependiendo por supuesto de los estudios, que lamentablemente no son muy buenos sobre ese tema, se calcula que “flotando” en un año hay 30 millones de personas esclavas, que están completamente invisibilizadas para nosotros. Y los centros de producción de esos cuerpos esclavos son América Latina, Asia, África. En este sentido, las condiciones de explotación local son las que generan, a través de este poder múltiple, contingente, configurativo, un escenario colonial de trata de personas. Usted sume a este fenómeno de la trata de personas el negocio de la droga y el negocio de las armas y se dará cuenta que aquello que los economistas llaman «shadow economy» –las economías de las sombras– son producidas no por sombra sino por sujetos, que cada vez son más y más millones en todo el mundo.

Ahora bien, una corporeidad colonial se produce en la dialéctica de tres momentos: en la expropiación, en la apropiación desigual y en la valorización diferencial. Volvamos sobre el ejemplo de los “catadores de lixo” porque es muy interesante, local y global a la vez, además de ser muy claro. En todo caso lo que hace un catador de lixo es “poner en valor un desecho” a través de la lógica del excedente energético que implica la clasificación. Es un trabajo corporal muy fuerte, pero quienes lo han estudiado indican que se genera, justamente, una forma de cadena de valor que se concentra en grandes empresas (Aimar, Giannone y Lisdero, 2007; Vergara, 2010). No solamente por la forma de selección, sino por la forma de contribución de cada una de las cadenas de valor a la cual pertenece el “lixo” clasificado. Pensemos simplemente en el plástico, que está relacionado con la petroquímica, vinculada a su vez con la depredación a escala planetaria. Y justamente en países como Brasil, Bolivia o Argentina, ese “catador de lixo” ya ha sufrido una apropiación desigual de su propia capacidad energética en cuanto productor/consumidor de petróleo en tanto bien



común, en tanto activo ambiental obviamente colectivo. Pero además existe una valorización diferencial de la tasa de trabajo que estos sujetos hacen, justamente porque han sido expropiados en sus energías, para poder poner en valor nuevamente lo que otro ya se apropió desigualmente, que es la capacidad de hacer plástico. Por lo tanto, eso es un rasgo más de lo que nosotros estamos entendiendo por colonial.

En situación colonial, se articulan estas cosas que hemos mencionado hasta aquí: una sociodicea es un acto explicativo sobre la totalidad del mundo. Es como una teodicea, pero nada más que es puramente social sin un dios a quien referir el orden de cosas. ¿Cuáles son algunos de los elementos más importantes que se vienen reproduciendo en el sur global, especialmente en América Latina, después de la década de '70? Justamente la idea de que por un acto de "error" la lógica del mundo se explica desde la expropiación, pero no como culpabilidad del otro, sino como nominación autoculpabilizada. Esto implica frases como: *"es pobre el que quiere"*, *"si hay pobres siempre habrá pobres"*. De este modo, la sociodicea de la frustración implica la resignación a no tener futuro. El anverso cotidiano, el anverso de todos los días, de lo macro y de lo micro, de las derrotas estratégico-políticas, militares y políticas de las revoluciones latinoamericanas, ha sido la estructura reticular de una frustración que se ha transformado en la explicación de por qué no actuamos. *"¿Y por qué no actuamos? ¡Porque no se puede!"*. Porque en una sociedad donde el sistema lo que hace es crear sujetos para objetos, solamente uno debe hacer lo que puede hacer. *"¿Y qué puede hacer? ¡No hacer nada!"*. La sociodicea de la frustración explica muy bien por qué no puede hablarse ya más de una transformación radical o de una lógica revolucionaria. Porque la autoculpabilización de ser pobre, de pretender algo mejor, y así sucesivamente, implica a decenas y miles de



prácticas sociales que cotidianamente millones de latinoamericanos realizan para (simplemente) sostenerse a sí mismos. Piensen en los millones de comedores para niños que hay en América Latina remplazando al Estado, piensen en las millones de asociaciones de mujeres que dan salud a mujeres de barrios carenciados, pobres, de clase subalterna en reemplazo del Estado, piensen en los millones de niños que van a la escuela en colegios cooperativos en reemplazo del Estado. Aunque en realidad no es en reemplazo “de”, sino que es en función “de”, porque el Estado de ninguna manera ha desaparecido.

Justamente la naturalización de la desposesión lleva a la frustración. Más adelante profundizaremos sobre esto, pero lo que sí está claro en América Latina es que a partir de esta visión de la desposesión se constituye lo que podríamos llamar una «religión neocolonial del capitalismo» basada en *la resignación, en el consumo mimético y en el solidarismo*. Justamente porque en el solidarismo el que da es el único que recibe, justamente porque la resignación nos dice que no tenemos futuro y, porque en el consumo mimético es donde aparece la subjetividad que explica por qué todos queremos tener algo que nos sea particular siendo que es masivo. Por todo ello es que nosotros, los científicos sociales, hemos resignado la discusión sobre las culturas populares por detrás de la búsqueda de la lógica de lo masivo (Scribano, 2011b). Y en ese sentido la autoculpabilización del haber perdido nos culpabiliza de las pérdidas posibles hacia el futuro. Pero no hemos perdido porque “olvidamos” sino porque nos infringieron la pérdida.

En otro orden de cosas, una de las cuestiones más interesantes que está pasando actualmente en todo en todo el sur global es que se ha visto redefinida la lógica de los movimientos sociales. En todo el sur existe una reconstitución no solamente de lo que significa la acción colectiva, sino también de su forma.



Por eso hay prácticas sociales que tienen que ver con la relación entre independencia o autonomía y las sujeciones que se esbozaban al principio. Justamente hay una articulación necesaria para formar una teoría social del sur que se vincule con la vida actual, y es realizar un análisis de por dónde pasan hoy las articulaciones entre plusvalía *salarial*, plusvalía *ecológica* y plusvalía *ideológica*. Ludovico Silva, un venezolano, ya hace más de treinta años reconstituyó lo que significa la plusvalía ideológica y nos señaló algo bastante interesante sobre el tema: la expansión del capital, es decir, la reproducción a escala del capital no puede darse sin la articulación entre la expropiación excedentaria, la expropiación de los activos ecológicos y la expropiación de la autonomía para pensar (Silva, 1984).

La expropiación de la autonomía para pensar tiene que ver con las lógicas de regulación de las sensaciones que se mencionaban anteriormente ¿De qué está hecha la plusvalía ideológica? De un trabajo, de un sobretrabajo, sobre la desestructuración de las creencias. Al igual que en el caso de la plusvalía ecológica, hay un sobretrabajo del sistema ecológico para recuperarse y reconfigurarse como tal, acá lo que hay es una desestructuración de esas creencias. ¿Cómo trabajan estos dispositivos de regulación de las sensaciones? Haciendo actuales los fantasmas y las fantasías sociales que mueven la sociedad. En este caso voy a poner un ejemplo muy argentino. Cuando recuperamos el sistema democrático en el '83 el fantasma eran los militares, mientras que la fantasía social dictaba que “con la democracia se come, se cura, se educa”¹¹. Cuando el gobierno entró en una fase de crisis el fantasma fue la hiperinflación, mientras



¹¹ En su traducción desde el portugués puede ser entendido como “guía” y “guión”, pero también como un “itinerario” en el que se transcriben no solo las rutas de viaje, sus caminos y referencias, sino además los rumbos que están siendo adoptados.

que la fantasía que instaló Menem fue la promesa del “salarioazo”, o sea, la revolución productiva. Cuando entró en shock la economía número “uno” (EEUU), en tanto fantasma, se genera la actual fantasía de la economía keynesiana. Esas relaciones entre fantasma y fantasía son las acciones, las prácticas ideológicas que van generando esto que hemos denominado de plusvalía ideológica.

Hay tres complejos en América Latina que actúan de forma sistemática en las clases dominantes y las clases subalternas. El primero podría ser nombrado como complejo de Nerón, en tanto alegoría del *usurpador*. Un personaje que fue tan vehemente en su usurpación que asesinó a su hermanastro y a su madre. Pero esto se encuentra asociado al complejo de Colón, que remite a la figura del *conquistador benéfico*; es justamente un civilizar, pero que está relacionado con el complejo de Eros en tanto *colonizador indiferente*, que se lava las manos. Estos tres complejos señalan directamente con los núcleos centrales de las políticas de las sensibilidades de la desposesión; soportada como usurpación, agradecida como filantropía y hecha carne desapercibidamente.

Estos tres complejos están fuertemente asociados con los fantasmas y las fantasías, y que por ello deben ser analizados en una tensión con las formas actuales de disfrute, de felicidad y esperanza. Porque justamente una de las cuestiones centrales que tiene la elaboración de teorías sociales pensadas desde el sur global, es que se proponen tener una mirada crítica que incluya las prácticas invisibilizadas por la propia academia. La academia poco habla del amor, poco habla de la esperanza, poco habla de la felicidad y del disfrute como prácticas sociales.

Un ejemplo al respecto se asocia a algunas relaciones establecidas por lo que nosotros estamos investigando sobre el amor cívico, el amor filial y el amor erótico. Si la estructura del capital es libidinal, encontramos que la es-



estructura del poder de la resistencia es erótica. Más allá de las lógicas de ocusión, de expropiación que se puedan ver en la forma de reproducción humana, en la apuesta por seguir reproduciendo la sociedad, el tener hijos es un acto de esperanza. Como diría Ernest Bloch: la esperanza implica prácticas anticipatorias. Y las prácticas anticipatorias se dan en función de estas lógicas que van configurando el futuro.

De este modo, una teoría social del sur no solamente hace un diagnóstico de la colonialidad, de la dependencia y del imperialismo, sino que se centra en la relación que hay entre estas prácticas que llamamos «intersticiales» y estos tres tipos de complejos que mencionábamos. Esto en función de algo muy sencillo: a pesar de la lógica de estructura del capital global, aún *la vida* puede más. La recuperación de las nociones de disfrute, esperanza, vida, amor, por parte de la sociología y por parte de las ciencias sociales no es una recuperación de carácter miserabilista o romántico, sino una acción por no ocluir lo que reproduce el mundo cuando la máscara del imperialismo ha dejado de enceguecer al colono. Y esta rostricidad colonial que todos los días se levanta para que el otro sea constituido en una pura amenaza, se transforma entonces en prácticas de intercambio recíproco, de gasto festivo y de formas colectivas de disfrute.

Es en ese punto donde la elaboración de una teoría social del sur se configura, no como una necesidad de carácter teórico-epistemológico, sino como un imperativo de los procesos por los cuales las ciencias sociales deban apostar para una emancipación no en el futuro, sino ahora, porque el futuro es hoy. Y como ya decía José Martí hace más de 150 años, creo que lo que nosotros queremos transmitir con esta implicancia de una teoría social del sur en el contexto pós-independientista que parte de aceptar nuestra situación colonial, es que debemos recordar siempre en la academia que “*Pensar es prever, es fundar, es servir*”.



LAS PRÁCTICAS INTERSTICIALES COMO ITINERARIO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Una vez transitados estos caminos de contextualización, es el momento para preguntarnos ¿cuáles son los objetos de una sociología pensada desde el sur global?, ¿qué muestran nuestras investigaciones empíricas en relación a ello?, ¿y en qué sentido este “roteiro”¹² imprime una visión distinta sobre las formas sociales, sobre las maneras de construir conocimiento, para desde allí avanzar sobre vías de indagación generalmente ignoradas?

Los objetos que referimos se constituyen o bien pueden ser designados como «prácticas intersticiales». Hemos expresado que en la lógica de regulación de las sensaciones, configurada en base al diagnóstico triádico del imperialismo, la dependencia y el neo-colonialismo, encontramos la configuración de lo que llamamos una religión neocolonial definida de acuerdo a tres ejes: consumo mimético, solidarismo y resignación. Nos detendremos en estas tres características antes de avanzar sobre las prácticas intersticiales, que nos parece, deberían convertirse en un objeto de atención privilegiado para las ciencias sociales.



¹² “Los beneficios para los países de aplicación incluyen un mejor clima de inversión, proporcionando una clara señal a los inversores e instituciones financieras internacionales de que el gobierno se ha comprometido a una mayor transparencia. EITI también ayuda en el fortalecimiento de la responsabilidad y el buen gobierno, así como en la promoción de una mayor estabilidad económica y política. Esto, a su vez, puede contribuir a la prevención de los conflictos en torno a los sectores del petróleo, la minería y el gas (...) En las industrias extractivas, donde las inversiones de capital son fuertes y dependientes de la estabilidad a largo plazo para generar rentabilidad, reducir dicha inestabilidad es beneficioso para los negocios. La transparencia de los pagos efectuados a un gobierno también puede ayudar a demostrar la contribución que su inversión hace a un país” (ver: <http://eiti.org/eiti/benefits>).

A este respecto, hay que enfatizar en primer lugar la idea de «prácticas sociales», porque lo que aquí se entiende no se acopla a una lectura filosófica, a una lectura teorética o epistémica sobre la lógica de lo social, sino que de hecho se refiere a los términos de lo concreto que una noción de “lo real” involucra.

Si recordamos lo dicho hace un momento sobre el modo de producción capitalista, en donde las relaciones entre objeto y sujeto están invertidas puesto que, el capitalismo crea sujetos para objetos y no objetos para sujetos, hablar de «consumo mimético» supone reconocer un momento en el que la subjetividad aparece como identidad en el objeto. Se trata, como lo decía el propio Marx, de una objetificación de lo real, donde las cosas empiezan a gobernar el mundo de los hombres, donde los objetos son impuestos a las identidades, de manera que la pregunta deja de ser “¿quién soy?” para convertirse en “¿qué objeto me posee?”. En esa lógica del consumo mimético hay un pliegue, hay un quiebre, hay un puzzle sin armar que es el «disfrute». Y la sociología se pregunta poco por esos pliegues. En todo caso, justamente, donde uno puede ver como reaparece el disfrute es en esas prácticas sociales que se denominan «reciprocidad», «don», o como lo vamos a ver enseguida, «don de reciprocidad».

Este consumo mimético, para que sea efectivo, se produce como una falta para el sujeto que consume. Básicamente como lo diría un cordobés, un argentino cordobés: cuando usted se toma una coca cola lo que le falta es otra coca cola; hoy tengo el auto que quiero, pero me falta un televisor LCD; hoy tengo LCD pero me falta... Esta es la lógica del consumo mimético: siempre nos deja ante la falta.

Entonces, bajo la lógica mimética, ¿cómo se designa esta falta?, ¿cómo se sutura? Con la presencia de un donante. Por eso todas las empresas tienen un programa de responsabilidad social que, como solía citar o solía explicar Paulo





Freire y parafraseándolo, “la generosidad que implica la carrera de la opresión es justamente causada por el mismo mecanismo de expropiación”. Es decir, lo que produce el «solidarismo» es que alguien logra ponerse en el lugar de la falta. La responsabilidad social consiste en empresas que ganan trillones de dólares al año en mantener una escuelita. Esto no se dice simplemente porque sea una crítica a las prácticas empresariales, sino porque es una acción recomendada por los Organismos Internacionales para el conjunto de las empresas extractivas en el mundo. Así por ejemplo, en un documento oficial del Banco Mundial se declara un trato a las empresas multinacionales que es equivalente al de los países; se habla en este sentido de “el gobierno de las empresas multinacionales”, instándolas a que tengan responsabilidad social, es decir, a que traten de disminuir la tasa de conflicto que implica expropiar sin solidarismo (Scribano, 2010b)¹³.

Si al consumo mimético es posible oponer el disfrute, a esta lógica del solidarismo que parece cerrada se le oponen las prácticas de felicidad. No tenemos que explicar a los brasileros lo que eso significa, ya que se dice que ustedes son los dueños de la felicidad en América Latina. Las prácticas concretas de la felicidad pueden observarse en la lógica del «gasto festivo», que explicaremos inmediatamente, y que podría ser sintetizado del siguiente modo: el gasto festivo destituye al reinado de la mercancía como objeto con el cual yo me mimetizo. A través del gasto festivo, la mercancía deja de tener el lugar de objeto; o si ustedes quieren, las relaciones entre los hombres, que se miden en relación a los objetos, se quiebran.

¹³ Hay un viejo chiste, que dice que un topólogo, un geómetra, no puede distinguir entre una tasa y una rosquilla, porque la lógica del doblez “estira lo real” forjando una estructura moldeable en donde ambos objetos pueden ser vistos como una forma redonda.

Pero hay una tercera característica de esta religión neocolonial que es la «resignación», la autoculpabilización del sujeto que le lleva a arrogarse el hecho de que no existe futuro. Si se consideran los trabajos que más o menos se vienen realizando en Argentina, y posiblemente también suceda en Brasil, puede observarse que todos los jóvenes de clases subalternas, en la favela, en la villa miseria, ante la pregunta sobre a qué edad creen que van a morir responden, aproximadamente, a los 25 años. Precisamente porque esa es la esperanza de vida que existe para un chico en situación de riesgo, dice la sociología académica. A esa edad mueren esos jóvenes pobres, de los cuales casi el 35% no asisten a ningún establecimiento educacional, no tienen trabajo, no tienen ningún tipo de contención familiar, etcétera.

Pero la resignación tiene a su vez un pliegue que es la «esperanza». Y como todo pliegue, como todo quiebre, consiste, justamente, en un acto que se anticipa al futuro. ¿Por qué? Porque devuelve la categoría de futuro al horizonte de clase. Son esos mismos pibes, los mismos chicos, quienes constituyen asociaciones, redes barriales, murgas, etc., que configuran la relación entre confianza y credibilidad. Es decir: ¿cuál es la práctica más importante de la esperanza? Aquella que señala que seguimos creyendo, y no podría haber sociedad sin esa confiabilidad.

Repasemos a continuación cada una de esas prácticas intersticiales para llegar luego a una conclusión de cómo la tarea de las ciencias sociales, al menos las del sur, es detener la mirada precisamente en estas prácticas.

En primer lugar repasemos la definición. En castellano *intersticial* remite a una hendidura, a un sitio entre medio, a un pliegue entre dos partes de un mismo cuerpo. ¿Qué significa entonces que existan estos espacios? Que estamos frente a formas indeterminadas en una estructura capitalista que, por



supuesto, como toda totalidad, está fallada; es decir, no cierra totalmente. La ciencia lo sabe desde los teoremas de incompletitud de Gödel en adelante: no existe sistema matemático que se satisfaga totalmente. Ninguna totalidad puede ser satisfecha, por lo tanto, la lógica de la totalidad fallada genera un conjunto de prácticas que se configuran en un entramado entre cuerpos y emociones.

Para decirlo de otro modo, las políticas de las emociones y las políticas de los cuerpos que toda sociedad se da a sí misma es un campo de batalla en donde se comienzan a disputar las formas que las prácticas intersticiales tienen en oposición al consumo mimético, el solidarismo y la resignación. Pero, ¿qué significan esos intersticios? Primero, *son pliegues*. Recordemos la topología de René Thom: un pliegue es un lugar donde se dobla lo real¹⁴, porque justamente es en ese pliegue, donde se instalan estas prácticas. Y ello es porque la totalidad de la dominación, la estructura colonial, tal cual como la hemos presentado, no cierra totalmente; se pliega y es precisamente en ese plegado donde aparecen otro tipo de prácticas: gasto festivo, disfrute y esperanza.

Si ustedes imaginan una banda de moebio cortándose pueden advertir que no se divide, sino que se multiplica. En esta bella imagen que ofrece la geometría cualitativa, lo que en realidad sucede es que ante el corte y la multiplicación a su vez se producen quiebres y estos, no son pura continuidad, mientras que pensar una totalidad cerrada es creer que el mundo es permanentemente continuo. Precisamente lo que existe en la realidad social y a su vez la sociología no observa, es que en esas prácticas de dominación también



¹⁴ Para un desarrollo más detallado de la conexión entre experienciación y cobordismo *cfr.* Scribano (2011c).

se presentan quiebres. Es decir, no solamente como pliegues que redoblan y tuercen lo real, sino también como un momento en que se ve el abismo de la falla, se produce la apertura ante el quiebre¹⁵.

Pero esto sucede como en los terremotos: el edificio se abre, pero no se cae. Justamente lo importante de una estructura, de un edificio contra terremotos, es que no se caiga. Y para eso tiene que existir una forma de apertura calculada en términos de ingeniería.

Por otro lado, estas prácticas intersticiales son elementos no esperados de un puzzle, de un rompecabezas. Este “quebra-cabeça” es justamente una pieza que falta para que el capital sea una totalidad dominante. Por eso nosotros, cuando en nuestras propias relaciones sociales desmentimos, destituimos las lógicas de la dominación mercantil, estamos reincorporando una pieza que le falta a esa totalidad para negarla, como negación de esa misma totalidad.

En este panorama, ¿qué significa entonces disfrutar? En la sociología existe una larga tradición que especifica las relaciones entre pasiones, emociones y cuerpo. A través de nuestras investigaciones, de las revistas que publicamos, del Grupo de Trabajo que sostenemos en la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y en distintos libros que se han venido publicando a lo largo de los años, estamos trabajando justamente sobre este tema, en un intento de darle cuerpo a ese interrogante¹⁶. Y solamente para mencionar aquí un autor



¹⁵ Consultar especialmente, Scribano y Figari (2009); Scribano y Lisdero (2010); Grosso y Boito (2010); Ver también: <http://onteaiken.com.ar/boletin-12>; <http://www.relaces.com.ar/>.

¹⁶ Ver al respecto las discusiones planteadas en el encuentro “Acción colectiva y conflicto social en torno a la expropiación y depredación de la Naturaleza”, realizado el 29 de junio de 2007, en el que participaron organizaciones y movimientos sociales vinculados a este tipo de problemáticas (<http://onteaiken.com.ar/boletin-4>).

que nos parece fundante al respecto, podemos hablar de Carlos Marx en el segundo manuscrito del 1844, donde claramente se compone una lógica de la reciprocidad como quiebre de una lógica de la mercantilización ¿Por qué? Porque frente al consumo mimético lo que se produce es un quiebre, un pliegue, donde encontramos precisamente lo que le falta al puzzle capitalista para ser constituido como totalidad: la relación del *don*, de *dar y recibir*, que de manera habitual se hace presente en las relaciones sociales.

La reciprocidad implica compartir, y com-partir es partir algo entre todos. De este modo, el juego del hetero-reconocimiento implica a la lógica del acompañamiento; es el reconocimiento del otro hacia el tú y del tú hacia el nosotros. Tomemos algunos ejemplos a continuación que nos permitan ver esto.

En América Latina existen lo que se llaman “empresas recuperadas”, en las que se dan un sin número de prácticas de reciprocidad que desmienten el estatuto de mercancía del trabajo. Dado que los trabajadores producen algo de manera colectiva, no sucede que “*yo te pago y tú me das tu fuerza de trabajo*” sino que se genera un proceso de hetero-reconocimiento. De este modo la relación entre el salario y la función se desestructuran en el compartir. No estamos diciendo que las empresas recuperadas sean un paraíso, sino que, justamente, en el momento en que se puede observar el lado oscuro de la producción, que es su articulación con el capitalismo –porque de hecho, por circunstancias históricas, no podrían encontrarse en otro modo de producción que no fuera el capitalismo– uno puede observar con una mirada al sesgo, transversalmente, una serie de actos de reciprocidad que tienen que ver con el hecho de partir entre todos. Claro, uno podría decir “esta no es la revolución proletaria”; ob-



viamente que no lo es, pero justamente las prácticas intersticiales que estamos citando, que estamos investigando y nombrando, son objetos interesantes para que la sociología mire ya que se constituyen como pliegues de la ciencia, no como rupturas, sino en tanto prácticas de otro tipo que casi al final vamos a retratar.

Otro ejemplo se encuentra en las acciones y movimientos de los pueblos originarios que luchan contra la depredación de la minería a cielo abierto en toda América Latina. Fíjense que si ustedes toman algunos de los discursos, tanto de actores ecuatorianos, peruanos o argentinos, no se trata de que los pueblos originarios se oponen porque les están sacando el oro, sino que es una cuestión de que *“¿En la tierra se vive porque la tierra somos!”*¹⁷. Y por tanto, lo que ellos están haciendo es poner o anteponer a la lógica de la depredación la lógica del intercambio que significa compartir la tierra como activo de todos. ¿Por qué ese activo es común? Porque es la tierra, no importa el oro. Al igual que en el caso de las empresas recuperadas lo que importa señalar es que allí se da una práctica que la sociología muchas veces no ve y a la cual hay que prestar atención. Y en ese sentido se produce, en esos momentos de reciprocidad, el disfrute. ¿De qué? Del hecho de tener un canon, un diálogo, un campo de discusión de la identidad, porque justamente allí se (re)produce una nueva



¹⁷ Las nociones de «geometría corporal» y «gramática de la acción» son utilizadas como síntesis de los procesos de estructuración que atraviesan a un sujeto en su situación de clase. Se define por este camino, por un lado, el estado de forma y figura social que posee, en tanto posibilidades de disponer de su propia presencia en el espacio social, y por otro, su capacidad para poner en movimiento las energías biológicas y sociales (Scribano, 2004a: 54-55). Así, toda geometría corporal que se transforma implica una gramática de la acción distinta porque los sujetos pasan a ser aquellos que predicán, sujetos de la oración, y no simplemente aquello sobre lo que se predica.

«gramática de la acción» donde los sujetos pasan a ser sujetos de oración y no solamente objetos¹⁸.

Una lógica de intercambio, de reciprocidad, de disfrute, es una lógica donde el actor pasa a ser autor. En las prácticas mencionadas esto aparece de forma muy clara, pero hay un ejemplo más que señalar. Hablamos de las fábricas recuperadas, de los colectivos que conforman los pueblos originales, y habría que pensar también en la cantidad de colectivos de mujeres luchando por ser dueñas de su propio cuerpo y a favor de una revolución libre. En los momentos de hetero-reconocimiento que implica aceptar que todas y todos somos dueños de nuestro propio cuerpo se produce una negación de la objetivación del cuerpo como mercancía. Y en esa propia práctica hay un paso hacia el disfrute del cuerpo como cuerpo-propio; germina una política del cuerpo distinta a la geometría de los cuerpos, que como decíamos al comienzo, amuralla y “distingue” al otro en la ciudad colonial como abyecto y peligroso.

De esta manera, hablamos de prácticas sociales que todos los días miles de colectivos de mujeres hacen; de cientos de empresas que hay en América Latina; de cientos de grupos de pueblos originarios que tienen esas prácticas. Y nosotros, muchas veces, nos olvidamos de esto: hay un flujo de intercambio



¹⁸ Como el lector observará las citas son en su totalidad de Carlos Marx. La decisión de su uso se basa en dos motivos: a) permitir re-introducir, sin ningún carácter de rigidez teórica, las ideas del autor en el campo del análisis de lo popular y, b) facilitar la escritura de nuestro texto que, a la vez, por un lado pretende reflexionar desde los lugares teóricos provistos por Marx, sin la necesidad de polemizar con los “olvidos” e “interpretaciones antojadizas” de sus detractores, y por otro lado, mostrar, al menos parcialmente, cómo la obra de Marx puede ser una útil cartografía para navegar las realidades de un siglo muy distante al por él vivido. Por cuestión de facilidad se usan en el trabajo los textos extraídos de <http://www.marxists.org/espanol/index.htm>, pero se cita sus páginas de acuerdo a diversas publicaciones en papel.

de energía que se produce en ese pliegue que se llama reciprocidad. Entonces la felicidad es un estado afectivo que deberíamos aprender a mirar, recordando que todos los clásicos del siglo XIX –José Martí, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, entre otros– estudiaron y difundieron estas cuestiones.

Pero, ¿qué se designa en una práctica de gasto festivo? Este interrogante puede ser aclarado a partir de entender el “problema” que se señala en los sectores populares cuando surge la pregunta “¿qué hacemos cuando cobramos el salario? *Lo gastamos todo en una buena comida*, porque no alcanza para todo el mes, entonces no tiene sentido”. Todos los días de la semana en los barrios de los sectores populares se producen y reproducen formas de ‘gasto festivo’, desde el cumpleaños de 15 hasta el casamiento, y nosotros ni siquiera lo registramos como una práctica. Y el carácter intersticial de la misma no implica desconocer que allí también hay mercantilización (empresas de organización de fiesta, vestidos, etc.), sino de prestar atención sobre qué de dichas prácticas del gasto festivo, la destitución y la destructividad, opera sobre la desregulación de la mercancía como lógica de lo que hacemos. Y nosotros los investigadores a veces no podemos mirarlos porque (sobre todo los sociólogos) no vemos la fiesta; o las únicas fiestas que nosotros vemos son las de nuestros congresos. La lógica del gasto festivo como lógica cotidiana permite desmentir al solidarismo como única manera de encantamiento en la cosa, ya que dicho solidarismo, remite a la felicidad en el otro para que sea la parte de mi falta.

Entre tanto, la esperanza se constituye como un acto de amor, un estado afectivo donde se articulan tres cosas al menos. En una sociedad donde la mercancía es el objeto que manda (piensen en todas las cosas que en este momento tienen puestas para hacer visible sus cuerpos, desde el perfume producido por las industrias petroquímicas, hasta todo tipo de ortopedia que no solo tienen





que ver con la vestimenta), es en todas las lógicas de relación justamente donde uno deja de ser mercancía. Como referencia primera, en una relación el otro se transforma en objeto de deseo y en meta principal. Sobre esto podríamos distinguir tres tipos de amor; al menos, todos sabemos que tenemos amores múltiples: filial, conyugal y cívico. Existen en este sentido cientos de prácticas cotidianas, millones de prácticas cotidianas, que desmienten a la mercancía, que destituyen el poder de la resignación cuando hay un acto de amor. ¿Qué implica tener un hijo en estos momentos? Dos cosas al menos pueden entenderse: o se trata de un homicidio o es un acto de esperanza. Porque una de las cosas que habíamos marcado sobre la depredación es que, justamente, tierras envenenadas, aguas envenenadas, producen embarazos envenenados: la hipoteca de la depredación en el presente implica la hipoteca que se cobrará en el futuro de cinco generaciones más.

Entonces, ¿cuál es la primera batalla colonial? El embarazo. Porque si nosotros proveemos a la madre de hierro, esto es, de verduras, de carnes, empieza la batalla por la autonomía de la capacidad de pensar. Justamente porque esa batalla configura a la lógica de la posesión del cuerpo del otro, como una de las patas por donde se unen el amor cívico, el amor conyugal y el amor filial –y ustedes entenderán que con todo esto estoy hablando de cualquier tipo de amor ya que no tengo en la cabeza a la familia burguesa–.

Si uno mira a la esperanza, a la felicidad y al disfrute a través del marco que acabamos de configurar, puede entrar a una lógica no ligada ni a Hume ni a Kant articuladas por el efecto “bola de billar”, por la causación; y hoy la mitad de las ciencias sociales son eso. Lo que nosotros hace tiempo venimos proponiendo es que la investigación social para una teoría desde el sur, debe re-trabajar, re-inserir y centrarse en una lógica de lo seminal, del “estar para el fruto”,

no en la lógica mecánica de la causación humiana y kantiana. ¿Qué significa esta idea de estar para el fruto? *Cultivar, plantar y cosechar*, porque la lógica del fruto es justamente un proceso helicoidal que no es redondo ni repetitivo, sino una lógica espiralada de creación. Porque para tener un acto de esperanzado hay que plantar, pero para plantar se necesita un proceso anterior, es decir, un proceso en producto y un producto en producción. Y esa es una lógica que es distinta a la causación, porque el fruto florece, se dona a sí mismo, se consume y se hace tierra.

En esta propuesta de pensarnos a nosotros mismos para no ser voces colonizadas, para no ser meras gargantas reproductoras de otras voces, la lógica de estar para el fruto como causalidad seminal debería sembrarse en una Sociología que intente percibir que el amor, la felicidad y el disfrute son prácticas sociales que no solamente debemos analizar, sino que debemos tomar como aquellas prácticas que desmienten, destituyen y desconfiguran el poder de la mercancía como dueña de nuestra vida.



BIBLIOGRAFÍA

- Aimar, L; Giannone, G. y Lisdero, P (2007) "Conflicto de la Basura en San Francisco: el lugar del trabajo del ciruja en el negocio de la basura", en *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y Sensaciones*, SCRIBANO, A. (comp.). Córdoba: CEA- UNC. Jorge Sarmiento Editor.
- Grooso, J. L. y Boito, M. E. (comps) (2010) *Cuerpos y Emociones desde América Latina*. Córdoba: CEA/CONICET – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- Ibañez, I. y Seveso Zanín, E. (2010) "Políticas de encierro y regulación de las sensaciones. Un abordaje desde la vivencia de los pobladores de Ciudad de mis Sueños",



- en *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*, en Scribano, A. y Boito, E. (comps.). Buenos Aires: CICCUS.
- Marx, K. (1974 [1844]) “Antítesis del capital y el trabajo. Propiedad privada y capital”, en *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Editorial Alianza.
- Montesquieu (1980 [1748]) *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Scribano, A. y Boito, M. E. (2010) “La ciudad sitiada: una reflexión sobre imágenes que expresan el carácter neo-colonial de la ciudad (Córdoba, 2010)”, en *Revista Actuel Marx Intervenciones*, Santiago de Chile, N°9, pp. 239-259.
- Scribano, A. y Cervio, A. (2010) “La ciudad neo-colonial: Ausencias, Síntomas y Mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI”, en *Revista Sociológica*, Colegio de Sociólogos del Perú, Octubre Año 2, N° 2, pp. 95-116.
- Scribano, A; Huergo, J. y Eynard, M. (2010) “El hambre como problema colonial: Fantasmas, Fantasías sociales y Regulación de las Sensaciones en la Argentina después del 2001”, en *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*, Scribano, A. y Boito, E. (comps.). Buenos Aires: CICCUS.
- Scribano, A. y Lisdero, P. (comps) (2010) *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*, Córdoba: CEA/CONICET.
- Scribano, A. y Figari, C. (comps) (2009) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.
- Scribano, A. (2011a) “Teorías sociales del sur: hacia una mirada post-independentista” en *Estudios de Sociología*, Recife (Brasil), Editora Universitária da UFPE, vol. 16, N° 2 Julho a Dezembro, pp. 115-134.
- _____. (2011b) “Epílogo. Lo popular, lo subalterno y la indecisión del Imperio”, en *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*, Boito, M. E., Toro Carmona, E. I, y Grosso, J. L. (Comps.). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- _____. (2011c) “Vigotsky, Bhaskar y Thom: Huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades de Experienciación”, en *Revista RELMIS Revista Lati-*

- noamericana de Metodología de la Investigación Social*. Argentina, N°1, Año 1, Abril-Sept., pp. 21-35.
- _____. (2010a) “Estrategias de indagación social, multiplicidad y conocimiento: una mirada hacia el siglo XXI”, en *Desigualdades e Justicia Social: Diferenças Culturais & Políticas de Identidade*, Burity, Rodrigues y Secundino. Belo Horizonte (Brasil): Editora Agumenvm.
- _____. (2010b) “Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial” en *Onteaiken. Boletín sobre prácticas y estudios de acción colectiva*. Córdoba: Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social, CIECS/UNC-CONICET. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/>
- _____. (2010c) “Estados represivos: Políticas de los cuerpos y prácticas del sentir”, en *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Paraíba, Brasil, vol. 9, No. 25, Abril, pp. 98-140.
- _____. (2009) “Ciudad de mis sueños: hacia una hipótesis sobre el lugar de los sueños en las políticas de las emociones”, en *De insomnios y vigiliass en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre Ciudad de mis sueños*, Levstein, A. y Boito, E. (coords.). Córdoba: Universitas/Jorge Sarmiento editor, CEA-Conicet.
- _____. (2008) “Bienes Comunes, Expropiación y Depredación Capitalista”, en *Estudos de Sociologia*, vol. 12, No. 1, pp. 13-36. Recife (Brasil): Editora Universitária da UFPE.
- _____. (2007) “¡Vete tristeza... viene con pereza y no me deja pensar! Hacia una sociología del Sentimiento de Impotencia”, en *Contigo Aprendí...Estudios Sociales de las Emociones*, Luna, R. y Scribano, A. (Comps.). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba-CUSCH- Universidad de Guadalajara.
- _____. (2005) “La insoportable levedad del hacer: De situaciones, fantasmas y acciones”, en *Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social*, Scribano, A. (coord.). Córdoba: Editorial Copiar/ Centro de Estudios Avanzados, UNC/ Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales de la UNVM.
- Silva, L. (1984 [1970]) *La plusvalía ideológica*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.



Varona, J. E. (1933) *El imperialismo a la luz de la sociología*. La Habana: Editorial APRA.
Vergara, G. (2010) "Percepciones del trabajo doméstico y extra-doméstico de mujeres recuperadoras de residuos de la Ciudad de Córdoba y San Francisco". Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Escuela de Trabajo Social - Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Mimmo.

Otras fuentes consultadas

Creative Opportunity for Development. The Index of Global Philanthropy and Remittances 2009 Center for Global Prosperity. Washington DC: Hudson Institute, 2009.





INSURGENTES



NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS Y DOCUMENTOS

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur publicará artículos de divulgación científica, de investigación, tipo ensayo, entre otras modalidades, además de reseñas de libros, documentos, entrevistas y manifiestos, realizados tanto de forma individual como de manera colectiva o grupal por antropólogos/as de América Latina y del Caribe.



En el caso de artículos, se seguirán las siguientes pautas:

1. Deben ser resultados de investigación o documentales de creación original. El autor o autora debe presentar una comunicación dando fe de la originalidad de su trabajo.
2. Los artículos deben realizarse en formato electrónico, interlineado a 1,5, tamaño de la fuente 12, tipo de letra Times New Román, formato carta y editable en texto, bien sea en software libre o privativo.
3. Los artículos no deben exceder las veinticinco (25) páginas. Los artículos deben contener un título que no sobrepase las quince (15) palabras. Deben estar traducidos en el segundo idioma escogido por el autor, autora o autores/as.
4. Debe especificarse primero los apellidos y luego los nombres del autor, autora o autores/as, adscripción institucional, región, provincia o estado, el país, correo electrónico y redes sociales (de poseerlas).
5. Debe tener subtítulos para indicar las partes del artículo, escritos de forma clara y que no excedan las diez (10) palabras.
6. Las citas se deben hacer siguiendo los sistemas de referenciación latinoamericanos, que están por definirse. Mientras tanto se usará el Manual de estilo Chicago (el

sistema nota-bibliografía Chicago o el **sistema autor-fecha Chicago**). Colocamos algunos ejemplos de ambos, cuando se cita por primera vez y cómo colocarlos al final, en la bibliografía:

Ejemplo de cita de libro con un solo autor y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño, *Había una vez una gran mancha blanca* (Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana), 6. [Va sin número de página si se refiere a la idea central del libro].

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. *Había una vez una gran mancha blanca*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana, 2006.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño 2006, 6)

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. 2006. *Había una vez una gran mancha blanca*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana.

Ejemplo de citas de libros con dos autores y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño y Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, *Primeros Encuentros en la Serranía de Trujillo* (Mérida, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana, 1992), 15-16.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, y Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. *Encuentros en la Serranía de Trujillo*. Caracas, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana, 1992.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño y Rodríguez Lorenzo 1992, 15-16)



- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, y Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. 1996. *Encuentros en la Serranía de Trujillo*. Caracas, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana.

Ejemplo de citas de libros con tres o más autores y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño et al., *El capitán de la capa roja* (Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana, 1988), 10–11.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, Thania Villamizar y Yanett Segovia. *El capitán de la capa roja*. Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana, 1988.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño, Villamizar y Segovia 1988, 10–11)

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, Thania Villamizar y Yanett Segovia. 1988. *El capitán de la capa roja*. Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana.

Ejemplo de libro con editor o compilador y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp., *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)* (Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A, 2002), 91–92.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A, 2002.



Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño, Rojas y González Nández 2002, 91–92)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp. 2002. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A.

Ejemplo de citas de artículos en revistas y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño, “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría,” *Boletín Antropológico*, no. 61 (julio-diciembre 2004): 165. [Luego del título de la revista, colocar seguido el volumen de la revista en cursiva, de tenerlo, y el número, si es el caso, sin cursiva; después, poner el semestre y año de la revista, entre paréntesis, si es el caso].
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline. “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría.” *Boletín Antropológico*, no. 61 (julio-diciembre 2004): 159–85.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño 2004, 160)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline. 2004. Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría. *Boletín Antropológico*, no. 61: 159–85.

Ejemplo de citas de revistas electrónicas y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Villanueva Gutiérrez, “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México,” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1, no. 1 (julio-diciembre 2017), consultado el 17 de marzo del 2018:167. <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>.



- **Bibliografía:** Villanueva Gutiérrez, Víctor H. “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México.” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1, no. 1 (julio-diciembre 2007): 161–86, <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>. (Consultado el 27 de marzo de 2018)

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:** (Villanueva Gutiérrez 2002, 169)
- **Bibliografía:** Villanueva Gutiérrez, Víctor H. 2017. Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1: 161–86, <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>. (Consultado el 27 de marzo de 2018)

Ejemplo de cita de libro electrónico y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017), <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo> (Consultado el 27-5-2018)
- **Bibliografía:** Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017. <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño et al., 2017)
- **Bibliografía:** Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. 2017. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur. <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.

Ejemplo de citas de capítulos de libros y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño, “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y



cultura en el Altiplano Aymara”, en *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América, Diálogos Amerindios*, ed. Manuel Gutiérrez Estévez (Madrid: Taller Imagen, Casa de América, 2000), 157–92.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara.” En *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, editado por Manuel Gutiérrez Estévez, 157–92. Madrid: Taller Imagen, Casa de América, 2000.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño 2000, 159–62)

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. 2000. La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara. En *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, ed. Manuel Gutiérrez Estévez, 157–92. Madrid: Taller Imagen, Casa de América.

Ejemplo de citas de periódicos electrónicos:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Lola Huete Machado, “Boaventura de Sousa, el pensador estrella de los movimientos sociales,” *El País*, 9 de febrero de 2016, consultado el 23 de mayo del 2018, https://elpais.com/elpais/2015/12/07/planeta-futuro/1449492167_202127.html.

Este tipo de cita no se incluye en la bibliografía final.

Ejemplo de citas de ponencias y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** E. Mosonyi, “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”, en *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2016).
- **Bibliografía:** Mosonyi, E. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”.



En *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 10-15 de octubre del 2016.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Mosonyi 2016)
- **Bibliografía:**
Mosonyi, E. 2016, Octubre 10-15. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”. En *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur.

Ejemplo de páginas web y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, “Letras de África en las venas,” Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html>.
- **Bibliografía:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. “Letras de África en las venas.” Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html> (Consultado el 25-6-2018)



Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños)
- **Bibliografía:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. Letras de África en las venas. Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html>

Para más indicaciones, como citar a partir de la segunda vez, o alguna otra inquietud, recomendamos al autor, autora y autores/as revisar el **Manual de estilo Chicago** directamente, la última versión vigente.

7. Se harán también los pies de nota para aclaratorias y se colocarán al final de la página. Estos no deben exceder las diez (10) líneas. Deben ir identificados con números arábigos en orden creciente.

8. Colocar un resumen en español y en cualquier lengua escrita en América Latina y el Caribe, de no más de diez (10) líneas, con cuatro o cinco palabras clave del texto, que también deben estar traducidas en el segundo idioma escogido.
9. Los gráficos, mapas, fotografías, planos y dibujos deben estar identificados en el texto con sus leyendas. Deben ser entregados aparte del texto en formato imagen con una resolución de 300 DPI.
10. El artículo no puede estar postulado para publicarse de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales
11. Solicitamos que el artículo tenga un lenguaje inclusivo (no sexista).
12. Los artículos serán sometidos a evaluación bajo la modalidad del “Doble ciego” (*“Double Blind Peer Review”*). En función de ellos se puede solicitar a los/as autores/as sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo. El resultado del arbitraje será inapelable.
13. Los artículos que no cumplan esta normativa no serán sometidos a arbitraje y, por lo tanto, no serán publicados.
14. Lo no dispuesto en estas normas de publicación será resuelto por el Comité Editorial.



CRITERIOS DE EVALUACIÓN

1. Una vez recibidos los trabajos enviados a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; para que se considere su publicación son revisados y evaluados por el Consejo Editorial con el propósito de determinar si cumplen, de manera general, con el perfil académico-editorial de la revista y con las normas para publicar que orientan al escritor/a para presentar sus proposiciones. Los aspectos considerados están organizados en un baremo elaborado a partir de las Normas para publicar en la Revista In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur. Entre estos se cuentan: la extensión del texto (número de páginas), resúmenes, las palabras clave, tamaño de la letra, bibliografía, el sistema de citas y referencias utilizado, el carácter inédito, la pertinencia temática y el lenguaje inclusivo, entre otros.
2. Pueden darse los siguientes casos:
 - Cumple con las normas y perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y pasa al proceso de arbitraje.
 - No cumple con las normas ni con el perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a para que realice los ajustes necesarios.
 - No es pertinente en función del perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a.
3. En todo caso, cualquier decisión es notificada al autor/a.
4. Seguidamente, todos los artículos (a excepción de los trabajos solicitados por la revista a expertos/as de reconocida trayectoria) son sometidos a un proceso de evaluación a cargo de profesores y profesoras e investigadores e investigadoras especialistas del área sobre el tema que versa el artículo, locales, nacionales o internacionales, con amplia experiencia en la escritura académica y científica. Cada artículo se envía al evaluador/a, sin elementos ni referencias que pudieran identificar su autoría.





5. Junto con el artículo, se le envía al árbitro/a una comunicación en la cual los editores/as de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur le solicita la evaluación del artículo, haciendo hincapié en que, de aceptar, debe responder en el transcurso de los siguientes treinta (30) días. Igualmente, para orientar la evaluación se le envían las Normas para publicar en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur, y el Protocolo de evaluación y arbitraje de artículos de la publicación periódica, una planilla de evaluación que incluye aspectos diagramáticos, lingüísticos, discursivos, metodológicos y conceptuales a considerar en la evaluación de los artículos.
6. Cuando haya completado la evaluación del artículo, el o la árbitro/a debe enviar a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur la planilla de registro con su estimación correspondiente y la decisión debidamente argumentada acerca de la publicación o no del artículo y las respectivas recomendaciones, si las hubiere. La decisión de la comisión de arbitraje es inapelable.
7. La decisión puede ser: aceptado sin modificaciones, aceptado con modificaciones de fondo, aceptado con modificaciones de forma y rechazado.
8. Finalmente, la dirección de la revista le comunica al autor/a la decisión de la comisión de arbitraje y las recomendaciones a que hubiere lugar.
9. Una vez enviada al autor/a la comunicación informando que requieren realizar correcciones, el autor/a tiene veintiún (21) días hábiles para realizarlas. Si en ese tiempo no envía las correcciones, se entenderá que el autor/a ha tomado la decisión de no publicar el trabajo en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.
10. El trabajo con las correcciones se envía nuevamente al árbitro responsable de la primera evaluación, para que este determine si se realizaron los cambios solicitados. De ser así, el trabajo meritorio pasa al banco de artículos de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; en caso contrario, se le informa al autor/a y se le solicita nuevamente que en un plazo no mayor de quince (15) días hábiles envíe las correcciones respectivas.
11. Este es, en síntesis, el proceso por el que atraviesan todos los artículos que solicitan ser publicados en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.

InSURGentes

Nº 2-2019

Esta versión digital de la Revista In-SUR-Gentes, se realizó
cumpliendo con los criterios y lineamientos establecidos para
la publicación electrónica en el año 2019.

Publicada en el Repositorio Institucional SABERULA
Universidad de Los Andes – Venezuela

www.saber.ula.ve
info@saber.ula.ve