

Métodos etnográficos: aportes de la antropología y los estudios culturales

Patricio Guerrero Arias¹

1. El panorama latinoamericano

El estudio de la cultura fue tradicionalmente el ‘objeto’ privilegiado de la antropología, pero el avance de los procesos de lucha de sus antiguos ‘objetos’ de estudio constituidos hoy como sujetos políticos e históricos, abrió un proceso que tuvo una doble consecuencia: por un lado, evidenció la crisis de los paradigmas teóricos que se disputaban el sentido de la racionalidad del conocimiento que planteó la urgencia de abrir la antropología y, por otro, contribuyó a romper las fronteras disciplinarias que hacían de la cultura propiedad exclusiva de ésta.

Las nuevas condiciones sociohistóricas fueron abriendo espacios a otros abordamientos como los Estudios Culturales, que empezaron a considerar la cultura sin las ataduras disciplinarias y no desde una mirada objetivante de la misma, sino desde la necesidad de entenderla desde dimensiones políticas, zonas fronterizas, como un campo de posibilidades, de transformaciones epistemológicas, pensado desde las propias realidades concretas, incorporando para ello aportes inter, trans, y anti-disciplinarios.

1 Antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana y docente de las carreras de Antropología y Comunicación Social de la misma Universidad. Doctorado en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito.

El presente trabajo pretende hacer una aproximación desde una mirada crítica sobre la antropología y los Estudios Culturales, para tratar de hallar entre ellas los puntos de encuentro y de ruptura con relación a sus miradas sobre la cultura, sobre sus enfoques epistemológicos, sus aportes metodológicos, en especial con relación a los métodos etnográficos, pero sobre todo sobre sus implicaciones éticas y políticas. Para ello inicialmente ubicaremos la historicidad y los procesos respectivos que las hacen posible, reflexionaremos sobre sus postulados, encuentros y rupturas, y, finalmente analizaremos estudios de caso de investigadores que desde el dialogo entre la antropología y los Estudios Culturales están planteando una propuesta diferente para la realización del trabajo etnográfico, cuyos aportes resultan útiles para nuestro trabajo en la Universidad Politécnica Salesiana, que es el objetivo central de esta investigación.

1.1 El surgimiento de la Antropología

El surgimiento de la antropología como lo señala Wallerstein (1996: 23-24), tiene que ver con la forma como se estructura el sistema mundo capitalista moderno, que significó el encuentro de Europa con el resto de los pueblos del mundo y el ejercicio de la dominación sobre la mayoría de éstos. Se vivía un momento histórico en el que se daba la existencia de dos tipos de estructuras sociales. Por un lado, las sociedades europeas que se consideraban la cúspide de la evolución social y, por el otro, estaban esas 'otras' sociedades y culturas a las que se consideraba permanecían en el salvajismo y la barbarie y que necesitaban ser conocidas, para el ejercicio de la dominación. La misma que no fue únicamente un hecho político y económico, sino también epistemológico, pues se empieza a ejercer no solamente el monopolio del poder sobre el control de la economía y lo social, sino el monopolio del poder de la representación y la enunciación para el control de los medios discursivos, para el sometimiento de los imaginarios y los cuerpos de los pueblos sometidos. Europa se vuelve el eje universal del desarrollo social, político, económico, cultural, lugar supremo de enunciación, y el resto de las sociedades objeto de lo enunciado, mero eco y reflejo de sus discursos de verdad.

El desarrollo del sistema mundo capitalista, que se expresa ahora en la fase de globalización, fue resultado de un proceso de expansión colonial

imperial en sus tres etapas previas: la cristianización con el Imperio Español, la misión civilizadora del Imperio Inglés y el desarrollo-modernización por parte del imperialismo norteamericano y en cada una de ellas estuvo siempre presente la necesidad de objetivar a esos otros que se volvían eje de la acción colonial.

Así, el surgimiento de la antropología está ligado a las geopolíticas del conocimiento, que el orden colonial dominante llevaba adelante, a fin de naturalizar el imaginario colonial de occidente, al que contribuyen las Ciencias Sociales, pero de ellas es la antropología la que se legitima como la ciencia de los 'otros', de los pueblos 'primitivos', de las otras culturas no occidentales y con un claro uso instrumental para su dominio.

Si bien la historia de la antropología está muy ligada a su instrumentalización por el poder para su legitimación y ejercicio no implica que ese haya sido su único destino, sino que al interior de la propia antropología y como expresión de la lucha que se ha dado en el terreno también del conocimiento, pero sobre todo en la sociedad, han surgido miradas diferentes que han estado trabajando por su descolonización. Así debe reconocerse los esfuerzos por la creación de antropología anticolonial, antropología de la descolonización, antropología de la liberación, las antropologías marxistas, la antropología militante, antropología del sur o la de una 'antropología comprometida con la vida' como ha propuesto la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, que no solo han estado trabajando por romper la visión instrumental, exotizante de la vieja antropología colonial, sino de reformular sus concepciones teóricas, metodológicas, pero sobre todo sus metas y éticas, sus praxis y compromisos en la perspectiva de construir una antropología que no se limite al estudio de la cultura y la realidad, sino que aporte activamente a su transformación.

1.2 El surgimiento de los Estudios Culturales

Es un momento histórico caracterizado por el avance de la lucha anticolonial y los procesos ant imperialistas, en las décadas de los cincuenta y sesenta surgen los Estudios Culturales, en la Universidad periférica de Birmingham en Inglaterra, cuyos componentes teóricos estaban asociados

al trabajo de los historiadores marxistas como Thomson, y el trabajo de la sociología de la cultura de Williams y los aportes de Hall y Hogart. Se puede evidenciar desde sus inicios, y eso ya es una gran ruptura con la antropología, el compromiso político militante influido por el marxismo althusseriano y el neogramsciano, así como del estructuralismo, el posestructuralismo, la preocupación por la crítica literaria y el análisis semiótico en la constitución de los sujetos sociales.

Desde sus inicios surgen como un cuestionamiento al modelo disciplinar académico tradicional y a los contenidos instrumentales de las ciencias. Se proponen la articulación de la academia con los actores políticos a fin de poder conocer sus estrategias y ver cómo opera en ellos la cultura de masas y la popular en sus estrategias de lucha frente al poder. Se plantea la preocupación por analizar la cultura en relación con los proyectos de transformación social.

Frente al 'hablar por' y 'hablar de', propio del academicismo disciplinar, propone escuchar y 'hablar desde' las voces de los propios actores. Este giro en el locus de enunciación constituye igualmente una ruptura fundamental de las disciplinas tradicionales que negaron a los 'otros' su contemporaneidad, puesto que fueron construidos como objetos del conocimiento. La construcción de este lenguaje polifónico rompe con el lenguaje ventrilocuo que caracterizó a la vieja antropología que al constituirse como ciencia de los otros tenía el monopolio de la enunciación.

Los aportes de los estudios poscoloniales y de los estudios subalternos permitirán que la mirada crítica y la perspectiva política de los estudios culturales vaya madurando y se avance en el proceso de indisciplinar las disciplinas (Castro-Gómez). Los estudios poscoloniales, generatrices de los estudios culturales, se presentan como una teoría crítica de la cultura en tiempos del sistema mundo globalizado, que busca entenderla desde las dimensiones de la 'totalidad social' y con un enfoque transdisciplinario. El término poscolonial se refiere al proceso de cambio radical epistémico/hermeneúutico en la producción teórica e intelectual desde diversas teorías y prácticas que emergen de las herencias coloniales, como espacio de conciencia crítica. Lo pos se entendería no tanto como 'lo que viene después de', sino como 'lo que va más allá' y se distancia críticamente de un cierto movimiento intelectual, como utopía posible.

Esto lo hace distinto de la crítica posmoderna, pues responde a un espacio geocultural marcado por la colonialidad. Esta historicidad desde los márgenes es la que marca las prácticas académicas y políticas de las teorías poscoloniales.

1.3 Los Estudios Culturales en América Latina

Los Estudios Culturales llegan a América Latina y se expresan dos momentos, estudios sobre Latinoamérica que reproducía el locus de enunciación desde afuera 'hablar por' y 'hablar de'; y un segundo momento de estudios desde Latinoamérica, que busca hablar a partir de sus propias voces.

En América Latina ya existía una vieja tradición que venía reflexionando y trabajando el análisis de la cultura, 'mucho antes de que llegue esta etiqueta' de los Estudios Culturales (Martín Barbero). Se hace necesario por ello un mapa que tome en consideración el acumulado de la producción histórica (Walsh), desde los legados de Garcilazo de la Vega, Huamán Poma; Mariátegui, Arguedas, los aportes del pensamiento crítico, como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la Pedagogía del oprimido de Freire, la Filosofía de la liberación de Dussell, la investigación acción participativa de Fals Borda, así como los aportes de Rama, Cornejo Polar, García Canclini, Rubén Barbero, Zapata Olivella, Kush, Reinaga. De igual forma, los aporte de intelectuales que desde distintos campos han estado trabajando por la descolonización de las Ciencias Sociales y la cultura y por una práctica liberadora de las mismas, como: Bonfil Batalla, Arispe, Batra; Colombres, Stavenhagen, Galeano, Monsivais, Ribeiro y Mato. Fundamentalmente, deben ser considerados los aportes de los propios actores, del movimiento zapatista, del movimiento indígena ecuatoriano, guatemalteco, colombiano y boliviano, de los movimientos cimarrones afroamericanos, de los movimientos de artistas, escritores, feministas, ecologistas, jóvenes, homosexuales, etcétera, y tantos otros que han aportado al debate teórico y político sobre la cultura, y cuya genealogía está por completarse a partir de los aportes que desde cada lugar de América Latina se ha hecho y que no necesariamente han sido dentro de la línea de los Estudios Culturales.

La posibilidad de abrir un debate de los Estudios Culturales desde la región andina plantea la necesidad de evidenciar sus tensiones ideológicas y hegemónicas y su distanciamiento de perspectivas críticas y políticas, que se sostienen en posturas eurocéntricas lo que les hace poco útiles para la comprensión de prácticas sociales y políticas marcadas por la diferencia. No se trata de reproducir las prácticas de los Estudios Culturales de los centros hegemónicos del saber, sino de construir puentes entre 'comunidades interpretativas' y entre las diversas disciplinas y los saberes locales, que se constituyan como una propuesta alternativa a la de los Estudios Culturales europeos o estadounidenses, para empezar a hablar desde nuestros propios lugares, por eso se empieza a hablar desde la región andina de Estudios Inter-culturales (Walsh, 2003).

1.4 La ruptura paradigmática en torno a la cultura

El estudio de la cultura fue hasta hace poco un monopolio exclusivo de la antropología. La ruptura paradigmática en torno a la cultura surge como consecuencia de las dimensiones políticas que los diversos actores que la construyen van dando a la cultura en sus luchas de sentido y por la existencia. Esto ofrece posibilidades para que emerja una mirada crítica y política de la cultura desde los Estudios Culturales, que es un aporte para descolonizar la mirada objetivante, exotizante instrumental que la vieja antropología ha mantenido sobre la cultura. Este debate articulado a los procesos políticos, contribuye para que la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Salesiana pueda profundizar la discusión y análisis que venía haciendo sobre la dimensión política de la cultura, y sobre la construcción de una distinta antropología comprometida con la vida, desde mucho antes de que se discutan los aportes de los estudios culturales².

2 Al respecto véase las publicaciones de la Escuela de Antropología Aplicada de la serie Antropología Aplica desde 1990 en adelante, como también: ENDARA, Lourdes / GUERRERO, Patricio: *Notas sobre cultura, identidad, tradición y modernidad* (1996) / *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada* (1996-1997) / *Reflexiones sobre Interculturalidad* (1999) / *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada* (2000) / GUERRERO, Patricio, *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia* (2002)

Esta perspectiva crítica surge como respuesta al enfoque metafísico y naturalístico tradicional de cultura, que la ve como una ‘facticidad natural’ sobre la que ha construido reduccionismos biólogos, sociólogos o culturalistas como los que han caracterizado a la vieja antropología y se ha limitado a señalar sólo los rasgos externos, descriptivos manifiestos de la cultura y la han leído siempre al margen de la sociedad y de los sujetos sociales subalternizados que la construyen, a los que las elites consideraban carentes de cultura y ésta como un patrimonio exclusivo de las clases dominantes. El enfoque crítico aborda la cultura como una construcción social presente en toda la sociedad humana, por lo tanto, no puede ser analizada al margen de la misma sociedad, ni de los sujetos sociales que la construyen, ni por fuera de las condiciones sociohistóricas que la hicieron posible, ni alejada de los horizontes históricos que llevan adelante en sus luchas de sentido (Guerrero, 2002).

Si consideramos a la cultura como una construcción, como un proceso y un producto de la sociedad, pero, además, si vemos que la cultura es constructora del sentido de lo social; la cultura es, por tanto, también un campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1999) por el control de los significados y las significaciones sociales, un escenario de luchas de sentidos que inevitablemente se expresan en toda sociedad por la vida y por cambiar la vida (Castro-Gómez: 98).

Es muy importante, la propuesta de los estudios culturales, de considerar la geopolítica, geohistoria y geocultura que se construyen en el sistema mundo, que significa comprender las interrelaciones entre ese sistema globalizado con los espacios locales para ver el proceso de construcción y reconstrucción de identidades, ver cómo están atravesadas por la globalidad y cómo allí encuentran respuestas insurgentes para descolonizar y desubalternizar la instrumentalización que el poder hace de la diversidad tanto en su construcción social como en el campo de los sentidos frente a la globalización, cultura, diversidad y diferencia. Éstas son también armas insurgentes para enfrentar la colonialidad del poder impuesta por el sistema mundo capitalista.

No nos parece muy acertado el señalar, como lo hacen algunos de los teóricos de los Estudios Culturales, que la crisis de la antropología, relacionada con su objeto y sujeto de análisis es en parte generada por la

difusión de los Estudios Culturales (Walsh). Esto nos parece un error parecido al que cometen los estudios posmodernos que han señalado que la constatación de la diversidad y de la diferencia se debe a sus aportes. Cuando al igual que la crisis no sólo de la antropología, sino del conjunto de las Ciencias Sociales no se debe al surgimiento de dichos estudios, ni de sus teóricos, sino que debe vérsela en términos políticos como el resultado del acumulado de las luchas sociales que hacen posible la constitución de los antiguos objetos de estudio de todas las disciplinas, en sujetos políticos e históricos; esto es lo que hace entrar en crisis, insistimos, no únicamente a la antropología, sino al conjunto de las ciencias, y a la academia, y les plantea la necesidad de una reformulación sobre todo ética y política.

Una reflexión ética y política que debe hacerse desde los estudios culturales, es si pueden sus teóricos seguir hablando y escribiendo en inglés, sobre América Latina, solo desde sus cómodas oficinas de las Universidades Norteamericanas, sin mantener articulaciones militantes, vitales con los procesos de lucha por la existencia que los actores subalternizados están llevando adelante y sobre los que se teoriza; pero ya no es posible, creemos, seguir teorizando alejados de la vida; de lo contrario se podría reproducir, el peligro que advierte Walsh (2003) de que "...los estudios culturales en América Latina pueden convertirse en cómplices dentro de la nueva lógica (multi)cultural del capitalismo transnacionalizado".

El reto que se plantea es ¿cómo evitar que estos se vuelvan una nueva disciplina o entre a jugar en el campo del disciplinamiento que le impone la academia, a pesar que discursivamente se sostiene la necesidad de indisciplinar la ciencia?; ¿cómo evitar que se vuelvan un nuevo 'paradigma' más (Oliver Quijano); de ahí la necesidad de preguntarse sobre la validez de este proyecto intelectual, o si no se corre el riesgo de replicar algo que esta declinado en los centros académicos hegemónicos del norte.

1.5 La etnografía en la antropología y los Estudios Culturales

La etnografía constituye el método fundante de la antropología, pero dado el potencial para la comprensión de los universos de sentido de

la cultura y de la acción social en general, se ha convertido en un método privilegiado de los estudios culturales y de otras disciplinas como la sociología, la psicología social, la didáctica o la etnometodología.

La etnografía se fue estructurando como una estrategia de investigación cualitativa en sociedades con mayor uniformidad cultural y, aparentemente, de menor complejidad que las sociedades de gran escala, como las sociedades industriales. Para entender la complejidad de estas culturas y alcanzar esta meta holística, los etnógrafos adoptaron una estrategia de libre acción y de trabajo de campo, de observación directa y participante para la recolección de sus datos, por lo que se desplazaban a los sitios de una sociocultura para poder llegar a conocer en forma global la dinámica de la misma (Guerrero, 2002).

La etnografía desde la perspectiva de la teoría crítica, se ha nutrido de diversos enfoques como la fenomenología, la hermenéutica, el interaccionismo simbólico, que han tenido como eje central, el cuestionamiento al modelo positivista, racionalista y empirista de la ciencia. El enfoque fenomenológico cuestiona que los hechos sociales sean considerados como cosas, comparables a las del mundo físico, por lo que no se puede establecer regularidades ni predicciones, menos aun leyes con validez universal. Cuestiona la visión empirista del sujeto como *tabula rasa*, y evidencia su rol constitutivo, activo y constructivo en el conocimiento (ibíd.).

El interaccionismo simbólico muestra que la acción humana, es una acción simbólica; por lo que el trabajo etnográfico debe buscar comprender la trama de significados que los sujetos sociales construyen en diversos contextos de significación, para lo cual es importante dar relevancia a los conocimientos del sentido común de los actores sociales, sin olvidar que los significados son productos sociales que surgen durante la interacción de los diversos actores sociales (Yuni, 2005).

La hermenéutica propone una investigación social que sustituya las nociones de explicación, predicción y control propias del positivismo, por las de comprensión, significado y acción. La interpretación es el proceso por el cual los actores sociales relacionan los significados y la acción; por ello, la etnografía es el recurso metodológico apropiado para la descripción densa y la interpretación, de cómo las interacciones humanas, que

están practicadas dentro de determinadas instituciones, que emplean determinadas herramientas culturales, signos, códigos, lenguajes y generan un conjunto de valores, principios, *ethos*, formas de percibir la realidad y de actuar en ella, que solo adquieren sentido dentro de un determinado contexto socio cultural (ibíd.).

Desde el pensamiento crítico, se cuestiona el predominio de la razón instrumental, entre medios y fines propia del positivismo y su pretensión de objetividad y neutralidad; priorizan la visión de un actor social que está social, cultural e históricamente situado, defienden la centralidad del lenguaje en los procesos de interacción simbólica y en la construcción de significados y sentidos, sus postulados metodológicos priorizan el análisis de los discursos; promueven una ciencia social crítica, que parta del carácter humano, que tiene implicaciones políticas, que genere cambio social y promueva la emancipación (ibíd.: 133-136).

Hoy se ha cambiado la visión exótica de aquella etnografía que construía a los ‘otros’ como meros ‘objetos de estudio’. Desde la perspectiva de los propios actores sociales, tanto la antropología como las demás ciencias sociales, han sido profundamente cuestionadas, por su tendencia a la construcción de formas objetivantes, descriptivas e interpretativas de la acción social, pero que han excluido a los actores sociales, han producido conocimientos que no refuerzan su agencia política e histórica, y que no tienen el potencial transformador de la realidad en la que estos viven (Juncosa, 2007: 2). Hoy tenemos claro que el trabajo antropológico no construye ‘objetos de estudio’, pues se lo realiza con sujetos sociales concretos. El ser humano no es ni puede ser un objeto de estudio. Los antropólogos no estudiamos a los seres humanos como tales ya que esto, desde perspectivas éticas y políticas, sería cuestionable. Lo que la antropología estudia no es a la gente, sino lo que hace esa gente y el sentido que da a lo que hace; estudiamos los hechos, procesos, dinámicas, instituciones socioculturales que los seres humanos construyen a través de su cultura y a los que se encuentran articulados (Guerrero).

La etnografía, como lo plantea Rosaldo (ibíd.), es una forma de análisis social; de comprensión intercultural, por ello es la mayor contribución al conocimiento que la antropología cultural ha hecho. La etnografía, lo dice Clifford, es un “fenómeno interdisciplinario emergente” que

permite acercarnos a las diversas dimensiones de la acción humana, desde tomar helados hasta la guerra, la ritualidad o las nuevas construcciones míticas. La etnografía abarca una infinidad de campos que van desde las descripciones y análisis históricos, las críticas culturales, los estudios sobre la función de la cultura en la vida cotidiana, la descripción de los nuevos universos de sentido que se han construido por acción de los *mass medias*. La etnografía es importante para describir y analizar los actuales escenarios que hoy tienen la antropología y los Estudios Culturales.

La etnografía pretende elaborar una ‘descripción densa’ (Geertz) de la acción social, cuyo objetivo es develar los universos significantes, significados y significaciones que los actores sociales ponen en juego en su vida cotidiana y que otorga sentido a su ser y estar en el mundo y la vida, lo que trata es de hacer un trabajo microscópico, un recorrido lento, minucioso y profundo, por el mundo del sentido para poder comprender el sentido del mundo, la trama de significados de una cultura, a fin de captar las estructuras de significación, la fina red de relaciones e interacciones de sentido que a veces pueden estar ocultas, la etnografía ayuda a hacer visible los rostros de lo invisible, pero siempre desde el punto de vista de los actores sociales, cuyas prácticas sociales y culturales, describe e interpreta.

2. Experiencias de investigación

2.1 *La antropología del performance y la etnografía de lo local de Gisella Cánepa*

El trabajo de Cánepa (2001: 11) recoge estudios etnográficos sobre diversas manifestaciones rituales, festivas, coreográficas y musicales de los Andes peruanos, bolivianos y ecuatorianos, consideradas generalmente como folklore o cultura tradicional que han tenido un trato marginal en las Ciencias Sociales, por ser prácticas de grupos subalternizados sin ingerencia en la cultura, la historia nacional hegemónica, pues contradicen su proyecto nacional moderno.

Frente a esta mirada intelectualizada se pregunta sobre la pertinencia de una perspectiva local y etnográfica, en el contexto actual de la glo-

balización, marcada por grandes procesos migratorios, y de aceleradas transformaciones económicas, tecnológicas y comunicacionales. Si bien, como consecuencia de los procesos que la misma globalización genera, se ha despertado un mayor interés por los estudio de la cultura, éstos no han logrado superar sus miradas objetivantes que la ven como reflejo de una realidad preexistente. La globalización ha transformado, además, a la cultura en un mero objeto de consumo, esta mercantilización ha implicado la alienación de su condición como acción creadora de sentido de lo humano, lo que hace difícil mirar a la cultura como proceso y como constructora de praxis y realidades sociales (ibíd.).

Se plantea una etnografía que permita mirar a las expresiones culturales alejadas de la mirada exótica que las transforma en mero folclor, sino, como prácticas sociales en las cuales los individuos y las sociedades se interrelacionan en diversos planos: locales, regionales y nacionales; y además, revalorizar la importancia del estudio de las prácticas tradicionales, para explicar a partir de ellas nuevos procesos, como la expansión del mercado, la migración la modernización, la globalización, y como éstos operan en la redefinición del tiempo, del espacio y de los sentidos sociales en la construcción de las nuevas identidades, así como mirar la trascendencia histórica y política de éstas manifestaciones generalmente folclorizadas. De ahí que la etnografía mostraría su potencial para la explicación desde el análisis de los escenarios locales, la dinámica de los procesos globales (ibíd.: 12).

Lo que Cánepa propone es leer dichas manifestaciones tradicionales de la cultura, desde tres conceptos: performance, experiencia y memoria, que se inscriben en una teoría de las representaciones y del cuerpo.

Experiencia y formas de cultura expresiva

Tanto en la antropología como en los Estudios Culturales se busca entender hoy las diversas formas de representación cultural como: la danza, la música, el ritual, el mito, la fiesta, las artes escénicas y plásticas, como 'formas de una cultura expresiva', como actos preformativos, puesto que toda forma de cultura expresiva requiere de una puesta en escena, de su puesta en práctica. Es por esto que el trabajo etnográfico lo que va a buscar, no es la música, la danza, la fiesta, el ritual, como cosas como

‘objetos’ de análisis, sino como ‘eventos comunicativos’, generadores de significados y experiencias vitales; de ahí que se plantea la superación de la clásica definición de ‘la cultura como texto’ (Geertz), para asignarle un nuevo valor, como procesos de generación cultural, como datos de la vida social. Ésta redefinición de las formas de representación cultural, abre posibilidades para la construcción de una “antropología de la experiencia, una antropología de la performance” (ibíd.).

La antropología de la experiencia, introduce el concepto de *Erlebnis*, tomado de la hermenéutica de Dilthey, ‘lo que es vivido a través de’, la realidad a la que pueden acceder, ya sea el investigador o su interlocutor, es a la ‘realidad experimentada’. Hay experiencia en tanto pueda ser comunicada mediante diversas formas expresivas, palabras, gestos, imágenes, que a su vez crean experiencia. Es esta interdependencia entre experiencia y expresión, la que hace que las experiencias culturales sean constitutivas y constituyentes, puesto que no solo expresan experiencia, sino que además la constituyen. Por ello, las formas de cultura expresiva, no deben ser confundidas con un texto predeterminado, sino por el contrario deben ser consideradas como procesos creativos y comunicativos de significados, pues crean eventos donde los significados se constituyen mientras son experimentados, de ahí que es el significado puesto en práctica, lo que les da sentido como formas constitutivas de la realidad; es la puesta en escena de una expresión, lo que hace posible la continua reconstrucción, re-creación, re-formulación de la cultura (ibíd.: 13).

Frente a miradas de una diacronía nostálgica que anhela la vuelta al pasado, presente en la consideración de la tradición, se propone un diálogo diacrónico y sincrónico que está mediatizado por el acto preformativo, pues cuando se pone en escena una expresión cultural, se encuentra con el significado, este no está en manifestaciones pasadas de los orígenes, sino en el aquí y el ahora, puesto que al poner en escena una experiencia pasada, esta se reactualiza como experiencia presente y se vuelve un acto comunicativo de sentido; hay por tanto una estrecha vinculación entre experiencia y memoria; puesto que la experiencia vivida al ser puesta en escena se traduce en memoria y esta al ser comunicada, en experiencia vivida; así, “el transcurrir de la vida nunca es experimentado de manera neutra, sino a través de la memoria que convierte “cada momento observado en un momento recordado” (ibíd.: 14).

Cánepa advierte sin embargo, la necesidad de reconocer el mecanismo dialógico e intersubjetivo de lo que se ha llamado ‘memoria colectiva’, a la que no se le ha otorgado la dimensión existencial y práctica. La memoria colectiva se realiza en el presente, cuando un actor social comunica a otro un hecho pasado, cuando lo pone en escena. Desde nuestra perspectiva, la memoria colectiva, haría referencia al acumulado social de la existencia de un pueblo a su experiencia vivida, la misma que se pone en escena mediante la cultura para dar sentido al presente que se vive.

La consideración de la danza, la música, la ritualidad tradicionales, como formas de cultura expresiva, busca superar los enfoques que vienen del sociologismo y del estructural-funcionalismo, para quienes estas manifestaciones sólo son representaciones de la realidad sin ningún poder constitutivo. Desde la mirada de una antropología de la experiencia y de la performance se valida el valor ontológico de estas prácticas culturales, se reconoce la validez de la subjetividad de la realidad social, así como la agencia de los actores sociales en la constitución de dicha realidad. Esto implica un serio cuestionamiento a las miradas esencialistas de los procesos de construcción de las identidades y la etnicidad.

Desde una antropología de la experiencia, desde el punto de vista metodológico, el trabajo etnográfico debería evidenciar que el valor de una danza o un ritual no se definen por lo que en ellas se representa, sino por lo que en ellas se pone en escena, se pone en práctica. Éstos han dejado de ser meros objetos, textos o comportamientos que el observador describe, transcribe, colecciona, clasifica e interpreta. Al ser vistos como actos performativos, lo que interesa es su capacidad de crear experiencia vivida. De ahí que la contextualización de esas formas de cultura expresiva, la experiencia vivida, se vuelve un eje clave para la interpretación etnográfica, la misma que no se limita a buscar sujetos, hechos, realidades, comportamientos observables, sino procesos, expresiones y realidades y experiencias vividas a través de formas expresivas construidas y experimentadas por los propios actores; perspectiva que plantea una mirada distinta para encontrar ‘el punto de vista del otro’; que contribuye además a romper el dualismo entre realidad y representación, entre historia y estructura tan presentes en el quehacer antropológico (ibíd.: 15).

Cánepa plantea la necesidad de no descuidar en el trabajo etnográfico, la relación entre performatividad y corporalidad, puesto que cada forma de cultura expresiva, música, danza, ritualidad, teatralidad, poseen su propia especificidad, emplean recursos comunicacionales diferentes: la palabra, la música, el movimiento, los gestos, apelan a distintos sentidos de la corporalidad humana, por lo que generan experiencias vividas también diferentes, universos de sentido y significado diferenciados. Esto implica metodológicamente la necesidad de un trabajo etnográfico, que tome en consideración las distintas contextualizaciones de toda forma expresiva como generadoras de memoria y experiencias vividas, las mismas que deben ser estudiadas considerando su especificidad y diferencia (ibíd.: 16).

Performance y contextualización

Desde la antropología del performance, se pone énfasis en mirar las formas de la cultura expresiva como procesos de ejecución. Esto implica que una consideración clave para el trabajo etnográfico es la relación entre texto y contexto en dos sentidos: primero, que el texto dicho, sea como coreografía danzada, música ejecutada, fiesta o ritual celebrados, crean eventos preformativos, puestas en escena, que son el contexto de ejecución, es decir, el momento mismo de la puesta en escena, que implican considerar el momento y lugar de la puesta en escena, sus preparativos o contexto histórico así como la identidad de los ejecutantes y de la audiencia a la cual se dirige, las interrelaciones comunicacionales que emergen de esa puesta en escena.

Un segundo nivel contextual, el 'contexto referido', es resultante de lo que es narrado, celebrado, interpretado por parte de los propios actores involucrados en la puesta en escena, que es negociada con la audiencia que la interpreta, la acepta o rechaza. Toda puesta en escena supone de parte de un sujeto que ejecuta considerar una audiencia hacia la cual va dirigida. Esto implica no olvidar, por un lado, el carácter reflexivo de la puesta en escena, pero, por otro, su dimensión política. Por ello, es importante considerar que todo acto preformativo, toda puesta en escena conlleva una interacción entre el contexto representado y el contexto de la representación, una relación de identidad entre lo que se

representa y el que ejecuta la representación, porque el sujeto ejecutante emplea el contexto referido para fijar los términos de su relación con la audiencia (ibíd.: 17).

Incorporación como modo de ser

Hay una estrecha vinculación entre performatividad y corporalidad en toda puesta en escena, el cuerpo es puesto en acción, lo que construye una identidad entre el que representa, el cuerpo como agente de la experiencia, y lo que es representado. Es esa cualidad corporal la que dota de eficacia a las expresiones preformativas, como espacios en donde se construye la identidad y la memoria (ibíd.: 18).

También al cuerpo se lo ha objetivado y textualizado, ha sido visto como el lugar en el cual la cultura se ha inscrito, como un texto cuya lectura ofrece pautas sobre la realidad social y cultural. Hoy se debate la necesidad de perspectivas inacabadas e indeterminadas que miren el cuerpo como proceso, como el lugar donde la realidad es incorporada y experimentada en la construcción de experiencias vividas, el cuerpo se vuelve el lugar, la condición existencial de la vida cultural.

Esta perspectiva cuestiona las miradas esencializadoras del cuerpo sobre las que se levantan las dicotomías cuerpo/alma y biología/cultura, que ha sustentado la antropología moderna, para la cual la cultura es lo aprendido, un agregado al cuerpo que es el lugar de lo natural. Lo que no mira este enfoque es que el cuerpo no es una realidad natural opuesta a la cultura, sino que el cuerpo mismo es una construcción social y cultural, pero a su vez el lugar donde lo cultural se constituye, de ahí que hoy se busca entender las interrelaciones del cuerpo con la cultura y la identidad, interpretando sus procesos de 'incorporación', es decir sus dimensiones corporales, carnales, sensoriales, sensuales, puesto que la identidad y la cultura sólo son posibles desde la existencia de cuerpos social e históricamente situados. Pero no se debe olvidar que la noción de corporalidad como ese 'estar en el mundo', implica un cuerpo escenificado, preformativo, como sujeto de expresiones y experiencias vividas. Esa es la importancia de expresiones culturales como la música, la danza, la ritualidad que implican la presencia activa y creadora del cuerpo, condición vital para la existencia de la propia cultura (ibíd.: 19-20).

Formas de cultura expresiva en el contexto de la globalización

Las expresiones culturales tradicionales, no son ajenas a los procesos de modernización y globalización, sino por el contrario, los constituyen; de ahí la necesidad de una etnografía de lo local, o lo que nosotros llamaríamos una 'glocalización etnográfica', que muestren las articulaciones e ínter influencias que se dan ente lo global con lo local y de lo local con lo global, puesto que la identidad global sólo existe como realidad local, ya que el ser y el estar que constituyen a los sujetos sólo se da a través de experiencias vividas en escenarios locales concretos. De ahí que no se puede entender la globalización si no entendemos la polifonía de los procesos locales que los constituyen, y que lo que se globaliza no son las identidades, ni las experiencias subjetivas, sino sus representaciones. Hay que ver por ello etnográficamente, no únicamente las imágenes y los textos que hoy circulan planetariamente, sino los procesos de producción, circulación y consumo de esas imágenes y de esos textos, pues es ahí donde se constituyen las subjetividades; etnográficamente implica, diferenciar entre las 'prácticas de incorporación', que se refieren a las técnicas propias del cuerpo cuya existencia se da sólo durante el tiempo en que son puestas en escena; y las 'prácticas de inscripción', como la escritura, o las imágenes mediáticas, que producen contenidos perdurables más allá del tiempo en que han sido creadas (ibíd.: 21).

Esto implica cuestionar la mirada de la globalización como un poder hegemónico homogeneizante absoluto, y empezar a verla como otra construcción socio histórica y, por lo tanto, que puede ser revertida, y que de hecho lo está siendo. Esto evidencia la potencialidad y la agencia política de los escenarios y actores locales para la constitución de lo global; lo que nos permite pensar en la posibilidad de construcción de globalizaciones alternativas (Dussel, Zapatistas, De Sousa Santos) o de globalizaciones otras y de otro modo (Escobar).

Es necesario además problematizar la visión objetivante y esencialista de lo local, vista como mera realidad territorial y geográfica con fronteras fijas en las que se asientan culturas a las que se debe estudiar *in situ*, lo que ha contribuido a crear visiones de geografías culturales naturalizadas. De ahí la necesidad de una mirada desde la perspectiva del 'lugar', como un 'situarse en', en la cual los actores sociales se reconocen con un

espacio concreto en el que tejen la existencia, en interrelaciones, encuentros y desencuentros, diálogos y conflictos con otros, el lugar en consecuencia es algo construido en relaciones de poder en los que se disputa el sentido³.

El interés etnográfico en expresiones culturales como la fiesta, la música, la danza o la ritualidad tradicionales, no está en su localismo, sino en su potencial preformativo, subjetivo y creativo, en donde la experiencia y acción de los actores sociales se expresa a través de sus cuerpos. Podemos así comprender como éstos participan de realidades globales y como las contextualizan localmente; no son expresiones culturales anónimas y resistentes al cambio, sino que son prácticas vividas y con la voluntad de quienes las ponen en escena, son espacios 'autoetnográficos' de reflexión y acción política donde los actores se representan frente a sí mismos y frente a los otros (ibíd.: 23). Son espacios vitales para la lucha de sentidos, por lo que los actores subalternizados insurgen desde el poder creador de sus cuerpos, frente a las imágenes que busca imponerles el poder.

La mercantilización de la cultura, los procesos de desterritorialización que genera la globalización, la amplia difusión de las técnicas audiovisuales que contribuyen a la objetivación de la cultura expresiva, puesto que, las prácticas corporales están siendo transformadas en productos visuales. Éstas han planteado la necesidad de una reflexión crítica sobre el concepto de autenticidad; claro que la apropiación por parte de los mismos actores de recursos tecnológicos como la filmadora, la grabadora, el internet, ha hecho que ellos mismos empiecen a objetivar sus prácticas culturales, y realizar 'autoetnografías' por las que pueden mirarla como realidades observables, desde una distancia crítica, lo que a su vez hace posible una reflexibilidad más profunda y política sobre sus propias prácticas, convirtiéndolas en un espacio para la construcción de la memoria histórica, que nos es sólo recreada discursivamente, sino corporalmente

3 Aunque el texto de Cánepa no lo nombra, véase las propuestas de Arturo Escobar, quien viene trabajando una noción de *lugar*, desde perspectivas políticas, como espacio en el que se teje la vida y la cultura y se lucha por horizontes de existencia otros y de otro modo.

vivida en cada una de sus puestas en escena y potencializando recursos como el humor que adquieren un sentido político (ibíd.: 24-25).

Se hacen necesarios trabajos etnográficos que recuperen la dimensión política de lo local, podríamos decir del lugar, que develen la dimensión política de estas prácticas, que rebasan su dimensión puramente estética y expresiva. El estudio etnográfico de la fiesta, la ritualidad, la música, la danza y el potencial creador de la corporalidad que se expresa en sus puestas en escena las hacen escenarios relevantes para las Ciencias Sociales, de esto nace la necesidad de centrar el análisis de la construcción de identidades, ya no tanto al nivel del discurso, sino de la acción de los actos del cuerpo, pues en estas expresiones culturales corporalizadas, no simplemente que se representa la realidad social, sino que esta se constituye.

La importancia del trabajo etnográfico radicaría en consecuencia, en que no sólo nos permite describir pormenorizadamente una realidad local como contrapuesta a una realidad global, sino comprender las dimensiones de la realidad social y cultural, en donde las otras realidades globales o locales se expresan subjetivamente a través del poder creativo de los cuerpos que ponen en escena expresiones culturales que les dan sentido a sus vidas. El estudio etnográfico de la música, la danza, la fiesta, la ritualidad, como expresiones culturales preformativas, resultan por ello de vital importancia, si queremos comprender el conjunto y la complejidad de los procesos y de las transformaciones que se están viviendo en las sociedades andinas contemporáneas (ibíd.: 26).

2.2 La etnografía de los discursos de la calle, del performance y de la tradición oral de Víctor Vich

El trabajo de Víctor Vich (2001: 13) *El discurso de la calle*, constituye un aporte para el análisis de 'la oralidad callejera, la cultura urbana y el Perú Popular visto desde la etnografía', el mismo que asume como ejes metodológicos el trabajo de campo, el análisis textual y la teoría crítica. Vich estudia los performances callejeros de los cómicos ambulantes, vistos como nuevas prácticas populares que articulan, por un lado, diferentes formas de subjetividad a través del cuestionamiento de las ideologías

hegemónicas. Por ello busca indagar cuál es su función en la construcción de la opinión popular, y como se construyen las nuevas formas de enunciación, representación y los nuevos espacios de enunciación.

Vich muestra como estos performances, que se sustentan en el poder de la palabra, son escenarios de construcción y deconstrucción de estereotipos sociales y de una opinión popular en la que se evidencian la conflictividad social en torno a temas como raza, etnicidad, las clases sociales, el género, la cultura y la oralidad en el Perú. Este autor analiza la actividad de los cómicos ambulantes como una práctica cultural dentro de la modernidad, pero en la acción de las plazas, éstos se vuelven espacios políticamente representados y con un sentido contrahegemónico, por ello se pregunta ¿cuáles son las fuerzas que generan la producción de estas performances?, ¿cuáles son los complejos significados que articulan y cómo funcionan dentro del marco de tensiones y conflictos de la sociedad peruana? (ibíd.: 14). Estos cuestionamientos pueden aplicarse a cualquier otro escenario de nuestras realidades diversas. Ahí está el aporte de este trabajo.

La etnografía y un trabajo de descripción densa nos permiten mirar como los cómicos ambulantes, si bien están influidos en sus prácticas por los discursos de la modernidad, pero sus performances evidencian que ese es el espacio en que lo trasgreden, pues la reinterpretan desde la vivencia de la cotidianidad y desde las tensiones que ha generado la propia historia del país. De este modo, se trata de una perspectiva de la modernidad que se ubica en una línea de participación crítica sobre sus logros y sus fracasos.

Desde una perspectiva teórica, ética y política del trabajo etnográfico, Vich prioriza a los sujetos hablantes como los textos con los que ellos hablan, subraya el carácter histórico de los eventos y cuestiona la imposibilidad de la enunciación de la voz subalterna (Spívak); por el contrario, busca mostrar su agencia activa, su potencial político, construido desde la cotidianidad. Las plazas se vuelven escenarios políticos para la deconstrucción de las representaciones hegemónicas y para la producción de nuevos canales de participación y producción simbólica (ibíd.: 15).

Es el intento de superación de una mirada culturalista de la cultura que la reduce a mera textualidad. Vich plantea la necesidad de un enfo-

que interdisciplinario para el trabajo etnográfico que priorice la mirada del rol activo de la agencia popular en la construcción de significados sociales y de su articulación pública dentro de los imaginarios políticos de la ciudad. Este trabajo muestra los problemas textuales a los que ha debido someterse la escritura etnográfica, parte de reconocer la inexistencia de la transparencia hermenéutica en el análisis crítico, y deja claro el *locus* o lugar de enunciación del investigador desde una subjetividad de la que resulta difícil desprenderse, pero no por ello le resta validez a su investigación y análisis (ibíd.: 16).

Con los cómicos callejeros, la experiencia etnográfica

Vich, antes de señalar apuntes teóricos, metodológicos, éticos y políticos sobre el trabajo de campo, parte de contar su experiencia subjetiva. Señala que, al inicio de su investigación, como nos ocurre a todos, tuvo que enfrentar una crisis personal para la definición de su trabajo de tesis, la de tener que mediar entre lo que la academia exige hacer para la obtención del título y los propios intereses personales sobre temáticas que están muy marcadas por un interés subjetivo. La mejor forma de resolver este problema lo encuentra en la realización de una investigación que también le interpele a sí mismo, puesto que una investigación debe aportar a nuestra propia transformación personal.

Luego procura establecer un contacto que rompa la visión alocrónica, distante que construye al otro como objeto de la investigación y propone una articulación dialocrónica con sus interlocutores. La misma que al romper la distancia entre objeto y sujeto de investigación construye dos sujetos que dialogan para comprenderse y ayudarse mutuamente, lo que termina transformándolos en ‘amigos’ y estableciendo una relación de amistad que perdura aun después de la investigación (ibíd.: 24).

Durante el tiempo que pasa junto a los cómicos ambulantes se vio obligado varias veces a la necesidad de reformulación de ideas, prejuicios, hipótesis y el carácter mismo de la investigación y la relación con la investigación académica y las fronteras disciplinarias, y para ello abre un diálogo entre ellas: la literatura, la hermenéutica, la antropología, la comunicación, los estudios culturales, los estudios poscoloniales. Este diálogo

interdisciplinario busca hacer evidente entre los textos, contextos, discursos, prácticas simbólicas y poder que las literaturas orales no estaban sólo articuladas a la oralidad, sino también a la escritura; además que se referían no solamente a las tradicionales, sino a las nuevas expresiones que se estaban dando como resultado de los procesos de migración a las grandes ciudades y por el contacto cultural que abre la globalización, lo que implicaba preguntarse por la multiplicidad de estéticas, discursos, narrativas, imaginarios sociales. Es sobre esa base la que formula sus primeras interrogantes sobre sus prácticas de sentido. Todo esto le evidencia la necesidad de mirar el “carácter eminentemente político del ejercicio teórico” (ibíd.: 25-26).

Para la realización del trabajo etnográfico, Vich discute en forma crítica los presupuestos básicos de la metodología tradicional. Cuestión que implicaba una redefinición de la posicionalidad del investigador y a la posibilidad de romper con el sentido monofónico de la escritura etnográfica y la de integrar múltiples voces en la escritura etnográfica y a la llamada reflexibilidad del trabajo de campo (ibíd.).

Al inicio de la investigación Vich estaba interesado sólo en registrar los discursos de la calle, por ello armado de su grabadora iba a las plazas largas jornadas para su registro, no deja de ser interesante que este pensador revele que inicialmente se sentía confundido en cómo abordar el trabajo, por su falta de experiencia en el mismo. La salida la encuentra no en una respuesta racional señalada en un manual de investigación, sino que recurre a la intuición, la misma que le aconseja dejarse llevar por la dinámica de los hechos y de la realidad y reducir las lecturas epistemológicas por un tiempo, y abrirse más a la lectura de lo vivido, para ello inicia la escritura de un diario en el que se va anotando los propios sentimientos sobre el trabajo, y sobre las dimensiones estéticas y las propias imágenes de lo que estaba ocurriendo.

Esta experiencia vivida le permite mirar que durante el trabajo de campo se va ocupando varias posiciones: la de amigo, del observador, del observador participante, del observador observado, de crítico, de interpretador, etcétera, lo que posibilita un debate sobre la neutralidad en la producción del conocimiento, que resulta ser una construcción ideologizada. El investigador es un observador que siempre se ubica en una posición

específica, y es esa posición la que determina su ángulo de visión, puesto que todos los lugares se encuentran epistemológicamente cargados, condicionados, no existe un lugar vacío, neutro, puro, trascendente desde el cual observamos y producimos conocimiento. Al contrario mientras más posiciones ocupa el investigador se amplía los ángulos de visión sobre la realidad y posibilidades de producción de conocimientos (ibíd.: 27).

Este posicionamiento del investigador se refiere no sólo a una distancia física de observación, sino a otros condicionantes que debemos considerar en el trabajo etnográfico, las cuestiones de género, clase, etnia, el contexto histórico, que no implica renunciar a la objetividad, ni la celebración de un relativismo extremo, sino la conciencia de que “todo conocimiento se encuentra socialmente situado y que ocupa un lugar de enunciación” (ibíd.: 28). Esto implica entender la objetividad no de forma trascendente, sino en su condición parcial y siempre histórica; así el trabajo etnográfico nos puede abrir posibilidad de acceder a un conocimiento intersubjetivo, y cuestionar la arrogancia de buscar grandes verdades, cuando lo que podemos ir descubriendo son verdades parciales, dimensión que la vieja praxis antropológica y de las Ciencias Sociales no han considerado.

Un aspecto importante que nos muestra Vich es la constatación de que no era solo él, el que se hacía preguntas sobre los cómicos ambulantes, sino que éstos se hacían múltiples preguntas sobre el investigador e interpretaban lo que éste decía y hacía; un error de las viejas etnografías es mirar este asunto en una sola dirección, al investigador preguntándose sobre los otros y describiéndolos de tal forma de hacer valer su autoridad, pero en el trabajo de campo los prejuicios sobre los otros van en ambas direcciones. No se trataba por ello como advierte Vich sólo de preguntarse quiénes son los otros, sino qué poder tenía el investigador para mirarlos. Se trataba por tanto también de registrar la propia mirada de esos otros sobre nosotros, de convertirnos en sujetos de observación. Todo esto involucra una mirada crítica sobre el carácter de la escritura etnográfica y la representación que allí se hace de la alteridad, que es una vieja discusión en la etnografía (ibíd.: 28-29).

Eso le permitió a Vich el ya no simplemente prestar atención a los registros, a las grabaciones de los textos, sino a otro tipo de interrelacio-

nes que estaban fuera de ellas, a las que se estaban tejiendo entre los actores sociales y el investigador en otros espacios cotidianos a medida que se daba una mayor inmersión en sus propios mundos de sentido y a mirar los mecanismos de construcción de sus discursos. Y cuál era la imagen que ellos tenían. Se trataba de construir el trabajo de campo como un espacio dialógico en la cual era posible una interpelación recíproca muy intensa entre dos actores.

Siguiendo a Dumot, Vich (41) señala que se puede distinguir tres etapas que constituyen la relación entre el etnógrafo y los actores con quienes trabaja: la confrontación de los encuentros iniciales, hasta llegar a ser aceptado en su mundo; la búsqueda de significados y, finalmente, el reconocimiento que nos hace pasar del investigador distante a la de compañerito (Lourdes Endara), o a la del pana, compadre o amigo. La etnografía se vuelve así un espacio dialéctico en donde se producen procesos intersubjetivos, en primer término el contacto de cada sujeto con sus propios términos, hasta llegar al reconocimiento que implica y transforma a ambas partes.

Aunque el texto de Vich no señala este aspecto, aquí encontramos una superación de la mirada unilineal que caracteriza el enfoque *emic* y *etic* en la investigación antropológica, no se trata de miradas unilineales en una sola dirección, separadas, sino de un cortocircuito de miradas en las cuales se plantea las dimensiones 'esotéricas' y 'exotéricas' que nos permitan ver cómo se construyen el juego de representaciones entre los actores sociales inmersos en un encuentro cultural sobre la autoimagen que un individuo o grupo tienen sobre sí mismos, y sobre los otros. Pero a su vez sobre cómo piensa que está siendo representado por los otros, y como éstos piensan que están siendo representados por el investigador y cómo cada uno de ellos mira las representaciones que sobre ellos han construido (Guerrero, 2007).

Esto implica trabajar una etnografía reflexiva, un discurso y escritura dialogal, heterogéneo, polifónico que rompa con el sentido monofónico de la vieja escritura etnográfica que siempre tuvo el poder para hablar por los otros, así su voz no era la de ellos, sino que aparecía representada por el etnógrafo, que es el que hacía escuchar sólo su propia voz y silenciaba la voz de quienes su discurso decía representar. Así, el trabajo etno-

gráfico asigna el poder de construir a los otros como determinados sujetos y de construir al etnógrafo como un sujeto con autoridad para que hable por ellos. Esto implica considerar otro aspecto igualmente descuidado, la dimensión afectiva de esos encuentros, ver que también los sentimientos aparentemente subjetivos eran expresión de problemáticas culturales y simbólicas más profundas (Vich: 30). Aquí, Vich nos plantea interrogantes claves, ¿cuál es la dimensión ética y política del trabajo etnográfico?; ¿qué tipo de poder cree tener el investigador para observar la realidad de sujetos concretos como un teatro?, para obtener información que nos dará prestigio intelectual o permitirá graduarnos, ¿no hacemos así un uso instrumental para fines muy particulares de las vidas de los actores sociales?, ¿qué estábamos nosotros retribuyendo a cambio de ello?, ¿no es eso otra forma de hacer una antropología o una ciencia social extractivista?, ¿porque tenemos que escribir sólo sobre los otros?, ¿porque no escribimos también sobre nosotros mismos?; como plantea uno de los cómicos ambulantes: “Sobre nosotros han escrito cosas, hay gente que valora nuestro trabajo, pero sobre ustedes nadie nunca escribirá nada” (ibíd.: 31-38). De ahí que Vich nos esboza otro interrogante muy fuerte: ¿qué cosa es la etnografía y qué posibilidades tiene de salvar sus propias contradicciones? ¿Qué alternativas hay para asumirla de otra manera para que sea, pueda ser, un instrumento dialógico útil para ambas partes?

La flexibilidad y la polifonía como propuesta para una dimensión distinta del trabajo etnográfico que propone Vich, no aparece como una respuesta teórica y metodológica del etnógrafo, sino como una propuesta política surgida de la interrelación vital con los actores sociales en el trabajo de campo, no es una simple crítica a la textualidad de la escritura etnográfica, la flexibilidad no es algo que los investigadores realizan porque sí, sino una propiedad irrenunciable del trabajo de campo y de los discursos que se construyen en este trabajo; que nos permite una constante reformulación de nuestras imágenes y representaciones sobre la cultura, no como un lugar homogéneo y homogeneizante de significados, sino como un escenario de lucha de dichos significados y por el control de los mismos (ibíd.: 44).

La flexibilidad y la polifonía, aparecen así, no como obligatorias para el trabajo etnográfico, sino como posibilidades que surgen en determinados contextos, pero su utilidad debe vérsela en términos políticos,

pues permite cuestionar profundamente la mirada positivista que le dio el poder al investigador de la enunciación y transformó a los otros en meros ‘informantes’, como aún se los llama en los textos metodológicos, condenados a ser hablados por los otros, por los investigadores que disponían del poder de enunciación y la autoridad para determinar la verdad sobre la realidad. La polifonía ayuda además a relativizar nuestras propias voces, pues al construir un texto de múltiples voces conversando, el poder hegemónico y único de la voz del etnógrafo queda relativizada y se puede neutralizar la cadena de intercambios desiguales en la producción del conocimiento que ha caracterizado a una etnografía colonialista.

Vich concluye planteando considerar la etnografía, no únicamente como una mera descripción de la cultura, sino especialmente como una interpretación específica de ésta, por lo tanto, la construcción de una particular imagen o representación de un sujeto que es siempre externo a esa representación. Entonces se hace necesario repensar esos límites e imaginar posibilidades diferentes, que muestren que la etnografía empiece a ser vista como un diálogo, como una conversación entre diferentes voces, para que las representaciones que de ahí emerjan tengan dimensiones más éticas, que no tengan la arrogancia y la prepotencia del silenciamiento de los otros, sino que políticamente sea más útil para potencializar esas voces que la etnografía colonial ha silenciado. Si bien es cierto que el etnógrafo va a tener al final el privilegio del control del texto, el propio proceso de diálogo podrá hacer posible su producción, ayudará a la desestructuración de ese privilegio. Lo que se trata es de cambiar ese ‘hablar por otros’, por un ‘hablar con los otros’ en un encuentro dialógico, horizontal, respetuoso, simétrico (ibíd.), que nos acerque en la perspectiva de construir un conocimiento para comprender y transformar la realidad; esa es la responsabilidad política de la etnografía.

La etnografía de la tradición oral

Para Vich el trabajo etnográfico de la tradición oral requiere de un trabajo interdisciplinario, que no implica la integración de los aportes de otras disciplinas, sino de detectar en las áreas específicas de conocimiento propuestas más críticas y políticas, que permitan el encuentro de diversos campos: la antropología, la lingüística, la semiótica, el análisis de dis-

curso, la teoría literaria, la historia, la filosofía política, los estudios culturales, poscoloniales, subalternos, la comunicación, teniendo como eje conductor la teoría crítica contemporánea que ayude a cuestionar aquellas reflexiones puramente textualistas. Por ello Vich parte de definir la tradición oral como una performance y plantea una propuesta que no evada discutir sobre las cuestiones de poder en la que se hallan involucrados diversos actores sociales y busque concentrarse en el contexto social y político del proceso enunciativo (Vich y Zabala, 2004: 9-10).

Vich plantea entender por oralidad, no solamente a los fenómenos conocidos como tradición oral, el 'arte verbal': mitos, cuentos, leyendas, cuentos populares, etcétera, sino también las diversas conversaciones formales y espontáneas que los actores sociales tejen en su vida diaria y que son el escenario en el que se reproducen relaciones de poder y el que se negocian las identidades. La oralidad no es un texto, es un evento, una performance, que se encuentran social e históricamente situadas. La oralidad produce determinados circuitos comunicativos construidos por factores múltiples. Todos los discursos orales tienen significado, de manera especial, por el modo como son producidos, por las circunstancias allí inscritas y el público al que está dirigido (ibíd.: 11).

Los estudios formales sobre tradición oral se limitaron a la recopilación y al análisis textual de los mismos, pero descuidaron considerar los contextos sociales e históricos de su producción. De ahí viene la necesidad de empezar a considerar la emergencia de la oralidad dentro de esos contextos específicos, puesto que el lenguaje es posible a través de su uso por actores sociales concretos y en tiempos y espacios diferenciados, la comunicación es un circuito donde es la comunidad la que los legitima y otorga los elementos para construir el lenguaje y hacer posible el encuentro dialogal entre diversos actores.

Desde una perspectiva crítica se sostiene que tanto las relaciones sociales como las identidades de los sujetos son construcciones sociales, son dialécticas, se transforman continuamente. De ahí que la performance se entiende como el espacio en donde se pone en escena, se dramatiza tales construcciones y permite evidenciar la agencia histórica de los sujetos en la construcción del mundo social, y visibilizar como se negocian las identidades frente al poder. Vich recomienda que todo análisis de la ora-

lidad debe partir de considerar no tanto los textos aislados, sino como parte de una práctica comunicativa situada en un contexto material y simbólico concreto. Se debe a esto el por qué la necesidad de considerar sus condiciones de producción y de la compleja red de mediaciones que intervienen en la construcción del significado: contexto sociohistórico; identidad del enunciador que implica considerar cuestiones de clase, etnia, género, nacionalidad; los discursos hegemónicos, imaginarios sociales, actores a los que se dirige, formas de recepción del público que participa, y hasta el escenario físico en donde se da la interacción comunicativa (ibíd.: 12).

Este investigador advierte sobre el gran error que constituye el creer que los significados únicamente se construyen al interior de los textos, que son productos del lenguaje, la misma oralidad evidencia que el significado no es algo fijo, sino en continuo movimiento y transformación. Es necesario ver las dimensiones del contexto, entendido no como el conjunto de condiciones externas al performance, sino que es posible gracias a las diversas negociaciones que construyen los participantes en un evento comunicativo. Es más, se trata de mirar más allá del contexto a secas y contemplar la contextualización como un proceso activo donde distintos actores hacen evidente su agencia en la construcción de una diversa trama de discursos y significados.

Se hace necesario, por tanto, considerar la relación que todo orador establece con su audiencia, pues ella determina el carácter de la retórica de su enunciación, muchos de los significados que se construyen dependen de cómo la audiencia los va interpretando, cada acto del habla está dirigido a una audiencia, y es ésta la que lo ratifica. No hay que olvidar que la audiencia nunca es homogénea, sino que es diversa y puede diversificarse de acuerdo al desarrollo del propio evento. Por ello se propone redefinir la conceptualización de autoría, pues resulta que es la audiencia la que tiene dicha autoría, ya que ella participa en un activo proceso de interpretación que va otorgando sentido al mensaje, de esta forma se produce un sentido de recontextualización de la autoría que se actualiza en cada performance y en las interacciones que se dan entre los participantes en las que los roles de hablantes y de oyentes son intercambiables (ibíd.: 16).

El mirar a la oralidad como una performance que emerge de la interacción social implica cuestionar el sentido fonocéntrico, que se ha centrado en el estudio fonético del lenguaje y ha excluido otros aspectos claves de las construcciones discursivas. Se tiene así una mirada monosensorial que no ve que la comunicación implica la totalidad sensorial; cuestiona el carácter logocéntrico que ha implicado que lo oral excluya aspectos no lingüísticos claves en la performance, como por ejemplo: el baile, el canto, el cuerpo, los silencios...

La consideración de la oralidad como performance considera la relación de ésta con las políticas de la memoria, pues operan como formas rituales que escenifican las experiencias vividas, van por ello construyendo formas de memoria colectiva para que las identidades miren su pasado como referente de presente y para pensar en horizontes de futuro. Es gracias a la oralidad que las sociedades construyen ese acumulado social de la existencia que es su memoria colectiva, para poder dar sentido a sus luchas presentes, puesto que como advierte Vich, “el pasado no es algo anterior al presente, sino una dimensión interior de este, no está atrás, sino adentro” (ibíd.: 19); por lo tanto, diremos nosotros, la memoria tiene que ser vista no como el desván donde se guardan cosas, sino como un acto preformativo, que hace posible la construcción social del recuerdo y el olvido.

El análisis de la oralidad implica la consideración de sus dimensiones políticas, pues todo discurso oral constituye una práctica atravesada por relaciones de poder. Si un performance señala que el mundo social es construido en diversos niveles de acción, entonces esas discursividades del poder pueden también ser deconstruidas, lo que no conlleva creer que la realidad social es pura textualidad, sino mirar que los sujetos tienen una agencia protagónica en la construcción de las relaciones sociales y éstas con las representaciones que sobre la realidad construimos, cambiar esas representaciones tendría como consecuencia que estamos desestabilizando parte de esa realidad.

Vich señala que el trabajo etnográfico es fundamental para el trabajo con la oralidad, puesto que la etnografía hace posible la producción de conocimientos a partir de la experiencia directa sobre la realidad observada. Dicho trabajo etnográfico no implica un mero ‘reporte aséptico’, sino

una 'descripción densa', comprometida con la voz de los actores sociales y con un nivel interpretativo; lo que nos ayuda a cuestionar la supuesta oposición entre oralidad y literacidad como dos espacios autónomos y contradictorios de producción de conocimientos, que no ven que el estudio de la oralidad requiere también de la escritura y que ésta se nutre de la fuerza de la oralidad. Desde el punto de vista metodológico, mirar la oralidad como performance implica que el trabajo de campo y la observación participante deben ser prácticas que nos permitan develar la estructura y la política que se expresan en los hechos orales que se ponen en escena, y toda la trama de significados y sentidos que allí se tejen (ibíd.: 19).

Performance, lucha política, espacio público y construcción de sentidos otros de actoría social y política

Mirar la dimensión política del performance, nos permite empezar a considerar las dimensiones simbólicas y políticas del uso del espacio público, como un lugar privilegiado de comunicación de diversos actores sociales, como espacios destinados a producir formas de inversión simbólica, que resignifican el sentido de lo político y lo comunitario. Vich plantea la necesidad de empezar a considerar categorías que están marcando los debates de las ciencias políticas y la crítica cultural, como las de esfera pública y de movimientos sociales. El performance es entendido como una forma de actuación que se pone en escena en el espacio público y que buscan cuestionar las prácticas y símbolos que estructuran la vida comunitaria y pretenden redefinir el ejercicio del poder social, esto pone en evidencia la agencia de los sujetos en el espacio público; y éste es entendido no como algo previamente constituido, sino como el rol que cumple la sociedad civil por generar un espacio de producción crítica de opinión popular (Vich, 2004: 64).

El trabajo etnográfico sobre el performance nos ayuda a observar el signo de lo político en la calle y cómo se van tejiendo los nuevos sentidos de lo político, y su capacidad para producir un poder alternativo. La lucha por una nueva ciudadanía implica, por tanto, no exclusivamente la voluntad de construir una estrategia política distinta a la oficial, sino una política cultural que asuma los significados y prácticas de la vida cotidiana como centros de la nueva hegemonía en construcción. La cultura adquiere

re así un sentido denso que sustituye a la política (ibíd.), pero que cumple una función política vital en la lucha contra el poder. Una mirada desde esta perspectiva nos ayudaría a entender los últimos procesos de insurgencia material y simbólica de las diversidades sociales que hemos vivido en nuestro país, que pueden ser analizados como actos preformativos en los cuales la cultura ha tenido un papel central en la redefinición de los espacios del poder social, y que hacen evidente la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político (Guerrero, 2000).

Vich reitera la importancia del trabajo etnográfico para poder interpretar los actuales procesos de lucha política que se hacen de la mano de la cultura, así la lucha contra la dictadura en el Perú debía hacerse construyendo poderosos símbolos que desestructuren los imaginarios creados por la dictadura. La lucha contra ésta debía hacerse desde la cultura, desde los símbolos y el arte (Vich, 2004: 66). También el trabajo etnográfico nos ayuda a entender la emergencia de los nuevos movimientos sociales como respuesta a la crisis de las identidades existentes y de las instituciones que han monopolizado su representación. Por esto dichos movimientos luchan por la construcción de otras identidades diferentes, que construyan sentidos distintos, alternativos de la vida colectiva, la sociedad y la acción social.

Lava la bandera fue un performance de alto contenido político, que implicó la utilización de un símbolo con un gran valor afectivo y emocional muy manipulado por el poder cambiándolo de sentido, para poder impactar en la emotividad de la colectividad y remover la conciencia colectiva a través de una acción ritual en la plaza pública que llamaba a la limpieza simbólica de la patria dada la corrupción que el poder ha sembrado en el país. Durante todos los viernes de cada semana de doce a tres de la tarde, la plaza se convirtió en una gran lavandería de la corrupción y un gran tendedero para secar la bandera que se quería limpiar del poder corrupto y corruptor. De esta manera, el performance se convirtió en un acto político de lucha contra el poder, que fusionaba la fiesta, la dimensión lúdica y la protesta social (ibíd.: 68).

El efecto político de este performance tuvo un sentido multiplicador, pues se empezaron a lavar y a cuestionar otros símbolos y otros escenarios del poder: se lavaron los uniformes de los militares frente a los cuar-

teles, la bandera del Vaticano frente a la catedral, las togas de los jueces frente al poder judicial; el uso de la bandera como símbolo de adscripción a las discursividades del poder y de la plaza pública como escenario del poder, fueron así desestructurados desde el poder de sus propios símbolos, lo que cuestionaba la validez del pacto social, pero sobre todo evidencia la emergencia de nuevos significados en torno a la nación, y que la construcción del sujeto ciudadano, se encuentra atravesado por lo simbólico, lo cultural y lo político.

Otro performance con sentido simbólico y político fue el de *Pon la basura en su lugar*, construido por artistas populares, que pretendía evidenciar la articulación entre la corrupción de Montesinos y Fujimori con el terrorismo y evidenciar que la corrupción es un acto de terrorismo; para ello circularon fundas de basura y las fotografías de estos dos personajes con trajes de presidiarios. Esta performance apuntó a la esfera privada, embasuró la casa de los políticos, empresarios corruptos, para evidenciar que la corrupción no estaba en la esfera pública, sino se había tomado los espacios privados y allí se reproducía.

El muro de la vergüenza (ibíd.: 72) fue otro performance importante: una tela de más de 15 m de largo con las fotos de gente articulada a la dictadura y a la corrupción, en la que la gente podía expresar su opinión. El muro se convirtió en un lugar político, que transformó el espacio público en lugar de interpelación del poder, así no simplemente resignificó dos instrumentos del poder, el espacio de lo público, y el ejercicio de la escritura, para transformarlos en dos símbolos contrahegemónicos, que se colocan en el lado de los actores subalternizados por el poder, para luchar contra ese. Se crea así una 'literacidad autogenerada' que emerge de las necesidades políticas de expresión de la propia gente que se convierte en un espacio alternativo del lenguaje y de escritura construido desde su vida cotidiana. Además, se volvió un espacio de lectura para la gente que se detenía a leer lo que estaba escrito y expresaba su adhesión, haciendo crecer el tejido de sentidos políticos que cuestionan el orden dominante. Todo esto evidencia que estos performances son respuestas no exclusivamente de resistencia como sostiene Vich, sino nosotros creemos, que también lo son de insurgencia simbólica, pues en ellos se dejaba en claro la emergencia de un poder distinto.

La etnografía de estos performances nos ayuda a mirar cómo se están dando los procesos de repolitización de la vida social, cómo se redefinen la noción, principalmente, de un sujeto o actor social, con una nueva agencia política e histórica, proceso que se lo hace empleando la fuerza de la cultura y lo simbólico, dando sentido político a prácticas domésticas y cotidianas, en las que se expresaron la “microfísica de la resistencia y ya no la del poder” (ibíd.: 74-75). Esto impone la necesidad de una mirada etnográfica distinta sobre estos escenarios de construcción de sentidos de lo social, de la nación, la memoria, de las identidades, las alteridades, de la forma de hacer política. Una etnografía política que nos ayude a mirar profundamente cuáles son las dimensiones de sentido de los actuales procesos de insurgencia material y simbólica que las diversidades sociales están llevando adelante en su lucha por la existencia.

2.3 La etnografía del cuerpo de la modernidad de Pedraza

El propósito central del trabajo de Pedraza (1999), es el de llegar a ‘desentrañar’ desde una lectura hermenéutica, y un sostenido trabajo etnográfico del pasado, cuáles han sido las representaciones, los imaginarios, los discursos y las prácticas de disciplinamiento, higienización y medicalización que se han construido sobre el cuerpo, en el proceso civilizatorio de articulación a la modernidad en Colombia.

Partiendo de la consideración de la compleja polisemia del cuerpo, plantea de entrada la necesidad de hacer un abordaje desde perspectivas transdisciplinarias que superen los anteriores enfoques meramente descriptivos sobre el cuerpo, sino verlo como un escenario que abre nuevas posibilidades a las disciplinas humanas. Desde este punto se hace dialogar la antropología con la historia, la sociología de la cultura, la semiótica, la hermenéutica, los estudios culturales.

El trabajo de Pedraza, en este sentido, resulta interesante, pues si bien su tesis se inscribe como un trabajo dentro de la antropología histórica, aportaría a superar la vieja praxis colonialista de la antropología, que hizo del otro, del salvaje, del primitivo, de indios, negros, o de marginalizados, así como de las sociedades ‘primitivas’, ‘premodernas’: objetos privilegiados de estudio. Pedraza cambia esta mirada para trabajar una ‘antro-

pología de la modernidad', desde una nueva temática, el cuerpo como escenario de construcción de sentidos subjetivo y cultural, como campo de construcción discursiva clave en el proceso de constitución de la modernidad. Es por esto que busca rastrear cuáles han sido los ideales de cuerpo, cómo este ha sido imaginado, cuáles han sido las construcciones discursivas en torno al cuerpo, que han definido la modernidad en Colombia.

Desde una perspectiva teórica, es evidente la influencia de Foucault sobre el orden del discurso y su carácter constituyente, por esto se considera al cuerpo como una construcción discursiva, moldeada a través de determinados saberes que lo van enunciando y cuya genealogía busca ser estudiada. De Foucault se encuentra sus visiones sobre el disciplinamiento: el poder, aunque lo extraño es que éste no es nombrado, al igual que categorías como gubernamentalidad o biopoder, claves en el ejercicio del control y disciplinamiento de las subjetividades, los imaginarios y los cuerpos hechos por la modernidad. Se puede ver también la presencia de la influencia de Bourdieu en el análisis sobre la constitución del *habitus*, la discusión sobre espacio social y espacio simbólico, la distinción social y la circulación del capital simbólico.

Desde perspectivas metodológicas, mediante una suerte de etnografía del poder, también cambia el sentido tradicional del trabajo etnográfico, pues las fuentes con las que dialoga no han sido recogidas a través del ejercicio clásico de trabajo de campo, sino que, dado el sentido histórico de su investigación y la periodización escogida, un siglo que corresponde al periodo de consolidación de la modernidad en Colombia, han sido recabadas de fuentes escritas, sobre las cuales hace un análisis hermenéutico desde la perspectiva metodológica de la 'descripción densa' de Geertz, en la búsqueda de interpretar los significados, las significaciones y sentidos de las discursividades construidas sobre el cuerpo y cómo éstas se han inscrito fundamentalmente en dos sujetos: los ciudadanos y la burguesía.

La mirada de Pedraza sobre el trabajo etnográfico igualmente resulta novedosa, pues rompe con el viejo imaginario de una etnografía de preferencia sincrónica, centrada en la observación de los hechos del presente de la cultura que caracteriza la mirada funcionalista, para proponer una etnografía que observe meticulosamente el pasado como posibilidad para la comprensión de las problemáticas del presente.

Puede verse también la herencia foucaultiana en la perspectiva genealógica con la que aborda cómo ha sido imaginado y construido el cuerpo por la modernidad, aunque ella explicita el uso de la genealogía como método en ningún momento.

Las fuentes trabajadas son: Los tratados de urbanidad; manuales, programas y cartillas de salud e higiene para la educación escolar y popular difundidas por el Estado; legislaciones sobre salud, higiene y deporte; informes médico-sanitarios de instituciones que trabajan en estas áreas; ensayos médicos y sociales de la época; la revista *Cromos*, así como el *Manual de urbanidad de Carreño*, dado el papel que van a cumplir en la tarea civilizatoria de los imaginarios sobre el cuerpo y la modernidad, y analiza además, obras de literatura nacional.

El recorte espacial Colombia es el escenario de la investigación y dentro de ella se centra en los escenarios urbanos.

El recorte temporal de la investigación abarca una periodización de un siglo, dentro del cual ubica tres momentos en la constitución de las representaciones y los discursos sobre el cuerpo y la modernidad: el primero, en el que el cuerpo se aproxima a la modernidad, que tuvo auge en el siglo XIX y cuyo escenario representacional es el de la urbanidad. Un segundo momento de funcionalización del cuerpo y de adaptación a la modernidad apoyado en el impulso tecnológico impulsado a partir de la década de los veinte, en donde se van construyendo los discursos sobre salud, higiene y cultura física. Y, finalmente, el cuerpo construido desde los discursos de ‘la razón, la estética corporal y la sensibilidad’, cuya eficacia simbólica nos marca hasta el presente.

El trabajo de Pedraza, en una primera parte aborda cómo se da la construcción del cuerpo en el tránsito de la urbanidad a la higiene, sostenida sobre discursos morales, y bajo la responsabilidad de cada individuo. En la segunda parte, se analiza la higiene como propósito nacional y responsabilidad del Estado, cómo operan las campañas higienistas y el rol que juega la educación. Y una tercera parte en que discute la producción de otros discursos en torno al cuerpo para la conservación de la salud para el control poblacional, las amenazas surgidas de la propia modernidad y los discursos en torno a la estetización y disciplinamiento del cuerpo.

Algunos interrogantes

Valdría pensar si el cuerpo puede ser considerado solamente como una construcción discursiva, o como una realidad que está más allá de los discursos.

Si bien, es interesante el manejo que hace con la temporalidad, al hablar unas veces del pasado e interconectarlo con el presente; a veces, no se precisa a qué momento corresponde determinados hechos, eso hace que en determinados momentos generen cierta confusión.

No hay una sola referencia sobre el poder, pues muchos de los hechos que describe están evidenciando cómo opera la matriz colonial de poder y cómo se construye dentro de ellas visiones racializadas, que tampoco son enunciadas, sino solamente descritas. De ahí que sería bueno discutir si en un trabajo cómo éste ¿es suficiente la descripción?, ¿es suficiente que la autora de por sobrentendido el carácter de los hechos que describe, o se hace necesario hacerlos visible no sólo descriptivamente, sino también conceptualmente, puesto que se trata de una tarea hermenéutica y dado que el texto entra en diálogo con otros actores? Si existe una política del nombrar, no es necesario visibilizar en el acto de nombrar, que en esos hechos descritos se evidencia que opera una matriz colonial de poder, y que hay discursos racializados que reproducen y legitiman esa matriz.

Un aspecto interesante es que se intenta construir un texto que rompa el carácter monofónico que generalmente han tenido, en el que siempre prima la voz y la autoridad del autor. En el texto de Pedraza se puede ver un intento de construir un texto polifónico, en el que las otras voces y discursos hablen por sí mismos; y si bien, se ve el diálogo con algunas de las fuentes de las que obtiene la información empírica, no está claro el diálogo con las fuentes que sirven como referentes teóricos y metodológicos, ¿no hay allí una cuestión ética a considerar? De igual manera, a veces no queda muy claro en el texto cuál es su posicionamiento el locus de enunciación desde el cual habla la autora.

Si desde el poder se construyeron representaciones, discursos y prácticas para el disciplinamiento de las subjetividades y el ‘derrumbamiento’

de los cuerpos, se hace necesario discutir propuestas para lograr el ‘enrum-bamiento’ de las subjetividades, los cuerpos y la vida.

2.4 A modo de cierre

La antropología del performance y la etnografía de lo local de Gisella Cánepa, nos ofrece novedosas perspectivas para la comprensión de expresiones culturales tradicionales como la danza, la música, la ritualidad, la fiesta en tiempos de globalización, y sobre la necesidad de un enfoque incorporado que vea la potencialidad del cuerpo y del lugar en la construcción de la cultura, así como la agencia vital de los actores sociales.

La etnografía de los discursos de la calle, del performance y de la tradición oral de Víctor Vich aportan frescas propuestas teóricas y metodológicas para una etnografía de la oralidad callejera, los procesos comunicacionales y la cultura urbana, sustentadas en la reflexibilidad y la polifonía que superan el énfasis fonocéntrico y de prioridad a la agencia política y a las voces y vidas de los actores sociales. Aporta una mirada política del performance, a fin de considerar las dimensiones simbólicas y políticas del uso del espacio público, como lugar privilegiado de comunicación y de construcción de agencia política e histórica, desde el cual diversos actores sociales producen formas de insurgencia material y simbólica para enfrentar al poder y luchar por la existencia.

El trabajo de Sandra Pedraza constituye un aporte novedoso para una antropología de la modernidad, trabajado desde una etnografía con perspectiva diacrónica, sustentada en una descripción densa del pasado, que nos brinda luces para la comprensión de los problemas que actualmente enfrentamos.

Las tres propuestas analizadas tienen como eje la necesidad de una mirada crítica y política de la cultura, la de abordajes trans, inter y anti-disciplinarios, así como hacer evidente el potencial de la agencia de los actores sociales.

Es por ello que consideramos que estas propuestas resultan de mucha utilidad para el trabajo que sobre todo profesores y estudiantes de la

Escuela de Antropología Aplicada y de Comunicación Social de la Universidad Salesiana podrían realizar como parte de las investigaciones de tesis, pero también resultan útiles, para empezar a trabajar etnografías de la educación, del trabajo pastoral, o de las que se podría implementar en la Escuela de Psicopedagogía.

3. El panorama ecuatoriano

Si para los Estudios Culturales en América Latina se expresan dos momentos, estudios sobre Latinoamérica que reproducía el locus de enunciación desde afuera hablar por y hablar de; se da también un segundo momento de estudios desde Latinoamérica y a partir de sus propias voces. La llegada de los Estudios Culturales al Ecuador, se inscribe dentro de este segundo momento, dada la emergencia de diversos actores y procesos que en sus luchas de sentido por la existencia, han hecho de la cultura el centro estratégico de dichas luchas, tal es el caso del levantamiento indígena del noventa, el mismo que hace posible una seria interpelación no sólo a al modo como se venía entendiendo la política, sino también la cultura, lo que interpela a su vez al conjunto de la sociedad y en consecuencia a la academia.

La vitalidad de estos procesos, abre posibilidades para que los Estudios Culturales, puedan encontrar un espacio en la academia, pues desde finales de la década de los noventa, los Estudios Culturales, gracias al impulso de Catherine Walsh, pasan a integrarse a los programas de maestría de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede-Quito, como mención de la Maestría de Letras; para luego en muy pocos años ir alcanzando su propio espacio de autonomía al interior de dicha Universidad, y llegan a transformarse en un programa de Doctorado en Estudios Culturales, que cuenta ya con dos promociones de egresados.

Lo que sigue, es una aproximación al debate que se está dando desde la propuesta de los Estudios Culturales en el Ecuador en dialogo con la antropología, puesto que mucho antropólogos han cursado dichos programas y muchos de ellos, son actualmente docentes de la Universidad Politécnica Salesiana, de ahí que es importante analizar cuáles son sus propuestas teóricas, pero fundamentalmente sus aportes metodológicos y

particularmente las miradas etnográficas que plantean, para mirar cual es la utilidad que estas ofrecen a la UPS y sus diferentes facultades y escuelas, que es el eje central de la presente investigación.

3.1 En perspectiva de estudios (inter) culturales desde los Andes de Walsh

El surgimiento de los Estudios Culturales al decir de Walsh (2003: 13) se da ante la urgencia de la construcción de un espacio de pensamientos críticos inter y transdisciplinario, que abra posibilidades para que se expresen las epistemologías fronterizas, incluyendo aquellas promovidas por los movimientos indígenas y afros. Y construya un proyecto intelectual ético y político que tiene como objetivo hacer visible la matriz colonial de poder, reflexionar más allá de los límites del neoliberalismo y abrir espacios de aporte a la construcción de la interculturalidad.

El actual proceso de insurgencia material y simbólica que vive el continente, ha generado la posibilidad de abrir un debate sobre la especificidad que los Estudios Culturales deben tener para la región andina; se plantea la necesidad de un mayor distanciamiento de perspectivas críticas y políticas de los Estudios Culturales de los centros hegemónicos del saber; se trata de construir una propuestas que responda a la potencialidad de los procesos sociales y políticos que vive la región andina y trabaje en la construcción de puentes entre comunidades interpretativas (ibíd.). Entre las diversas disciplinas, que abra espacios antes negados a los saberes locales; lo que se busca es que se constituyan como una mirada y praxis alternativa, y empezar a construir propuestas teóricas, metodológicas y políticas desde nuestros propios lugares.

La búsqueda de recuperación y construcción de nuestro propio lugar (*locus*) de enunciación, y como estrategia de diferenciación política de los estudios culturales hegemónicos, a fin de evitar como advierte Walsh (ibíd), de que... los estudios culturales en América Latina pueden convertirse en cómplices dentro de la nueva lógica (multi)cultural del capitalismo transnacionalizado; ha planteado la necesidad de empezar a hablar desde la región andina, ya no de Estudios Culturales, a secas, sino de Estudios (Inter) Culturales, que nos parece que resulta más pertinen-

te, pues esto les da una especificidad propia, surgida desde nuestras propias realidades y procesos históricos, políticos y culturales, que los diferencia notablemente de los surgidos en los centros hegemónicos del saber.

Vale aclarar que la consideración de la interculturalidad, no es un aporte de los Estudios Culturales, desde dimensiones políticas, es una contribución del acumulado de la lucha social por la existencia de los pueblos indios y negros, y su reflexión ya se la venía haciendo en el país, mucho antes de que los Estudios Culturales tengan un espacio académico para el debate. Una muestra de ello es que la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, a fin de responder a este proceso y a las demandas de diversos actores sociales, venía realizando una serie de talleres y debates sobre la interculturalidad a partir del levantamiento del noventa, y organiza el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada “Dialogo Intercultural” (enero 1999), desde una perspectiva académica y política⁴.

De los Estudios Poscoloniales al giro decolonial de la Modernidad Colonialidad (MC)

La propuesta que emerge en la región andina, muestra un tránsito epistémico y político que encuentra su definición no sólo en los debates académicos, sino sobre todo en la emergencia de procesos políticos a los que hacíamos referencia. Nutriéndose de los aportes de, los Estudios Subalternos (ES), de la Crítica Poscolonial (CP), se plantea la necesidad de un nuevo giro, lo que denominan el ‘giro decolonial’, el mismo que constituye un nuevo espacio, el de la Modernidad Colonialidad (MC).

4 A propósito puede consultarse las publicaciones: *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. Universidad Salesiana, Quito, 1996 / *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1999; en la que se recogen algunas reflexiones y propuestas de los profesores de la escuela de Antropología en torno al tema. Además: *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2000; que recoge las ponencias de académicos, estudiantes y de diversos actores sociales en torno a la interculturalidad.

A diferencia de los ES que priorizan las narrativas históricas, y de la CP que analiza los legados coloniales en las narrativas de la literatura para hacer visible la relación entre cultura e imperio, y como en la literatura, se expresan, las retóricas del poder; y muestran como la cultura, es un 'campo de batalla'; y si bien hacen evidente la continuidad del legado colonial: solo será desde la Modernidad Colonialidad (MC) que se hará explícita la diferencia colonialismo y colonialidad y el continuo histórico de la matriz colonial/imperial de poder, lo que abre otro tipo de giro, para un (re)pensamiento crítico (de)colonial.

La Modernidad Colonialidad, al decir de Walsh (13) se trata de un proyecto intelectual ético y político, cuyo objetivo es hacer visible y desnaturalizar la matriz colonial de poder, a través de una intervención política en la discursividad de las disciplinas modernas a fin indisciplinarlas, y configurar un (re)pensamiento crítico (de)colonial, distinto de lo (des)colonial, pues plantea una radical ruptura conceptual, desde los márgenes de la modernidad, desde América Latina, en diálogo con otras experiencias del mundo.

El GD plantea una reflexión política distinta de la modernidad, desde la mirada de la colonialidad, al hacer visible la matriz colonial de poder (Quijano), evidencia que la condición constitutiva de la modernidad es la colonialidad, que no hay modernidad sin colonialidad (Mignolo); que la modernidad surge en el mismo momento de la conquista, cuando se instaura un patrón mundial de poder, que Quijano llamó 'colonialidad del poder', que se expresa en el control absoluto del trabajo, de la naturaleza, de la autoridad, del sexo y de la subjetividad, y se resume en tres ejes: la explotación del trabajo por el capital, la dominación racial y cultural y la dominación sexual y de género; cuyas instituciones claves para su reproducción son: la corporación capitalista, el estado moderno, la familia burguesa y la universidad liberal (Lao-Montes, 2006: 1).

El GD propone, una geopolítica del conocimiento distinta, que emerja desde los espacios donde se ha negado el ser, desde los *damnés*, 'desde los condenados de la tierra' (Maldonado-Torres), que implica pensar desde las categorías de pensamiento negado, desde epistemologías otras (Walsh), forjadas desde otros lugares, desde un lenguaje y una lógica otra, surgidas desde los márgenes del sistema mundo moderno colonial

(Mignolo); desde una nueva forma de corropolítica, desde ‘el dolor de la herida colonial’ (Anzaldúa), desde los cuerpos, subjetividades y saberes marcados por la colonialidad, desde el cuerpo negro, indio, de los homosexuales; es un pensamiento que dialoga desde la diferencia colonial contrahegemónica, con proyectos distintos pero hermanados en la lucha por la existencia, como el proyecto de dobles críticas: con el pensamiento cimarrón de los negros de Ecuador (Juan García); con el pensamiento fronterizo de los chicanos (Anzaldúa); con el pensamiento negativo de los filósofos africanos Chukwudi Eze; o de la negritud radical de Césaire, Fanon, Zapata Olivella; con las epistemologías del sur y las sociologías de las ausencias y las emergencia (De Sousa Santos); con el ecologismo ambiental (Leff); con la transmodernidad (Dussel); que mira desde la teoría de los dos ojos Katarista (Sanjinés); con el pensamiento insurgente de las nacionalidades indias de Ecuador y Bolivia, que están planteando un *Pachakutik* del sentido; con la sabiduría Tojolobal de los Zapatistas y al igual que ellos, sueña con ‘otros mundos posibles’, con ‘mundos de otro modo’. (Escobar)

El GD, no sólo se plantea una radical transformación epistémica; sino que lucha por la materialidad de otros lugares, de otras memorias de otros cuerpos; por el desprendimiento de toda forma de dominación económica, política, social, cultural, epistémica, lingüística; combate toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser, y trabaja en la construcción de la interculturalidad (Walsh).

El disciplinamiento, la disciplina y las formaciones disciplinares

El estudio de la cultura y la sociedad desde las ciencias sociales no han sido prácticas políticamente neutras, sino que han sido instrumentales a proyectos coloniales e imperiales, de ahí el por qué las universidades construyen un régimen de disciplinamiento, que excluye margina y subalterniza otras formas de conocimiento. Tres momentos han marcado este proceso de disciplinamiento: Un primero de disciplinamiento del conocimiento y de las subjetividades. Un segundo de disciplinamiento del intelecto y del cuerpo, que hace de la disciplina el constructo intelectual hegemónico, la disciplina organiza un campo de estudio, determina fronteras para el ‘que pensar, como y de qué manera’, base para el ejercicio de

un poder disciplinario que es el sostén de la colonialidad del saber, que hacen de las ciencias sociales un espacio de poder moderno-colonial. Un tercer momento el de las formas disciplinares de la institución académica, que al igual que los estados, las disciplinas construyen fronteras rígidas para su dominio, cuyos marcos teóricos y metodológicos, no pueden ser rebasados, construyendo al mismo tiempo una mirada fragmentada de la realidad, que resulta instrumental a la colonialidad del poder y del saber (Walsh: 16-18).

Una de las tradiciones más coloniales del estudio de la cultura ha sido la transformación del 'otro' en objeto de estudio y ha sido la antropología, una de las ciencias en este sentido más coloniales, al reducir al otro al universo de lo étnico, lo exótico, lo primitivo, visto como lo 'otro', lo no-occidental, de ahí la instrumentalización que la antropología ha tenido en el ejercicio colonial.

Si bien esta reflexión es válida, se evidencia una mirada bastante sesgada en torno a la antropología, puesto que no se toma en consideración aportes que se han venido haciendo desde una 'antropología comprometida con la vida', como la planteada desde la Escuela de Antropología de la UPS, que ha estado trabajando en su propia descolonización, y desde una mirada política de la cultura y de sus articulaciones con el poder y lo ha estado haciendo mucho antes que los estudios culturales.

¿Qué hacer?, ¿qué saber? y ¿cómo ver? Una propuesta teórico metodológica y política

Para referirse a la tendencia de las ciencias sociales que abordan la cultura, que construyen un conocimiento disciplinador y colonizador que separa objeto y sujeto de conocimiento y que termina transformando a los sujetos en meros objetos de la mirada disciplinar y colonizando las subjetividades, Walsh recurre a la metáfora del Sub comandante Marcos y los fotógrafos que querían hacer de las comunidades zapatistas objeto de su mirada (ibíd: 15).

El sub. Marcos, decide tomar la cámara y al apropiarse de ese instrumento de representación, marca un giro para mirar la realidad desde el otro lado de la historia, desde los rostros que cubre del pasamontañas, para

que así se evidencie lo que la mirada colonizadora silencia y oculta; giro que nos plantea varios problemas éticos, políticos y epistemológicos (ibíd: 15-16): el qué hacer, si tener una distancia que objetiviza la realidad y los sujetos, o constituirse también como actores de la representación; el de cómo ver, pues se trata de construir una mirada alocrónica, distante de los otros, a los que se les niega la contemporaneidad y por ello se los transforma en objetos de investigación, o una mirada crítica y reflexiva que cuestiona la propia subjetividad, y el de qué saber, que nos ayuda a entender las relaciones del conocimiento con el poder, los legados coloniales/imperiales de América Latina, que justifican la necesidad de empezar a hablar más desde ella y desde nosotros mismos.

Algunas interrogantes que desde la práctica académica, parecen pertinentes y que preocupan a Walsh (24) son: ¿Conviene llamar “estudios culturales” a este campo de posibilidad?, de articulación de diversos proyectos intelectuales éticos y políticos que trabajen por una perspectiva política de la cultura y comprometidos con el proceso de descolonización del poder y del saber. Las otras interrogantes que con angustia se hacen en el texto: ¿cómo y dónde situarnos?, ¿cómo y dónde dedicarnos a la tarea colectiva...?; ¿qué saber?, ¿qué hacer?, ¿cómo ver? y ¿para qué?, quizás se resuelvan, efectivamente, girando la dirección de la cámara como lo hizo el sub. Marcos, para empezar a mirar desde los actores y la historia negadas, pero también, creemos, cuando asumamos un real compromiso ético y político con la vida y con los horizontes de existencia con los que estamos articulados y veamos que la lucha no sólo pasa por la academia la epistemología o las reflexiones críticas que pueden hacer los estudios culturales, sino fundamentalmente, por la lucha por la existencia.

3.2 La etnografía de los rostros discursivos del conflicto social de Muyulema

Desde lo que podríamos llamar una etnografía de los discursos, Muyulema (2001) realiza un importante aporte para la comprensión de cómo operan las tramas del poder, desde el análisis de *Los rostros discursivos del conflicto social*, en torno a un acontecimiento histórico, que Muyulema busca aportar para que sea parte de la memoria colectiva, y es

evidenciar el potencial político de la memoria como forma de pervivencia de la vida, y como expresión del proceso de insurgencia material y simbólica de los pueblos indios. El trabajo de este autor, puede abrir caminos no solo para trabajar análisis de discurso, sino además, creemos nosotros, para empezar a trabajar en una etnografía de la memoria, de cómo mirar las dimensiones sociales del recuerdo y del olvido que están íntimamente ligadas a ella, para mirar cómo se da la articulación de los flujos temporales y los procesos culturales, en las luchas que se libran en la vida cotidiana, y el rol que dentro de ellas juegan las (inter)subjetividades y como se expresan las diversas tramas de sentido que se libra en la lucha social (Muyulema: 15).

Coherente con su propuesta de construcción de nuevas políticas del nombrar, de empezar a hablar desde nuestros propios lugares, Muyulema habla desde el lugar de la memoria desde la terquedad histórica de un pueblo que se resiste a morir (ibíd.), dejando claro la imposibilidad de una ilusoria neutralidad e imparcialidad en el trabajo investigativo, este autor asume una clara posición, pues advierte que no hay neutralidad de las palabras y los discursos, pues éstos están atravesados por relaciones de poder; de ahí que se niega a renunciar a la subjetividad en nombre de la supuesta objetividad, Muyulema no quiere ser un ‘observador objetivo’ de los hechos sociales, sino que asume un claro posicionamiento político en el trabajo científico, y mucho más sabiéndose parte de un pueblo al que se le negó la palabra, por eso planteándose el reto de escribir o no, desde su subjetividad sobre este acontecimiento, este investigador se hace una pregunta que tiene una importancia no sólo metodológica, sino sobre todo política: ¿qué escritura no está impregnada de subjetividad y de historia? (ibíd.: 16).

De ahí que él asume el reto de escribir sobre este acontecimiento histórico, como una forma de respuesta política para enfrentar las representaciones que sobre dicho hecho se habían construido desde las narrativas de los medios de información y en los textos jurídicos escritos en las oficinas policiales y judiciales, que construían imágenes estereotipadas, racializadas sobre su pueblo y sobre lo ocurrido en ese acontecimiento. Muyulema quiere combatir ese imaginario del poder que hace de la palabra escrita y de lo que está en la prensa, la fuente única para saber sobre la ‘verdad’ de los hechos, pues se constituirá como fuente primaria para

cualquier acercamiento a los mismos; lo que implicaría el que se tengan una lectura sólo desde los ojos del poder, desde la palabra escrita por la prensa que sabemos son uno de sus instrumentos claves, que no solamente oculta lo que en realidad pasó, que silenció la palabra de los indígenas, sino que además, refuerza el imaginario que sobre ellos construye el poder, al mostrar a los indios, como salvajes y primitivos, como los únicos culpables de lo ocurrido (ibíd.: 17).

Escribir sobre un acontecimiento que marca su subjetividad y que tienen importancia para el proceso de su pueblo, se convierte al decir de Muyulema no tanto en una opción académica, sino sobre todo política; lo que lo lleva a la necesidad de repensar teóricamente el campo del indigenismo y sus vertientes; así como la de mostrar la posibilidad que ofrece un hecho local, para la comprensión de una problemática más amplia. Lo que busca el trabajo de este pensador es develar, como opera el discurso histórico oficial y sus dispositivos didácticos como estrategia de violencia simbólica; cuestionar la acción de los medios; develar como fue informado el país sobre este acontecimiento; mirar cuales son los diversos escenarios discursivos, las diversas narrativas presentes en la prensa, los posicionamientos políticos que se han dado en torno a este acontecimiento, y cuáles son las representaciones que se han construido sobre los actores indios.

Para Muyulema el objeto de estudio es el incendio, el saqueo y la destrucción de la *Ñucanchic Huasi* (nuestra casa), la casa del movimiento indígena del Cañar, el 19 de junio de 1964 de la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas del Cañar, que se produce dentro del proceso de lucha y movilización que los pueblos indios estaban llevando adelante como rechazo a la expedición de la Ley de Reordenamiento Agrario, la que buscaban imponer el gobierno y los partidos políticos de la derecha (ibíd.: 18).

Las narrativas presentes en los medios, en especial de la prensa escrita, forman el corpus textual que se analiza, así como las narrativas construidas en los textos jurídicos, en los procesos abiertos contra la dirigencia indígena, que se encuentran en los escenarios del poder: los juzgados y la comisaría de policía, a los que se les ha dado muy poca importancia, pero que el autor en mención muestra que constituyen fuentes importantes para lo que podríamos llamar, una etnografía del poder que aporte

a la antropología política. El análisis de la discursividad de los medios, le permite evidenciar cómo se da la monopolización del uso de los mismos por el poder y cómo se construye además el monopolio de la enunciación, pues es la voz del poder la que habla mientras se produce el silenciamiento de los otros, de los pueblos indios.

Muyulema se plantea como objetivo: narrar el incendio de la casa del movimiento indígena del Cañar como acontecimiento discursivo (ibíd.: 19). Lo que busca mediante un minucioso trabajo de análisis de discurso es evidenciar los distintos puntos de vista que se dan en torno a este hecho, que se encuentra en los corpus textuales de los documentos escritos durante estos acontecimientos. Para ello recurre a dos fuentes documentales claves: la prensa escrita, a través del análisis de noticias, titulares, editoriales, artículos de opinión y comentarios, que circularon a nivel local, regional y nacional, lo que nos permite acercarnos y escuchar las voces del poder y ver como se da la construcción de los imaginarios sociales en torno a este hecho y sobre los pueblos indios. El otro corpus documental clave de este análisis son los textos jurídico-policiales, que permiten develar las imágenes y representaciones construidas sobre lo indio en dichos textos.

Para recoger la voz de los actores subalternizados, a partir del análisis del mismo corpus textual, muestra como la prensa silencia las voces de los actores indios; y para hacer que la misma también sea escuchada, analiza los boletines de las organizaciones indígenas y populares, que fueron silenciadas y no recogidas por los medios, pero además, recurriendo también a los textos jurídico policiales que se construyeron en el juicio que se instauró a raíz de este acontecimiento, le permite recoger los testimonios de testigos, víctimas, dirigentes y comuneros del movimiento indígena, a fin de describir las representaciones discursivas de los protagonistas del conflicto, que se expresan en el espacio autorizado de la producción de la verdad jurídica (ibíd.: 59).

Muyulema, muestra como el escribir sobre un acontecimiento que sólo ha sido hablado desde las palabras del poder, es necesario, para develar otras memorias silenciadas. El análisis de los discursos que emergen en la narrativa del juicio hace posible mirar cómo los actores reconstruyen el acontecimiento de qué manera lo representan en el orden del discurso;

cómo unos y otros son narradores y objetos de la narración, cómo se da el cortocircuito de miradas, puesto que a la vez que ven algo y a alguien son también vistos; esto deja en evidencia que las representaciones y los discursos son escenarios de lucha de sentidos, un campo de conflictos, en el que se da la lucha por la producción y la capitalización de la significación cultural y política; pues las discursividades construidas en torno a la quema reflejan no sólo la diversidad de representaciones sobre los hechos, sino que dichos discursos tienen directa articulación con el poder y cómo opera en dichas discursividades. La construcción de representaciones estereotipadas y racializadas con los que se clasifica y se piensa a los otros y que evidencian cuáles son los imaginarios que monopolizan la enunciación que hacen de lo indio (ibíd.).

Además, Muyulema muestra cómo esas múltiples voces, en la representación narrativa quedan reducidas a la dicotomía de un conflicto entre indígenas/ciudadanía, que recrea la dicotomía barbaros/civilizados, representación sobre la que se construye una forma de clasificación y diferenciación de los sujetos colectivos, que opera en el marco del conflicto como referente de asignación de actos y que deja claro el carácter ideológico de la enunciación. En este dicotómico escenario conflictivo, los indígenas son vistos como expresión del desorden, de los desmanes, del atraso, como 'la alteridad que incomoda', como el otro peligroso y al que hay que reprimir para mantener el orden representados en el ciudadano, expresión de la medida, la civilización y el progreso; así, los agredidos terminan siendo construidos como agresores, mientras que los victimarios se los construye como víctimas (ibíd.: 60-61).

Un eje metodológico político del análisis de Muyulema, es mirar los partes policiales como narraciones fundantes, para comprender las discursividades del poder, no únicamente por su sentido cronológico, sino porque en ellos se refleja una inteligibilidad de los acontecimientos; los partes cumplen así una función preformativa, que pasan a formar parte de otro contexto discursivo el 'auto cabeza de proceso' se vuelve un discurso referido transcrito e inscrito en textualidades que van construyendo una cadena de significados que le son útiles al discurso del poder; como narración fundante tiende a convertirse en enunciado absoluto, que pretende mostrarse como una lectura de los acontecimientos en forma imparcial y objetiva, pero como recurso discursivo, construye una representación de

los acontecimientos desde una determinada mirada, ilumina u oscurece los mismos, y ejerce formas de violencia simbólica. En el parte están las bases representacionales de los actores en conflicto, se vuelve un recurso clave para la producción de la verdad jurídica que tiende a la construcción del otro como culpable y justifican y legitiman las significaciones negativas, las representaciones dicotómicas estereotipadas y los prejuicios racializados sobre esos otros (ibíd.: 62-65).

El propósito de fondo de este investigador es escribir una historia que no se ha escrito, o construirla de otro modo, lo que implica erigir una escritura que no sea des-subjetivada, sino que este marcada por una subjetividad y una sensibilidad que renuncia a la neutralidad y que está profundamente marcada por la pasión, sin la cual no es posible escribir de otro modo, puesto que cada palabra tiene su pasión y su razón, no existen palabras neutras o inocentes (ibíd.: 20). Lo que busca es hacer un relato distinto, que no pretende tener la razón ni la verdad, sino hacer evidente las razones y las verdades de un pueblo al que se le sigue silenciando la palabra, por ello se cuestiona además el modo como desde el poder se construyen los discursos de verdad, que buscan que sean asumidos por todos como tales.

Muyulema enfatiza la necesidad de una toma de partido, pues únicamente así será posible cuestionar el silencio y la antimemoria (ibíd.: 71); esto nos aporta otro eje clave para lo que creemos podría contribuir a un trabajo etnográfico de la memoria y para la escritura etnográfica, recordar no tienen valor en sí mismo, sino en tanto imperativo político para salvarnos del secuestro que de la memoria quiere hacer el poder en nombre del 'aquí no ha pasado nada', como otra forma de perpetuación de la dominación, una etnografía de la memoria, creemos sería, por lo tanto, un asunto que tiene importancia no sólo académica, sino sobre todo políticamente y que abre senderos para trabajar las dimensiones de las memorias cotidianas y cómo éstas se están forjando en los espacios cotidianos en los que se teje la vida, el hogar, el barrio, el mercado, la plaza, la escuela, la iglesia, la universidad; esto implica que no simplemente se trata de investigar, de hacer etnografía, de escribir sobre algo, sino desde un lugar, no únicamente desde/en un momento histórico, sino desde una subjetividad que da dirección a la mano (ibíd.: 20).

Este autor muestra la necesidad de no separar en el análisis de la memoria la dimensión de la subjetividad y la afectividad presentes en el hecho de recordar, pues cuando se evoca un acontecimiento se movilizan las estructuras subjetivas del sujeto del recuerdo, por ello analiza como memoria y pena hablan desde una misma voz, en el momento en que los actores indios recuerdan este acontecimiento, la quema de un eje simbólico de sus luchas por la vida, hace que uno de sus dirigentes diga, más bien, va a venirme una pena acordándome. Muyulema propone una lectura distinta de la pena, ésta debe ser mirada, no como una característica esencial de la subjetividad indígena, sino como consecuencia del proceso histórico que los pueblos indios han vivido; por ello hay que leerla, desde una genealogía inscrita en una larga historia de dominación y negación que viene desde muy lejos del tiempo, por ello la presencia de la pena en el discurso indígena está ligada a la memoria histórica y el recuerdo. Muyulema muestra que la pena del indio es un fenómeno social, que tienen una dimensión histórica constitutiva de la subjetividad colectiva en situaciones marcadas por un proceso de dominación de larga duración; pero además en términos políticos es también un nuevo sistema de posibilidad, para la construcción de un paradigma diferente que rebasa y cuestiona los límites de la razón y se inscribe en los territorios de los sentimientos; de ahí que la pena no sólo designa un estado de ánimo, sino que pensarla e invocarla es un ejercicio de autosubjetivación, es abrir espacios para pensar la alteridad, para ver la huella de los otros en nosotros mismos; por ello, evocar la pena es una forma de autoconciencia que tiene posibilidades políticas (ibíd.: 73-74).

En la perspectiva de lo que creemos, aporta a una etnografía de la memoria, que posibilitaría trabajar una genealogía de la pena, metodológicamente Muyulema advierte en la necesidad de sondear sus evidencias narrativas inscritas en dos tipos de memoria: oral y escrita. La primera, basada en el recuerdo, reconstruye los acontecimientos, actualiza las imágenes del pasado en las formas del lenguaje hablado; mientras que la memoria escrita, testimonia los hechos distantes en el tiempo y en el espacio que busca inscribirse profundamente en los imaginarios sociales; por ello, una genealogía de la pena, una etnografía de la memoria, no puede dejar de ver la íntima relación que se produce entre la pena, el recuerdo y la memoria, que son tres elementos constitutivos y preformativos de la

subjetividad indígena presente en los universos de sus procesos culturales y políticos. Esto se debe a que el recuerdo actualiza y reinventa los sucesos del pasado que se hallan impregnados en la memoria y se reflejan en la cotidianidad de nuestras vidas, haciendo evidente como opera la pena en nuestras subjetividades, lo que abre espacios para pensar otra dimensión de la alteridad, puesto que, el recuerdo resucita la pregunta por el otro. La pena y el recuerdo al estar anclados en la memoria se transforman en dispositivos preformativos que estructuran una 'economía', una 'gramática de los sentidos', que se expresan en las dimensiones conflictivas que tienen las relaciones interculturales; y es por esa dimensión preformativa que Muyulema encuentra en la pena también la posibilidad de una respuesta política, pues esta no refleja una actitud pasiva que sucumbe a las adversidades, sino que ésta se transforma en una actitud que de otras formas induce a la vida, a la lucha (ibíd.: 74-76).

Hay otro aporte interesante en el trabajo de Muyulema: en el carácter narrativo con el que construye la escritura etnográfica de la memoria, cuando anuncia explícitamente su renuncia a la dictadura de los modelos teóricos, por lo que no pretende adscribirse a una determinada perspectiva disciplinaria, como tradicionalmente estamos acostumbrados; este acto, que podríamos llamar de liberación epistémica, nos permitiría abrir espacios, no sólo para un más fecundo diálogo interdisciplinario, sino sobre todo, para que podamos sentirnos libres de caminar por donde el acumulado de nuestro bagaje teórico, pero sobre todo de nuestra experiencia de vida, nos conduzca (ibíd.).

3.3 Corazonando una antropología comprometida con la vida

En consideración de estar vinculado a la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana por más de una década, y de haber seguido de cerca los debates de los Estudios Culturales como estudiante de la maestría y del doctorado de dichos programas, nos permitimos hacer algunas reflexiones que muestran los encuentros y desencuentros entre los Estudios Culturales y lo que hemos propuesto como una antropología comprometida con la vida, que es en la que hemos venido trabajando todos estos años en la Escuela.

Si bien es interesante el cuestionamiento que los Estudios Culturales han hecho a la antropología por su carácter colonial; dicha perspectiva ha tenido una mirada muy sesgada, pues no ha considerado que al interior de ella, se han expresado profundas tensiones, conflictos y rupturas, que la han ido recreando puesto que se han hecho importantes esfuerzos por construir miradas críticas y descolonizadoras y que hablen desde nuestros propios lugares; además, esta visión unidireccional, no ha considerado, que los procesos de transformación de las disciplinas y de la academia, no han sido resultado de sus propias reflexiones internas, ni de los aportes de sus intelectuales, o de los Estudios Culturales, como a veces se pretende mostrar, sino que las mismas son respuestas a procesos socio-históricos, en los cuales los antiguos objetos de estudios de todas las Ciencias Sociales, insurgen como sujetos políticos e históricos, lo que le plantea al conjunto de las Ciencias Sociales la necesidad de una reformulación no solamente de sus perspectivas teóricas y metodológicas, sino sobre todo de sus metas y de sus sentidos éticos y políticos.

Frente a la vieja mirada y la praxis de una antropología colonial y colonizadora, que hizo del otro un mero 'objeto' exótico de estudio, de una antropología que se mostraba como ciencia de indios, negros y marginalizados, de sociedades 'simples', 'frías', 'primitivas', 'bárbaras', 'salvajes', 'subdesarrolladas', 'premodernas' de 'pequeña escala'; del 'tercer mundo, de culturas inexorablemente ancladas en tiempos muertos; surge la necesidad de una antropología distinta, que emerge como una respuesta política a los enfoques de una antropología colonial históricamente instrumental al poder y su ejercicio, y que se alimenta de los procesos de la lucha social, de insurgencia material y simbólica de actores que históricamente han buscado ser silenciados e invisibilizados, pero que hoy muestran la vitalidad de su agencia histórica y política, y que han hecho de la cultura un eje vital de sus luchas por la existencia; eso es lo que ha hecho posible, una antropología comprometida con la vida.

Los encuentros y desencuentros

La reflexión sobre la necesidad de abrir procesos de descolonización de la antropología, en particular, y de las Ciencias Sociales, en general, ya se venía discutiendo y aplicando en la Escuela de Antropología Aplicada

mucho antes de la llegada de los Estudios Culturales,⁵ pero debemos reconocer, que dicho proceso y reflexiones se enriquecen con los debates que los Estudios Culturales aportan con relación a mirar un proceso que ha sido vivido, sufrido y por ello pensado desde nuestras propias realidades cargadas de dominación, y que fuera caracterizado por Aníbal Quijano como ‘la colonialidad del poder’; dicha perspectiva hace posible mirar como continúa operando en la sociedad y en la academia la matriz colonial-imperial de poder, la colonialidad del saber (Lander) y la colonialidad del ser (Maldonado-Torres), necesarias de ser analizadas para comprender los actuales procesos globales de dominación y las luchas por la descolonización. A continuación haremos una breve referencia a los principales aportes, así como a nuestra postura diferencial frente a ellos.

La categoría de ‘geopolítica del conocimiento’ planteada por Mignolo (2003), permite entender las relaciones que históricamente se han dado entre el poder, los conocimientos, la colonialidad y modernidad; y que existe un continuo histórico en la implementación de la matriz colonial-imperial de poder, que estableció mediante la diferencia(ción) colonial zonas de valor universal del conocimiento; pero creemos nosotros, que también se puede evidenciar que ha sido un *continúum* histórico la lucha de resistencia e insurgencia que los actores subalternizados por la colonialidad han estado llevando adelante. De ahí que creemos que se hace necesario hablar en plural de geo(s) política(s) del conocimiento; una desde el ejercicio del poder, que opera como una estrategia vital de la colonialidad modernidad, y que busca erigirse como único y universal horizonte civilizatorio; pero también se construye otra geopolítica del conocimiento que surge desde ‘la herida colonial’ (Anzaldúa) desde la

5 Una evidencia de ello, es que la Escuela, como parte del proceso de descolonización de la antropología y de la academia, introduce en su pensum, un módulo sobre *Introducción al Pensamiento No Occidental*, (1998) a fin de evidenciar su cuestionamiento al sentido eurocéntrico de la ciencia y en particular de la antropología y hacer evidente que la cultura como construcción de sentido ha estado presente en la historia humana, milenios antes de que los griegos construyeran las bases del pensamiento occidental hegemónico disciplinar, de ahí que dicho módulo ofrece un acercamiento a textos no de la inteligencia occidental europea dominante, sino a fuentes de sentido, de las sabidurías no occidentales milenarias, presentes en el pensamiento de la sabiduría egipcia, hindú, china, así como en fuentes de sabiduría de las culturas de Abya-Yala, como la azteca, maya, inca, y la sabiduría que se expresan en el pensamiento amaútico y shamánico.

experiencia histórica y subjetiva de actores sometidos a la dominación, que desde sus prácticas de lucha, de resistencia e insurgencia frente al poder, construyen una geopolítica del conocimiento, que devuelve la dignidad epistemológica a conocimientos que han estado históricamente silenciados e invisibilizados.

La instauración de la modernidad-colonialidad, inicia la implementación de una matriz colonial de poder que determina las configuraciones geopolíticas y las clasificaciones, jerarquizaciones y exclusiones de las nuevas identidades sociales de la colonialidad, sustentada en la construcción de la raza como dispositivo que hace posible la producción y reproducción de lo que Mignolo denomina la ‘diferencia colonial’, que se expresa en la clasificación de la humanidad en jerarquías por las que sociedades y culturas serán subalternizadas⁶ con relación al centro hegemónico que impone la clasificación; la colonialidad del poder se vuelve un lugar epistémico de enunciación, desde donde se describe y legitima el poder colonial. Si bien Mignolo habla de ‘diferencia colonial’, estamos de acuerdo con la observación señalada por Fernando Garcés, ex docente de la Escuela y alumno del doctorado de Estudios Culturales (véase Walsh, 2005: 145), en el sentido que resulta más pertinente hablar de ‘diferenciación colonial’, para comprender el proceso de clasificación socio-racial y epistémico que es analizado por Mignolo.

La categoría que propone Santiago Castro-Gómez (2005), la *hybris* del punto cero, permite comprender como operan los regímenes escópicos, el ocularcentrismo (Jay), sobre cuya base se construye la panóptica de la mirada del poder que le permite ver sin ser visto, que será una isotopía clave en el dominio del otro, en la colonialidad del saber y del ser. El punto cero es el ‘comienzo epistemológico absoluto’ que explica el carácter hegemónico de las geopolíticas del conocimiento y los sistemas clasificatorios con relación a los conocimientos y el rol de las ciencias dentro de ellas.

6 Hablaremos de sociedades, culturas o actores subalternizados, y no subalternos, para referirnos a que dicha condición no es un atributo natural de las mismas, ni una situación por ellos buscada, sino una construcción resultante de la imposición de una matriz colonial de poder.

Lo que creemos, no considera este análisis, es que no es sólo la mirada, sino la articulación entre ésta y la palabra es lo que configura el sentido totalitario del poder, la capacidad de mirar para visibilizar o invisibilizar a quienes mira, y su poder para nombrar y así construir discursos de verdad por los que se hace hablar o a su vez silenciar a quienes nombra; la *hybris* del punto cero, en consecuencia, implicaría, no únicamente un lugar supremo de observación, de una mirada soberana que ve sin ser vista, sino también de un lugar supremo de nominación, de una palabra soberana que enuncia y niega a los otros la enunciación; la dominación europea supuso una 'política del nombrar', la construcción de un discurso violento y perdurable, que organizó la totalidad del tiempo, del espacio y del sentido, en una narrativa universal (Muyulema, 2001: 327-359). Es en ese carácter mítico que se le otorga al poder de la mirada y la palabra, en donde se sostiene el sentido logocéntrico de la racionalidad de occidente; el poder de la mirada y de la palabra, de nominar lo que mira para que exista, han sido desde entonces y siguen siendo en el presente los pilares claves sobre los que se sostiene y legitima las miradas y las palabras del poder.

La colonialidad de la alteridad

Si bien son importantes los aportes que desde la modernidad-colonialidad se han hecho, hay una dimensión ignorada en sus análisis, la 'colonialidad de la alteridad'. Uno de los rasgos más perversos de la colonialidad del poder es lo que Quijano señala como la 'radical ausencia del otro'. Desde la implementación de la matriz colonial de poder sustentada en el racismo, el otro no sólo que no es visibilizado, no existe, sino que se lo despoja de humanidad y dignidad. Hablar de la colonialidad de la alteridad, no implica hacer redundante el concepto de diferencia colonial (Mignolo), sino por el contrario, permite complementar y esclarecer más la comprensión de ese proceso; por ello, creemos que se hace necesario visibilizar, nombrar y usar la categoría de alteridad, que no aparece en el análisis de la diferencia colonial, empleándola como una categoría política, necesaria para la comprensión de cómo opera la matriz colonial-imperial de poder.

La colonialidad del poder construye un imaginario de la alteridad en la que todo lo que está fuera del centro hegemónico, de la *hybris* del punto

cero, será considerado su 'otro' y, por lo tanto, estará en la periferia, en condiciones de inferioridad y subalternidad, así se construye a la naturaleza como 'lo otro' de la cultura. Es decir, al cuerpo como lo otro del alma, a la afectividad y las emociones como lo otro de la razón, a lo femenino como lo otro de lo masculino, a lo privado como lo otro de lo público; alteridad sustentada en la radical exterioridad de la 'otredad' frente a la 'mismidad', lo otro es lo extraño, lejano, peligroso, que nos amenaza, lo que debe ser controlado y dominado.

Otra consecuencia de la colonialidad de la alteridad ha sido la preeminencia que en el discurso moderno ha tenido la visión esencialista de la identidad, como un fenómeno autogenerado. De ahí que para el discurso del poder uno de los más graves problemas actuales de la sociedad moderna es la cuestión de la identidad, cuando en realidad, lo que está viviendo la humanidad no solamente es una crisis de identidad, el no saber quiénes somos; pues, la crisis mayor que hoy enfrentamos es de alteridad, dada nuestra incapacidad de respetar y convivir con la 'insoponible diferencia del otro'. La colonialidad de la alteridad fractura la posibilidad del encuentro con los otros, para impedir que podamos juntos soñar y luchar por cambiar la vida, pues mientras más nos encerremos en nuestras propias identidades y en nuestras reivindicaciones particulares, el sentido global del poder queda sin ser cuestionado y menos transformado. Esto es lo que buscan las políticas multiculturales actuales.

Otra diferencia importante frente a los enfoques de los estudios culturales, es que la alteridad, como hemos planteado en otro lugar (Guerrero, 2002), no debe seguir siendo entendida únicamente desde dimensiones antropocéntricas, visión que caracteriza la modernidad; alteridad antropocéntrica que construye relaciones de una otredad como extremalidad y reducida sólo a las relaciones que se establecen entre seres humanos; la colonialidad del poder fractura formas de alteridad cósmica, que nos habla de las interrelaciones que el ser humano establece, no exclusivamente entre sí, sino sobre todo, con esos 'otros' que también están en la naturaleza. La racionalidad occidental colonizadora, al construir una visión antropocéntrica como hegemónica, pudo justificar y legitimar el ejercicio del dominio sobre la naturaleza por parte del 'hombre civilizado' europeo, poseedor de la racionalidad científica, sobre cuya base se constituye un modelo civilizatorio ecocida y depredador de la naturale-

za que en su voracidad por el control absoluto de todos los ámbitos de la vida, está poniendo en riesgo las posibilidades de existencia presente y futura de todo el planeta.

Si el poder construye formas de colonialidad de la alteridad, que se expresa en la radical ausencia del otro, una manera de abrir procesos decoloniales, ¿no será plantearnos la radical insurgencia del otro, de la alteridad?, volver al otro, hacer visible su presencia y la de sus construcciones de sentido, de sus sabidurías, de sus horizontes de existencia y empezar a dialogar y a aprender de ellas. Frente a la visión ecocida de la colonialidad capitalista, que hace de la naturaleza mera mercancía y sobrepone el interés del capital sobre la vida, es urgente plantearse la construcción de una distinta perspectiva, cósmica y ética de la alteridad, una ‘alteridad cósmica, biocéntrica’, que ponga como eje la vida en todas sus formas sobre el capital, que permita que podamos volver a dialogar con amor y con respeto con todos aquellos seres en donde palpita la vida; que mire a la naturaleza y el ambiente, también como esos otros de los que depende la continuidad de la existencia; pues si queremos seguir tejiendo la sagrada trama de la vida, debemos hacer un urgente pacto de ternura con la vida misma (ibíd.: 23).

Cuando se discute el problema de la contaminación ambiental, hay algo que no se considera, que el poder en su voracidad ecocida por colonizar la totalidad de la vida, ha provocado una grave contaminación no solo del ambiente, sino que la contaminación más grave que enfrentamos, es la contaminación del espíritu, del corazón; más grave que la crisis fiscal, o los déficit financieros, que son los únicos que se consideran en los análisis sociales, es el déficit simbólico, la crisis de sentido que ahora enfrenta la humanidad, que hace que esta pierda el rumbo; que muchos seres humanos, no puedan encontrar cuáles son los propósitos de su vida; hay un nihilismo exacerbado, fractura de la alteridad que nos conduce a una cínica indiferencia frente al dolor del mundo, que nos aísla en un egoísta encerramiento dentro de nosotros mismos, y nos hace incapaces de hermanarnos con los otros a quienes vemos como enemigos; el capital contamina no solo los mares, los ríos, el aire, sino también el espíritu, deforesta los bosques, y también los corazones, arrasa con las selvas, pero también con las esperanzas y los sueños; de ahí la necesidad de empezar a trabajar en una ‘ecología del espíritu’, que haga posible un urgente pacto

de ternura con la vida, que ayude no simplemente a reforestar el suelo, sino los corazones, que siembre no sólo árboles, sino también esperanzas, sueños, utopías, para que podamos reencontrar el sentido de la existencia. Una antropología comprometida con la vida debe contribuir a eso, pues no olvidemos que el sentido del sentido de la antropología es contribuir a la construcción de sentidos distintos de la existencia.

En esa perspectiva, una antropología comprometida con la vida, sostiene la necesidad de entender a la antropología como ‘la ciencia de la alteridad, de las diversidades, de las pluralidades y las diferencias’. La antropología, como ciencia de la alteridad, implica verla, no únicamente como la ciencia de ‘el otro’, de la otredad, sino también de la mismidad, de ‘nosotros mismos’; puesto que la alteridad debe ser entendida ya no como la extrema exterioridad del otro, como una otredad encerrada en sí misma, sino como una alteridad que se construye en el encuentro dialogal entre nuestra mismidad con esa otredad que mutuamente se habitan. La antropología, como ciencia de la alteridad, por tanto, lo que busca es comprender las tramas de sentido que se tejen en ese encuentro que hace posible la alteridad, los significados y significaciones que se manifiestan y se esconden en el mundo de los imaginarios, las representaciones, los discursos y las prácticas, es decir en los universos de sentido que hemos sido capaces de construir a través de la cultura y de sus mundos simbólicos; tanto los otros, como también nosotros.

La colonialidad de la afectividad y el Corazonar como respuesta insurgente frente a la colonialidad del poder, saber y ser

Si bien, desde perspectivas descolonizadoras hay un innegable esfuerzo en la academia por hacer visible la matriz colonial-imperial de poder; sin embargo, dichas propuestas no han considerado una dimensión de la colonialidad por la que no se ha interesado la academia, ni el pensamiento crítico decolonial. La ‘colonialidad de la afectividad’ tiene una pálida presencia en sus reflexiones, puesto que aún la academia está prisionera de un epistemocéntrismo que sigue siendo hegemónico, pues nos cuesta ‘desprendernos de la vieja piel de la razón’ (Kowi, 2005), de la cual seguimos siendo sus orgullosos guardianes, puesto que la mayor parte de reflexiones, incluso las del pensamiento crítico decolonial, siguen atrapa-

das en las mismas matrices logocéntricas que dicen cuestionar; de ahí que hemos planteado el Corazonar las epistemologías hegemónicas desde el potencial de las sabidurías insurgentes, no sólo como una forma de indisciplinar las ciencias, sino de descolonización del saber y del ser, de la academia y, sobre todo, de la propia vida (Guerrero, 2007).

La necesidad de considerar las dimensiones de la colonialidad de la afectividad, permite evidenciar que desde la matriz colonial de poder, así como dominó, silenció, subalternizó los conocimientos, saberes, prácticas y a los propios sujetos; hizo lo mismo con las sensibilidades, afectividad, emociones, pues éstas negaban la hegemonía de una racionalidad que veía al mundo como objeto de dominio, por lo tanto, no podía haber espacio para ellas; por ello, la afectividad será excluida de la vida intelectual, lo que explica el por qué de la ausencia de sensibilidad, emociones y ternura en la academia, pues construir un saber disciplinario demandaba expulsar cualquier posibilidad de acercamiento a la ternura. Ausencia que sigue presente incluso en propuestas que plantean la descolonización.

Una de las expresiones más perversas de la colonialidad del poder, saber y ser ha sido erigir la razón como el único universo no solamente de la explicación de la realidad, sino que la hegemonía de la razón se vuelve el eje de la propia constitución de la condición de lo humano. De ahí la definición desde occidente del ‘hombre como ser racional’, por eso una forma perversa de colonialidad del ser, de negación de humanidad es la colonización de la afectividad, el despojo de nuestras emociones, sensibilidades, de la ternura, fuerzas insurgentes, desde las cuales la humanidad ha luchado siempre por la vida.

Es por esto que una forma de descolonizar el saber y el ser implica recuperar la dimensión insurgente que tiene la afectividad, desde lo que hemos llamado Corazonar, que implica romper la visión fragmentadora que hizo occidente del ser humano al verlo como ser racional, y negar, como nos enseña la sabiduría shamánica, que también ‘somos estrellas con corazón y con conciencia’. Pues es la conjunción de afectividad y de razón la que nos constituye como humanos. Corazonar busca desplazar el centro hegemónico de la razón para poner primero el afecto, pero no por ello negar la razón, sino romper su hegemonía.

Corazonar es una respuesta política desde el poder insurgente de la afectividad y la ternura a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida y que nos hizo creer que el ser humano es únicamente un ser racional y que nuestra humanidad sólo depende de nuestra capacidad de razonar, por ello nos construyeron como seres fragmentados, pues nos secuestraron el corazón y los afectos. Hoy sabemos que existimos también porque sentimos y tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para la insurgencia de la ternura, que permita poner como principio de lo humano el corazón, sin que eso implique tener que renunciar a la razón, pues lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia, de empezar a ‘sentipensar’ la vida. En el razonar no existe espacio para la afectividad, mientras que en el Corazonar se pone primero algo que siempre fue negado por razones de poder, el corazón, pero esto no excluye a la razón, sino que la integra, ya que en la unidad de corazón y razón está lo que nos constituye como seres humanos plenos. Es por ello, que el Corazonar las epistemologías y sobre todo la vida se vuelve una respuesta insurgente para la descolonización del poder, del saber y del ser.

La interculturalidad como horizonte otro de existencia

La interculturalidad es el centro de los debates de los Estudios Culturales sobre todo en la región andina, a esto se debe el que se proponga llamarlos Estudios (Inter)culturales; la no consideración del potencial político de la afectividad es también un límite en los enfoques sobre la interculturalidad, la misma, que si bien es cierto como dice Walsh, es un espacio para transformaciones epistémicas, sociales y políticas, pero además, creemos, que al ser una propuesta que surge, no de la academia, sino del acumulado de las luchas sociales de las nacionalidades indígenas y de los pueblos negros por la vida (cosa que generalmente se olvida) no es únicamente un ‘proyecto’, sino un horizonte para la construcción de sentidos civilizatorios y de existencia, no ‘nuevos’, sino otros, diferentes.

Hemos planteado que la interculturalidad es algo que está más allá de lo étnico, mirada en la que se persiste; que no sólo requiere de legitimación legal, sino sobre todo social; que demanda de la desestructuración de los paradigmas homogeneizantes todavía hegemónicos; que a la inter-

culturalidad no tiene que vérsela como algo existente, ya dado por la sola coexistencia de diversas culturas, sino que es un proceso político que aún está por construirse, pero para que dicha construcción sea posible no se puede descuidar la cuestión del poder. Por ello, coincidiendo con Walsh, la interculturalidad es un horizonte para la descolonización de la vida, pero creemos que una real descolonización pasa primero por una dimensión que está ausente en los análisis de las propuestas decoloniales, que son la necesidad de la transformación de la subjetividad; ya que la interculturalidad requiere de transformaciones no sólo desde la exterioridad, de aspectos estructurales que es necesario no olvidar; sino que ésta especialmente tiene otra dimensión que debe ser trabajada desde la interioridad. La interculturalidad requiere de una revolución del *ethos*, de valores diferentes que nos abran al conocimiento, al reconocimiento, la valoración, el respeto y la convivencia con la diversidad y la diferencia, pues de eso depende el futuro pacífico de nuestras sociedades; lo que para que sea realidad, demanda de una transformación radical y profunda de nuestras subjetividades. Es por esto que un eje clave en la construcción de subjetividades políticas diferentes necesarias para hacer realidad sociedades interculturales implica trabajar vitalmente con los niños; transformación de la subjetividad y el *ethos* que sólo puede hacerse desde la profundidad política de la afectividad, pues el encuentro con la ‘insoportable diferencia del otro’ es un acto de amor. De ahí que, la utopía de la interculturalidad solamente será posible desde la insurgencia de la ternura (Guerrero, 1999).

3.4 Epistemocentrismo y sabidurías insurgentes

Otra de las discusiones más recurrentes en los Estudios Culturales ha sido la necesidad de visibilizar y dialogar con lo que han llamado ‘epistemologías otras’, que emergen desde los espacios fronterizos. Dicho reconocimiento ha sido más discursivo que real, el dialogo con esas otras epistemologías, actores y culturas, no se da sino parcialmente y en forma muy tímida y se reduce a la presencia de intelectuales orgánicos formados en el manejo del instrumental epistemológico occidental. Lo que implica que son las epistemologías eurocéntricas las que tienen la hegemonía.

A pesar del innegable esfuerzo que se realiza por la descolonización del saber y el indisciplinamiento de las Ciencias Sociales, todavía se sigue pensando que se trata “de una visión distinta, que indaga las posibilidades de descolonizar la producción de conocimiento, de encontrar la manera como la epísteme moderna, puede ser enriquecida por los conocimientos subalternizados” (Walsh *et al.*, 2002: 8). Nos preguntamos, ¿se podrá dar una real descolonización del saber si sólo aspiramos a enriquecer el epísteme moderno, o al contrario, no será necesario una desestructuración radical del mismo?; ¿no se reproduce así otra forma de colonialidad del saber, pues así como el trabajo, el sudor y la sangre de los pueblos subalternizados enriquecieron los imperios, también sus conocimientos deben enriquecer las epístemes del reino de la academia?

Si bien es positivo que se plantee “poner en dialogo los conocimientos occidentales con las discusiones y proyectos de intelectuales indígena” (ibíd.: 10), esos diálogos sólo han servido como material para los textos de prestigiosos intelectuales innegablemente comprometidos con la descolonización del saber, pero, aún no se hace visible en dichos textos la voz, el pensamiento, los conocimientos subalternizados que se dice descolonizar. Sigue siendo un límite que en el espacio académico, en donde se plantea reconocer a las ‘epistemologías otras’, sólo se estudie textos de la ‘inteligencia’ occidental o de académicos comprometidos con el proceso de descolonización epistémica; pero las ‘epistemologías otras’ siguen aún esperando, no solamente su reconocimiento discursivo, sino su potencial como fuente de conocimiento para el saber académico. Por ello, creemos que ya es hora de que sean incorporadas como material de estudio, para que también podamos aprender de la sabiduría del viejo Antonio, de Taita Marcos, José Gualinga, Joselino Ante, Condori Mamani, Mama Santos, Juan García y de muchos más, para que esas sabidurías dialoguen en equidad de condiciones con Foucault, Bourdieu, Deleuze, entre otros, y sobre todo con quienes están aportando al proceso (de)colonial del saber, ya es hora de que ellos también aprendan de la sabiduría shamánica, cimarrona y hagan evidente su presencia en sus programas y las visibilicen en todo su potencial epistémico y político. Éste es un reto que está planteado también para la propia Universidad Salesiana.

Otra cuestión ligada a la anterior es que existe dificultad para un real desprendimiento del epistemocentrismo que aún es hegemónico en la

academia, se sigue pensando y hablando únicamente en términos de epístemes, aunque llamemos 'epistemologías otras' a esos otros conocimientos, lo que implica que se caracteriza el conocimiento fronterizo desde categorías del saber occidental que decimos indisciplinar. Pero si lo que se trata es de abrir espacios para que los conocimientos y saberes fronterizos puedan visibilizarse y expresarse hay que hacerlo desde sus propias políticas del nombrar (Muyulema), desde sus propias categorías, y desde ellas, más que llamar epistemologías, al horizonte de conocimientos, experiencias, sentires, saberes, prácticas, con los que orientan su existencia, los pueblos subalternizados denominan sabiduría. Por esto, nosotros preferimos hablar no de 'epistemologías otras', sino de 'sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia', porque su potencial insurgente radica, en que éstas, al contrario de la epistemología, nos ofrece teorías, información y datos y, por su lado, las sabidurías insurgentes nos ofrecen referentes de sentido: éticos, estéticos, políticos y afectivos, para construirnos horizontes de existencia otros, diferentes, los mismos, que requieren, sobre todo, de sabiduría.

Lo anterior no implica la negación fundamentalista de occidente, ni de las categorías del saber occidental, pues eso sería absurdo. Lo que se trata es de hacer evidente el sentido perverso que occidente y el epistemocentrismo han tenido para el ejercicio del poder, y tener claro que en occidente y en sus epístemes no está la posibilidad para poder ofrecerle a la humanidad horizontes diferentes para la vida. De esta forma, lo irónico es que esos horizontes otros están surgiendo, desde los pueblos, sabidurías y culturas a los que occidente negó su condición de humanidad y que sufrieron en sus propios cuerpos y subjetividades la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Indisciplinar las disciplinas

Si bien desde la perspectiva de los Estudios Culturales, se plantea una radical cuestionamiento al modelo disciplinar con los que la academia construye el conocimiento, de ahí de la necesidad de indisciplinar las Ciencias Sociales (ibíd.), falta mucho trabajar en esa perspectiva, pues por un lado, los propios Estudios Culturales corren el riesgo de convertirse en otra nueva disciplina, y se sigue insistiendo en la necesidad de enfoque

trans e inter disciplinario, pero un real proceso de indisciplina de las ciencias implicaría la necesidad, no sólo de introducir enfoques anti-disciplinarios, sino de romper el sentido disciplinario en sí mismos que actualmente tienen.

Si bien, es importante indisciplinar para la descolonización del saber, pero esto no se lograra solamente, como dicen Wash, Schiwy y Castro-Gómez (ibíd.:12-13) con la integración de esos otros saberes para que enriquezcan la epistemología occidental dominante, sino que creemos, con la descolonización de dichas epistemologías que han sido el sostén de la colonialidad del poder del saber y del ser, una forma de hacerlo, como ya señalamos, es incorporar algo que el sentido disciplinar del saber académico desechó la afectividad y las sabidurías, a fin de empezar a Corazonar las epistemologías hegemónicas. Eso implica una ruptura radical de las fronteras disciplinarias, romper con la arrogancia del saber científico y tener la humildad para abrirse y empezar a aprender de otras sabidurías surgidas desde los actores colonizados. Además, involucra romper la mirada que distancia el sujeto y objeto del conocimiento; un reto que ahora tenemos es cómo ir rompiendo el sentido disciplinar hegemónico, sobre el que se construyó la noción de 'Uni-versidad', para empezar a hablar desde la diversidad y la diferencia y construir un sentido otro de 'Pluri-versidad'.

3.5 Hacia una estrategia conceptual de la cultura

A un distinto quehacer antropológico se le plantea la necesidad de replantearse de forma crítica la mirada que ha venido construyendo sobre su 'objeto' privilegiado de estudio: la cultura. Una antropología comprometida con la vida está entendiendo la cultura, no desde la búsqueda de un concepto unívoco, como lo ha hecho tradicionalmente la vieja antropología, sino desde la necesidad de construir una 'estrategia conceptual de la cultura', que nos permita acercarnos a sus múltiples sentidos que considere la complejidad y multi direccionalidad que la cultura tiene como constructora de sentido. Así pues, que mire la cultura desde perspectivas políticas, que la muestre como un escenario de lucha de sentidos y que tienen como eje, la potencialidad histórica y los horizontes de existencia de los sujetos que la construyen. Esto implica entender la dimensión política

de la cultura y la dimensión cultural de lo político, mirar la cultura como lo que siempre ha sido, una fuerza insurgente de sentido para la transformación no sólo de las epistemologías, sino sobre todo de la propia vida⁷.

La cultura no puede seguir siendo vista, desde perspectivas cognitivas, como cultivo del espíritu que se expresa únicamente en las artes de las elites, como un indicador de desarrollo estético, moral, cognitivo de la sociedad y los individuos, ni puede seguir siendo confundida con folclor, como sostenía la visión racializada de la teoría tradicional ilustrada. Se hace necesario una mirada distinta que vea a la cultura como una construcción simbólica, social e históricamente situada, como un proceso y un producto de la sociedad, pero, además, como un horizonte de sentido, de significados y significaciones de la existencia y tiene, por lo tanto, una profunda dimensión política, pues dichos significados pueden tener diversos usos y son motivo de disputa semiótica y política; la cultura es un campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno colonial imperial, por el control de los significados y las significaciones sociales y el poder interpretativo es un escenario de luchas de sentidos, de combate por la hegemonía que inevitablemente se expresan en toda sociedad, en sus luchas por la vida y por cambiar la vida.

Si la cultura, es un escenario de luchas de sentido, entonces, debe ser analizada con relación al poder; ya que por un lado, la cultura puede ser instrumentalizada desde el poder, para su legitimación, para el ejercicio de la dominación y la naturalización de las desigualdades; a través de

7 Al respecto cabe señalar que sobre la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, la Escuela de Antropología Aplicada de la UPS, venía trabajando en múltiples talleres de sus encuentros presenciales con las(os) estudiantes, dichas perspectivas, mucho antes de conocer los debates de los Estudios Culturales, aunque coincide con ellos en mirar la cultura como un escenario de disputas de sentido. Al respecto puede consultarse: *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. Universidad Salesiana, Quito, 1996 / GUERRERO, Patricio *Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada- UPS / Abya-Yala, Quito / *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1999 / *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2000 / GUERRERO, Patricio. *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Escuela de Antropología Aplicada- UPS / Abya-Yala, Quito, 2002.

lo que hemos llamado, procesos de ‘usurpación simbólica’. Pero por otro, la cultura, es un instrumento insurgente contrahegemónico, necesario para lucha por la impugnación y superación de toda forma de poder y dominación, que ha hecho posible procesos que hemos caracterizado de ‘insurgencia simbólica’⁸.

Ver los procesos de usurpación simbólica, abre posibilidades para cambiar la perspectiva teórica, metodológica, pero sobre todo ética y política de la vieja antropología que se especializo en estudiar a los actores subalternizados, ahora se hace necesario hacer una ‘antropología del poder’, para entender sus representaciones, sus discursos y praxis, sus mundos simbólicos en los que se encuentran los sentidos de su ejercicio, su legitimación y reproducción. Mirar los procesos de insurgencia simbólica permite desplazar la cultura de los territorios académicos y disciplinares que han monopolizado la exclusividad de su análisis; verla como escenario de lucha de sentidos implica, mirarla en los territorios de la vida y como fuerza para transformarla; esto ayuda a romper el sentido cognitivo sobre ella aun dominante, a mirar que la cultura se teje desde la cotidianidad de la existencia, por actores que hacen de la cultura el eje de sus luchas por la existencia, lo que significa, desechar la noción de ‘rescate cultural’, por su sentido colonizador y paternalista que convierte a las comunidades en meros objeto de las políticas culturales de los rescatadores, para abrir procesos de ‘revitalización cultural’, en los cuales las comunidades muestran su agencia cultural, política e histórica y abren espacios concretos de descolonización y liberación; lo que ofrece mayores posibilidades políticas para abrir las ciencias e indisciplinar las disciplinas, como condición para la descolonización del saber, proceso que no puede darse solo al interior de la academia, sino en la articulación de esta, desde una distinta dimensión ética y política, con los actores y procesos que luchan por la vida.

8 Una ampliación teórica y etnográfica de los procesos de usurpación simbólica y de insurgencia simbólica se puede encontrar en nuestros trabajos: *Usurpación simbólica identidad y poder*, UASB/Abya-Yala/CEN, Quito, 2003 / y, *El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina*, Escuela de Antropología Aplicada / Abya-Yala, Quito, 1993.

3.6 Sobre la cuestión metodológica

A pesar de que los Estudios Culturales se han distanciado de muchas de las visiones teóricas de la antropología, no ha podido, sin embargo, desprenderse de sus recursos metodológicos, pues el método etnográfico, el trabajo de campo, como aportes de la antropología, resultan insustituibles para poder trabajar y comprender los universos de la cultura; aportes que en el proceso de descolonización del quehacer antropológico se han ido recreando desde la perspectiva de una etnografía crítica, mientras que, en el campo metodológico los aportes de los Estudios Culturales no han construido todavía una propuesta propia y, por el contrario, el trabajo etnográfico se ha vuelto un escenario concreto de encuentro interdisciplinario.

Si hay algo que hace apasionante el trabajo de una antropología comprometida con la vida es que este va al encuentro de la vida misma, que no se queda en reflexiones alejadas de la realidad, sino que habla a partir de ellas, en busca de comprender la trama de significados, significaciones y sentidos que los seres humanos tejen a través de su cultura, que es lo que les permite encontrar el por qué de su ser y estar en el cosmos y el mundo de la vida. Es allí, en la búsqueda del sentido, en donde la antropología encuentra el sentido de su praxis.

Para poder develar el mundo del sentido, el antropólogo y de quien trabaja con la cultura, debe acercarse a la realidad y a los actores que cotidianamente tejen la vida, debe observar lo que hacen, hablar con ellos y aprender a escuchar la voz del otro y de sí mismo, pues el trabajo antropológico es un acto de alteridad que busca, transitar el mundo del sentido, para poder comprender mejor el sentido del mundo, o para que podamos transitar en el mundo con sentidos distintos de la existencia; ahí está la riqueza de la alteridad, que hace posible que al caminar por los universos de cultura de los otros, nos permite retornar con una mirada diferente hacia nosotros mismos; pues todo encuentro de sentido entre nosotros y los otros, debe ayudar a una comprensión que mutuamente nos enriquezca y nos transforme.

Dicho acercamiento a la realidad, que se conoce como trabajo de campo, no es un simple acto de ir, observar, participar, preguntar, tomar

notas, sino que implica la necesidad de disponer de ciertos recursos teóricos y metodológicos, pero también de principios éticos y políticos, que nos permitan realizar un trabajo en el que se refleje la riqueza de la propia vida.

El trabajo de campo

La realidad es la fuente motivadora para la realización de toda investigación. Investigar es como un viaje que parte de la realidad y luego del cual, nos hace retornar a esa misma realidad, pero con una mirada diferente, enriquecida, distinta, diferente, que nos permitirá no sólo conocerla mejor, sino fundamentalmente aportar a su transformación, pues allí está la razón de ser del conocimiento.

La perspectiva holística de la antropología se desarrolla a través del trabajo de campo. La etnografía comprende tanto el trabajo de campo que implica la observación y participación en la vida de la gente; la ‘descripción de los datos de campo’, cuyo objeto es presentar un cuadro coherente y auténtico del sistema sociocultural de los universos de sentido de una cultura; y, el ‘análisis de los datos’ que hace posible la comparatividad de los mismos, así como obtener los resultados, las conclusiones para la interpretación de las culturas.

Cuando hablamos de ‘campo’, no nos estamos refiriendo a un espacio, a un escenario, geográfico, físico, natural, o social, sino que se define como ‘campo’ a aquel referente empírico que da cuenta de una parte de la realidad, dentro de la cual se tejen las tramas de sentido de las acciones y representaciones sociales que son construidas por actores concretos que se encuentran social e históricamente situados y que el investigador busca conocer. El campo, es una porción delimitada de la realidad que abarca ámbitos y actores, y que es construida en la interacción cotidiana entre el investigador y sus interlocutores, que se expresan a través de una serie de prácticas, conductas, discursos, representaciones, a las que los actores otorgan determinado significados que son empíricamente observables, cuyos sentidos buscan ser conocidos e interpretados desde el trabajo antropológico (Gruber, 2004: 83-84).

En la vieja práctica del trabajo etnográfico, caracterizado por una praxis colonial extractivista, se considera a los actores sociales como meros 'objetos de estudio' e 'informantes', y no como sujetos o actores sociales y constructores de cultura. Desde una antropología comprometida con la vida se plantea la necesidad de que desaparezca la noción de 'objeto', y se rompa la distancia entre objeto y sujeto de conocimiento, pues la antropología no busca estudiar al ser humano como tal, construirlo como 'objeto de estudio', sino que lo que estudiamos son los procesos, los fenómenos, los hechos socioculturales, las actuales realidades, los mundos que esos sujetos y seres humanos concretos construyen y a los que se encuentran articulados.

Casi toda la clásica antropología ha tenido una evidente actitud etnologizante, ya que no ha considerado la contemporaneidad de los sujetos, pues hace de las representaciones de los 'otros', objetos de descripción y análisis, generando una situación de 'alocronismo', que implica la negación de la contemporaneidad del otro. La ausencia del otro es perversa, el otro aparece como objeto y víctima y no es considerado un productor de conocimiento, sino un informante; herencia colonial de dominación de la subjetividad del otro, que aún se mantiene totalmente vigente en el trabajo, no solamente antropológico, sino del conjunto de las Ciencias Sociales y en los Estudios Culturales, pues todavía en los manuales teóricos y metodológicos se sigue enseñando, que la clave para un buen trabajo de campo es encontrar el 'informante calificado', el 'informante clave', y así los siguen llamando, aún los investigadores que tienen enfoques descolonizadores. De este modo, seguimos recreando un acto colonial de extracción de sentido.

Descolonizar la antropología implica romper el alocronismo del trabajo etnográfico colonizador y establecer una perspectiva de 'altercronismo' o 'dialocronismo' que devuelva la contemporaneidad en la relación frente al otro, que anulen la distancia entre objeto observado y sujeto observador de conocimiento, y se construya una relación de equidad entre los dos que permita que hablen las diversas voces de los sujetos. Eso conlleva empezar a mirar a esos otros no como 'informantes', sino como interlocutores, con los que debemos hacer posible un diálogo respetuoso que permita que al encontrarnos con el mundo simbólico de los otros podamos comprender mejor el mundo simbólico de nosotros mismos, en la

perspectiva de poder comprender una realidad que buscamos conocer para transformar.

Aportes metodológicos desde las sabidurías insurgentes

Como ya hemos señalado, el carácter insurgente de las sabidurías está en que éstas, no sólo nos ofrecen información y datos, referentes epistemológicos y metodológicos, sino especialmente, referentes de sentido para la tejer la existencia. En lo que sigue, no nos referiremos a aspectos metodológicos para el trabajo etnográfico, que han sido enunciados en otros lugares⁹; lo que queremos ahora es evidenciar la potencialidad que las sabidurías insurgentes tienen para ofrecernos también senderos metodológicos que nos ayuden a romper el sentido positivista, fragmentador, instrumental, homogeneizante y colonizador que ha tenido la investigación social en la perspectiva de ir construyendo una metodología más comprometida con la vida.

El método como camino, desde la sabiduría de los abuelos

Enseñan los abuelos que si queremos llegar a alguna parte se hace necesario seguir un camino, y si éste no existe debemos construirlo nosotros mismos, pero que la mejor forma de construir y transitar los caminos es junto a los otros, pues como nos enseña el Viejo Antonio (266-268), así se hacen todos los caminos. Desde la perspectiva de las sabidurías insurgentes, si la investigación es un viaje para llegar a la realidad a fin de comprenderla y transformarla, ¿no será acaso la metodología, sino eso, un camino para poder llegar?

También en el trabajo etnográfico que nos lleva a caminar por el mundo del sentido; ese transitar requiere de la construcción de un cami-

9 Para una ampliación de algunos aspectos metodológicos para el trabajo etnográfico, véase nuestra *Guía Etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas*. Escuela de Antropología Aplicada UPS/Abya-Yala, Quito, 2002(b) / También para algunas sugerencias del trabajo de campo, véase nuestro trabajo: *Notas para el trabajo de campo*, en: CORAZONAR una antropología comprometida con la vida: Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser. FONDEC, Asunción Paraguay, 2007.

no que sólo podemos hacerlo y andarlo con los otros, pues la investigación, como ya hemos dicho, no es sino un acto de alteridad. De esta forma investigar es ir al encuentro del sentir, del pensar, del decir, del hacer de los otros, para en ellos descubrir cuál es nuestro propio sentir, pensar, decir y hacer la vida; investigar no es sino un transitar por el mundo del sentido, para poder comprender los sentidos del mundo. Pero como también nos enseña la sabiduría amaútica, nadie nos podrá dar andando nuestros propios caminos, pues los debemos transitar con nuestros propios pasos, puesto que nosotros somos los pasos y el camino; ese caminar por el mundo del sentido requiere también de la construcción de nuestros propios caminos, de senderos forjados desde nosotros mismos, desde nuestras propias realidades y lugares, desde nuestras propias políticas del nombrar. Ahí encontramos un eje vital para trabajar una real descolonización del saber.

En consecuencia con lo anterior, desde las sabidurías andinas, también encontramos posibilidades para poder construir senderos metodológicos otros, es decir para la construcción de caminos propios para poder llegar. Lo que sigue es un intento por mostrar como ciertos principios claves de las sabidurías andinas pueden dialogar con principios que ha establecido el pensamiento académico y que ofrecen perspectivas diferentes para el trabajo etnográfico.

El principio de totalidad. Uno de los principios fundamentales del mundo andino es el *Kawsay*, es decir el vivir, la existencia. El escenario donde se vive, se lucha, o se teje la vida, como se señala desde el *Runa* (ser humano) andino, es el *Pacha*, que hace referencia a la dimensión de totalidad cósmica, a las dimensiones espacio temporales. *Pacha* equivale a cosmos y ser, pues *Pacha* es todo lo que es y en donde palpita el *Kawsay*, la vida; pues en la sabiduría andina ‘todo el cosmos es el cosmos’ (Stermann, 1998: 114-123).

Frente a la visión totalitaria de occidente, que fragmenta la realidad y su manía clasificatoria y constructora de polaridades, las sabidurías andinas tienen una visión totalizante, o lo que desde la perspectiva occidental se llamaría una visión holística, pues en las sabidurías indígenas, en el cosmos todo está integrado; no olvidemos lo que advertía el jefe Seattle

(1998: 29) “...todo está enlazado. Todas las cosas están relacionadas. Todo lo que hiera a la tierra, también herirá a los hijos de la tierra”.

Si el *Pacha*, hace referencia a la totalidad de las dimensiones espacio temporales de la existencia, es decir que ésta, el *kawsay*: la existencia, no puede tejerse fuera de un espacio y un tiempo que están inexorablemente interrelacionados, pero a su vez, todo *kawsay*, toda existencia tiene un por qué, tienen un sentido en el orden del cosmos. En consecuencia, la sabiduría andina nos ofrece la posibilidad de tres categorías claves para el trabajo metodológico: la espacialidad, la temporalidad y el sentido.

La Espacialidad. Una perspectiva holística o desde el principio de la totalidad de la espacialidad implicaría la necesidad de la consideración, por un lado, de las dimensiones de totalidad que se encuentra en las partes y cómo las partes se contienen en el todo; por ello, desde la sabiduría shamánica se dice que lo seres humanos no somos, sino ‘...estrellas con corazón y con conciencia...’. Esto metodológicamente determina la necesidad de una mirada que considere las dimensiones tanto macro como micro de los fenómenos, hechos y procesos. Las dimensiones tanto globales como locales, mirada necesaria para abordar problemáticas en el actual proceso de globalización y entender procesos de globalización, es decir mirar las interrelaciones y los impactos que tiene lo global en lo local y viceversa, como desde lo local, desde las nociones de lugar (Escobar), de territorialidades específicas y diferenciadas y con rostros propios de identidad se enfrentan los procesos de globalización.

Desde la espacialidad podemos mirar otras isotopías o ejes de sentido como centro / periferia y ver cómo dentro de ellas se expresan los procesos de diferenciación colonial: las dimensiones de dentro / fuera; delante / detrás, es decir, la exterioridad e interioridad que tienen los hechos de la realidad que buscamos comprender que deben ser consideradas en el momento del trabajo de investigación. Pero el Viejo Antonio nos enseña además la necesidad de empezar a ‘mirar lejos y mirar cerca’ y sobre todo, a “aprender a escuchar y a hablar con los otros” (Viejo Antonio: 22), cuyos horizontes de existencia nos siguen siendo lejanos.

Vale aclarar que el espacio no debe ser visto solamente desde sus dimensiones de materialidad, sino también desde las simbólicas y representacionales que el espacio tiene para los actores sociales.

La Temporalidad. Desde la temporalidad, dentro del principio de totalidad, o de un enfoque holístico de lo temporal, hay dos categorías claves que marcan la consideración de lo temporal en el mundo andino, los conceptos de *Ñaupá* (antes) y *Quepag* (después). Lo que en términos metodológicos implica la necesidad de mirar los procesos tanto desde una perspectiva sincrónica, como diacrónica. Una mirada sincrónica conlleva no únicamente ver cómo los hechos han llegado a ser, sino como son ahora en el presente, cuál es la dinámica de su contemporaneidad y su perspectiva de futuro. Una mirada diacrónica, en cambio, significa mirar la historicidad de los hechos, fenómenos y procesos, su pasado, sus cambios y transformaciones a lo largo de la historia, mirar como todos los hechos y problemáticas están atravesados por la historia y están social e históricamente situados.

Además, hace posible empezar a mirar la existencia de otras temporalidades diversas, de historicidades fronterizas, marginalizadas, de tiempos no marcados por la linealidad historiográfica de occidente, sino de temporalidades cíclicas, espirales, que tienen otra visión del tiempo, en la que el pasado no está detrás como en occidente y el futuro adelante, sino que el pasado, como en las sabidurías andinas, está adelante, porque es un tiempo vivido y conocido y el futuro está detrás, en la espalda, porque es un tiempo que aún no nace.

Esto hace posible romper el sentido colonialista del concepto de prehistoria con el que occidente ha separado pueblos, culturas y sociedades, para instalarlas en un tiempo anclado en el pasado; en un tiempo primitivo que resulta útil para la dominación y para la legitimación de su hegemonía, que es lo que caracteriza el proceso de diferenciación colonial resultante de la implementación de la matriz colonial de poder, y entender que el ser humano siempre tejió la historia de la mano con la cultura.

Esta mirada desde la historicidad posibilita también, dentro de los conceptos de *Ñaupá* (antes) y *Quepag* (después) otras isotopías útiles para la comprensión de la historia, para poder mirar el proceso de construcción de la sabiduría de la memoria y el sentido político que las sabidurías dan a la tradición, a la ancestralidad, no sólo como referentes de un pasado muerto, sino que desde un pasado siempre vital nos permiten entender los

tiempos presentes e imaginar el futuro y la construcción de las utopías posibles, así como comprender las dimensiones sociales y políticas de la construcción social del recuerdo y el olvido. Una evidencia de esto es la importancia que en la sabiduría kichwa y aymara tiene la noción de *Nayrapacha* (Mamani), que hace referencia al pasado como porvenir, pues se trata de un pasado que encierra el potencial del devenir futuro (Muyulema) y que por ello mismo tiene la capacidad de transformar un presente cargado de dominación. De esta forma, el *Nayrapacha* hace posible el encuentro entre la memoria y la utopía, entendida ésta no como algo irrealizable, imposible y que nunca podrá ser, sino como un porvenir posible, como algo que todavía no es, pero que estamos luchando para que sea y tenemos la terca seguridad de que será. Por eso la referencia a la memoria, tradición, ancestralidad al poder del mandato de los abuelos y los ancestros son ahora ejes claves de las luchas por la existencia de los pueblos negros e indios.

Dentro de la cultura la memoria hunde sus raíces para construir los sentidos del pasado, del presente y del porvenir. No existe memoria sin cultura, pero tampoco existe cultura sin memoria, puesto que las dos son constitutivas de la vida social; la memoria hace referencia a todo ese acumulado social de la existencia de un pueblo que le ha permitido llegar a ser lo que es y le da sentido a su ser y estar en el mundo en el presente. La memoria es un fenómeno social colectivo que tiene un profundo sentido político, se toma el pasado para transformar el presente y construirse perspectivas para el porvenir, según sea el horizonte político, histórico o de vida de quien lo haga. Por esto, trabajar una etnografía de la memoria resulta necesario para quienes quieren reafirmar los procesos de insurgencia material y simbólica contra el poder.

La dimensión temporal es vital para la vida social, está intrínsecamente unida a sus procesos. La construcción social de la memoria y el olvido, sólo es posible en el presente. Es en el presente en donde habitan todos los pasados y es allí donde todos los futuros imaginados pueden ser posibles. Construimos constantemente el pasado mediante nuestros discursos y prácticas sociales mediante nuestras memorias y olvidos, según nuestros intereses en lo presente. Es importante no olvidar las dimensiones de afectividad en la construcción del pasado. La memoria es una construcción social del significado, esto explica el por qué las cosas importan

a la gente y porqué recuerda unos hechos y olvida otros, y por qué hablamos sobre ellos. Por tanto, la memoria es responsable no sólo de nuestras convicciones sino, también, de nuestros sentimientos, pues el recuerdo está ligado a como muchos de nosotros forjamos nuestra subjetividad. De ahí la necesidad de hacer no únicamente una etnografía que considere las dimensiones afectivas de la memoria y el olvido, sino construir etnografías, no en el sentido tradicional meramente descriptivo como lo hacía la vieja antropología, en formas distintas sin olvidar las dimensiones teóricas, éticas, políticas y afectivas que esto tiene.

El Sentido. Para el runa (ser humano) andino, el *Kawsay*, la existencia, dentro del orden del *Pacha*, no es percibida conceptualmente, sino simbólica, ritual, existencial y vivencialmente. La realidad del cosmos no es algo que busca ser comprendido, sino vivido desde la fuerza simbólica de la cultura; y si esta es una construcción simbólica de sentido y si lo simbólico hace posible la construcción del sentido de la existencia, el sentido se vuelve otra categoría clave para la comprensión de la realidad, sus fenómenos y sus procesos, pues así como todo hecho, proceso, fenómeno, problemática, se da en un escenario concreto (espacialidad), tiene también una historia, un proceso (temporalidad), todo en el orden del cosmos, comunica, tiene sentido, incluso el sin sentido, tiene sentido. De este punto parte la afirmación que el sentido es otra categoría clave que debemos considerar en el análisis social.

El sentido hace referencia a la dimensión de significantes, significados y significaciones que se encuentra en cómo sentimos e imaginamos el mundo de la vida, es decir en nuestros imaginarios y representaciones. En todo lo que decimos sobre el mundo de la vida, en nuestros discursos, y está en todo aquello que hacemos dentro del mundo de la vida, es decir en nuestra praxis, en nuestras prácticas de existencia.

Principio de complementariedad y reciprocidad

En las sabidurías andinas nada existe aislado, sino en íntima relación, en interacción continua, en coexistencia y convivencia con su complemento correspondiente (Stermann: 123-131): el *Hanan* y el *Urin* (arriba y abajo), lo *Cari* y lo *Huarmi* (masculino y femenino).

Un rasgo de las sabidurías andinas es que dicha complementariedad se hace posible mediante la interacción simbólica, celebrativa y ritual, no epistémicamente, conceptualmente, sino simbólica, ritual, corporal, vivencial y existencialmente, a través de las diversas tramas de sentido que el *Runa* teje desde su cultura, para dar sentido a la totalidad de su existencia, dentro de este infinito cosmos.

Articulado al principio de complementariedad se encuentra el principio de reciprocidad (ibíd.:131-135), que refleja su dimensión pragmática y ética. A cada acto que se da en el orden del *Pacha*, corresponde como contribución complementaria un acto recíproco, requiere correspondencia, reciprocidad simbólica entre el orden del cosmos, la naturaleza, el ser humano, entre seres humanos y sus construcciones culturales. Esto rompe la visión fragmentadora y la oposición que entre éstos ha hecho la racionalidad occidental hegemónica y que las mira como opuestas y antagónicas.

La reciprocidad es un deber cósmico, no es un concepto económico, es una categoría que implica una ética cósmica, una ética del amor, implica una distinta construcción de la alteridad. El equilibrio cósmico requiere de la reciprocidad entre el cosmos, la naturaleza, los seres humanos y la cultura; reciprocidad de los actores, fenómenos, procesos y de su complementariedad. Por lo tanto, si todo en el cosmos está articulado, ningún ser, hecho, proceso, fenómeno y problemática puede ser mirado en forma fragmentada, sino en sus interrelaciones múltiples, en su profunda complejidad y complementariedad, en su multicausalidad. En términos metodológicos, esto equivaldría a lo que podríamos llamar un enfoque *sistémico* interrelacionado, integral e integrador de la realidad, que nos ayuda a mirar las articulaciones, las interrelaciones, las consecuencias sociales, políticas, económicas, ambientales, culturales, etcétera, que están presentes en todos los hechos y procesos.

El principio de complementariedad puede ayudar también a la construcción de verdaderos diálogos de seres, saberes, sentires, decires, de experiencias de vida, de encuentros multi, trans e interdisciplinarios. O desde perspectivas metodológicas, para enfrentar el carácter individualista y competitivo propio de occidente, las sabidurías andinas nos aportan una perspectiva comunitaria diferente que nos ayuda a trabajar investiga-

ciones con enfoques colaborativos, es decir como construcciones colectivas, como caminos que desde la sabiduría del Viejo Antonio debemos construirlos y caminarlos con los otros. Es un proceso de construcción de formas distintas de alteridad, de mutuos aprendizajes, que requiere aprender a escuchar el sentir, el pensar, el decir, el hacer de los otros y de nosotros, a fin de enriquecernos y transformarnos mutuamente.

Enfoque comparativo

Desde perspectivas políticas, una de las contribuciones más importantes que ha aportado el proceso de lucha por la vida de los pueblos subalternizados es el de haber hecho visible la existencia de la riqueza de la diversidad y la diferencia, e imponerle al conjunto de la sociedad y al poder su reconocimiento; por ello, no vale olvidar que ese reconocimiento de la diversidad y la diferencia por parte del Estado, la sociedad y la academia, ha sido, como hemos venido insistiendo, el resultado, no de las reflexiones de los académicos, sino de los procesos de insurgencia material y simbólica por la vida de dichas diversidades.

Desde perspectivas metodológicas esto nos aporta la necesidad de romper la visión en singular que tenemos sobre los procesos, hechos y fenómenos, y empezar a hablar desde la pluralidad y las diversidades. Frente a la universalidad homogeneizante de los discursos de verdad de la ciencia. Las sabidurías insurgentes nos enseñan la necesidad de hablar desde la pluridiversidad, lo que desestructura el sentido homogeneizante del poder, para abrirnos a una mirada distinta de la diversidad y la diferencia y empezar a mirar sus dimensiones políticas insurgentes.

Pero la comprensión de la diversidad y la diferencia, desde perspectivas metodológicas, sólo se la puede hacer desde enfoques comparativos, que es lo que nos permite entender las dimensiones diferenciadas de sentido de lo diverso, lo distinto y lo diferente. De ahí que se hace necesario en el trabajo etnográfico, la realización de enfoques comparativos; así por ejemplo: comparatividad desde el género, para ver como son diferentes los universos de sentido que construyen hombres y mujeres; comparatividad desde lo generacional, para ver que son distintas las representaciones, discursos y prácticas de niños, jóvenes, ancianos; comparatividad social,

étnica, regional, de sujetos, de comunidades, de conductas reales e ideales, etcétera.

Un nivel clave de compartividad, para una etnografía de los encuentros interculturales, es analizar el cortocircuito de miradas, y representaciones, que se produce en dichos encuentros. De este modo, nos parece importante la propuesta de Jansen (Carvajal, 1997: 291-293) con relación a lo que se denomina ‘miradas esotéricas y exotéricas’, que se construyen en el encuentro intercultural. Esto permite superar la dimensión unilineal del enfoque *Emic* y *Etic*, propuesto por la antropología clásica, puesto que en un encuentro de culturas o de actores sociales, no sólo se produce un intercambio de miradas en una sola dirección, desde el observador externo (*Etic*), o desde adentro de la propia comunidad, del actor (*Emic*), sino lo que se realiza es un cortocircuito de miradas y representaciones entre los diversos actores que construyen esas miradas; proceso que no es unilineal, sino multidireccional y multirepresentacional, y eso es lo que nos ayuda a entender el enfoque esotérico y exotérico de la cultura.

La ‘mirada esotérica’ se refiere a como un grupo se representa o piensa de sí mismo, y a como supone que los ‘otros’ piensan de él o acerca de las representaciones que supone los otros se construyen sobre él. La ‘mirada exotérica’ en cambio implica las representaciones que un grupo piensa o compone de otro, y lo que piensa son las representaciones que los otros grupos elucubran o construyen de lo que él reflexiona o de sus representaciones.

Un trabajo etnográfico no puede descuidar la comparatividad, que es necesario tenerla presente incluso al interior de las mismas diversidades, a las que muchas veces inconscientemente se homogeneiza, pues no se mira que una cultura no es una unidad homogénea, así se construye una mirada idílica de las culturas como lo hacían los funcionalistas, que veían culturas armónicas, uniformes, alejadas del conflicto, cuando es éste el que hace posible la producción de la sociedad. Se hace necesaria una etnografía que desde perspectivas comparativas haga evidente la riqueza de la diversidad y la diferencia que habitan al interior de esa misma diversidad y diferencia, como la que caracteriza a nuestras realidades.

La traducción como requerimiento metodológico y político

Una cuestión que creemos tiene una enorme importancia metodológica y política, no sólo en la realización del trabajo etnográfico, sino en la construcción de un horizonte intercultural, es que el dialogo de epistemologías y pensamientos fronterizos, o de sabidurías insurgentes, implica también un 'trabajo de traducción', entendido como un acto preformativo, que pone en escena la diferencia cultural y refleja la naturaleza preformativa de la comunicación cultural misma; es antes que lenguaje *in situ* (proposicionalidad), un lenguaje *in actu* (enunciación, posicionalidad) (Baba, 2002: 273). Frente al sentido totalitario y unívoco de occidente, la traducción es un trabajo de hermenéutica necesariamente diatópico, (De Sousa Santos), pluritópico (Mignolo), pues requiere del encuentro entre herencias epistémicas, temporalidades, espacialidades y sentidos diferentes, entre prácticas sociales, experiencias y objetivos de acción de actores que comparten o no el mismo horizonte de sentido, dada la incompletud de toda cultura, de todo saber y experiencia, que sólo pueden ser enriquecida con el encuentro dialogal con la diferencia, con un dialogo de seres, sentires, saberes, decires y haceres.

El objetivo político de la traducción es desacralizar los supuestos universalistas, monotópicos de la hegemonía cultural de occidente, para hacer visible una especificidad contextual, una agencia, un posicionamiento histórico, que emerge desde los lugares negados, desde un pensamiento fronterizo. Por ello, el trabajo de traducción es insurgente, antidisciplinario, que no solamente cuestiona el canon académico, sino que lo transgrede, que implica la ruptura de los marcos epistémicos hegemónicos (Lao-Montes, 2006: 24), pues sin ello toda crítica seguirá siendo un trabajo colonial, por más pos, o decolonial que aparezca en el discurso.

La traducción tiene una dimensión política, ya que, proyectos como la transmodernidad (Dussel), la pluriversalidad (Mignolo), el dialogo con epistemologías otras (Wash), la construcción de una globalización alternativa, (Zapatistas / De Sousa Santos) demandan de trabajos de traducción, a fin de tejer redes globales de sentido contrahegemónico, de seres, saberes, y sentires, de experiencias, de luchas, que permitan ver como se está sintiendo, pensando, luchando, tejiendo vida en otros 'lugares', como podemos aprender unos de otros y aportar a esos procesos; en la perspec-

tiva de la defensa de la vida, y de la búsqueda de horizontes civilizatorios y de existencia otros, centro estratégico que hermana hoy a las luchas en el mundo.

3.6 Corazonamientos finales

Lo anteriormente señalado ha sido un intento por mostrar que en las sabidurías insurgentes, están también, posibilidades de distintas perspectivas metodológicas, o un camino, para poder llegar, como dice el Viejo Antonio. La descolonización de la antropología y del trabajo etnográfico impone, por tanto, la necesidad de una radical interpelación teórica, metodológica, pero sobre todo ética y política a nuestra praxis.

La antropología como ciencia de la alteridad debe dejar de ser la ciencia de la otredad y mostrarse también como ciencia de la mismidad, ésta es otra forma de romper su visión colonial. El estudio de pares, analizar las construcciones simbólicas de nuestras propias identidades, de nuestros colectivos de trabajo, resulta un escenario rico y necesario para una antropología diferente que debe estudiar la conducta de los mismos antropólogos. Es hora de preguntarnos: ¿qué tipo de antropología estamos haciendo? Hay que estudiar las comunidades científicas, las universidades y las escuelas de antropología, de pedagogía, de psicología, de comunicación social que los forman. Hay que comenzar a trabajar en una antropología y una ciencia que se ‘sentipiense’ más autocríticamente a sí misma y a su praxis y se comprometan con la vida; es posible en la UPS, empezar a hacer, cómo lo está intentando la Escuela de Antropología Aplicada, una comunicación, una pedagogía, una psicología, comprometidas con la vida.

Como antes decíamos, otra forma de descolonización del trabajo etnográfico es romper el sentido colonial y policial de la investigación que sigue mirando a los otros como ‘informantes’; pues, si como nos enseña el Viejo Antonio, se trata de construir un camino con los otros, es decir en la alteridad y de dialogar con dicha alteridad, no podemos seguir hablando de ‘informantes’, sino de ‘interlocutores’; romper la mirada alocrónica que le niega al otro la contemporaneidad y lo construye como mero objeto dador de información, por eso había que estudiarlo como cosa

(Durkheim), para establecer una dimensión alterocrónica que le devuelva la contemporaneidad y haga posible un encuentro dialogal de seres, sensibilidades, saberes, de experiencias de vida con equidad y con respeto.

Ante las certezas construidas desde los discursos de verdad del poder, se hace necesaria una pedagógica del error que nos permita aprender de nuestras equivocaciones, que seamos capaces de mirar hacia atrás si no sabemos cómo seguir caminando, como enseña las sabidurías de los abuelos. No es posible seguir trabajando en base sólo a las certezas, debemos abrirnos a la incertidumbre, a lo imprevisible, al caos, al error, entender que más importantes que los diagnósticos, son los sueños. El investigador tiene que estar abierto al asombro, al misterio, mirar que toda investigación es siempre heurística, es más tentativa que definitiva, que no existen verdades reveladas, que es un proceso que vamos aprendiendo desde nuestros propios errores, que no busca encontrar certezas, sino comprender las complejidades de los procesos.

Una profunda limitación del conocimiento racional y conceptual de la ciencia occidental es haber privilegiado el uso hegemónico de los sentidos externo preceptores: vista y oído, como las únicas fuentes de conocimiento. Heredera de esa racionalidad positivista, la vieja antropología, hizo de la 'observación', por más participativa que aparezca, su 'método' ideal de conocimiento de la realidad; conduciendo a las otras facultades, como la imaginación, la sensibilidad, los afectos, las emociones, los deseos, como también a los otros sentidos: el gusto, el tacto, el olfato; a los territorios de lo irracional, a los espacios marginalizados y subterráneos del conocimiento, produciendo como consecuencia un saber fragmentado y fragmentador. Es imprescindible empezar a construir un saber incorporado, corporeizado, pues la realidad se inscribe en el cuerpo y el cuerpo habla. Si la antropología busca conocer e interpretar desde miradas holísticas (totales) y sistémicas (integradas e integrales) la totalidad del mundo del sentido y del sentido del mundo, es necesario incorporar la totalidad de los otros sentidos, la totalidad del cuerpo, como posibilidades de conocimiento, pues sólo así podremos descubrir la totalidad del sentido.

Hay que trabajar en una antropología de los sentidos, que vea las dimensiones y construcciones simbólicas del cuerpo, la comida, los olores,

que nos revele las sabidurías de los sabores, y los sabores de las sabidurías, que se acerque a las emociones, las sensibilidades, el género, las masculinidades y feminidades, la sexualidad, el placer, la risa y la alegría; de la pena, del miedo, las sensaciones, que son las que nos dan el verdadero sentido de lo humano, pues el ser humano no es únicamente razón y lo que piensa, sino lo que siente, vive y emociona; debemos aprender a mirar, redescubrir y comprender las vibraciones y sonidos, las texturas, los olores, sabores y colores con que están pintadas la realidad y la vida, y que son isotopías claves en los procesos de encuentro o desencuentro interculturales.

Otra de las limitaciones que ha tenido la vieja escritura etnográfica es la de haber construido textos monofónicos en donde sólo la voz del etnógrafo tiene la hegemonía, se construye en consecuencia una escritura ventrílocua en la que la voz del otro queda silenciada y sometida a la hegemonía de la voz del antropólogo, lo que hace de la escritura otra forma de acto colonial. Hoy es un requerimiento metodológico, pero sobre todo ético y político, el que la escritura etnográfica se plantee la construcción de textos polifónicos en los que se escuchen diversas voces, por un lado, la voz de los interlocutores desde sus propias enunciaciones, narrativas y discursos, por el otro lado, la voz de los autores, con cuyas fuentes bibliográficas hemos dialogado y por sobre todo que también se escuche nuestra propia voz, es necesario que quede muy claro el 'locus de enunciación', el lugar desde donde hablamos, abriendo espacios para la presencia activa de nuestra subjetividad y afectividad.

Dejar claro nuestro posicionamiento y el lugar desde el cual hablamos no implica que el texto sea la mera representación pasiva de los otros. Desde una perspectiva polifónica, esperamos que se escuchen sus propias voces, pero si queremos un sentido dialógico también se escuchará la nuestra. No podemos pretender hablar por otros, debemos hacer que ellos hablen desde sus propias voces, prácticas, discursos y silencios; pero también queremos decir nuestra palabra. Se hace necesario una escritura etnográfica polifónica que recoja las diversas voces a través de las cuales habla la vida y la cultura, y que se nutra de la poética que la vida tiene, a fin de que ésta se refleje también en la escritura, para salvarla de la frialdad epistémica que ahora tienen los textos etnográficos.

Esto implica la necesidad de una nueva eticidad, politicidad, esteticidad y eroticidad del conocimiento y del quehacer académico y de cómo hemos estado investigando. De ahí que debemos mirar críticamente los presupuestos que han orientado el trabajo etnográfico, lo que implica la necesidad de una redefinición de la posicionalidad colonizadora que ha tenido el investigador; hacer etnografías polifónicas que nos permita escuchar múltiples voces en la escritura etnográfica, es ya un acto político de descolonización.

Si queremos que los actores hablen desde sus propias voces, y si lo que buscamos es trabajar desde la perspectiva de una antropología comprometida con la vida, y que mediante nuestro quehacer antropológico, a través de la palabra de los interlocutores y de su historia hable la vida: como otra forma de descolonizar las metodologías, creemos que sería más correcto empezar a hablar y trabajar no tanto de historias de vida, sino de 'historias desde la vida'.

Dentro de esa polifonía de voces hay que empezar a escuchar y aprender de lo que nos enseña la sabiduría del silencio, aquello no sólo que se dice, sino también el sentido que encierra lo que se calla, aprender a leer los signos de lo que nos es fácilmente perceptible; pues buscar comprender el mundo del sentido implica, hacer visibles los rostros de lo invisible, develar la dimensión espiritual y cósmica que habita en todo lo existente.

Las sabidurías insurgentes nos enseñan que es importante no olvidar el sentido espiritual de la vida y de los procesos, eso implica la necesidad de mirar, la dimensión espiritual de lo político y la dimensión política de lo espiritual; empezar a trabajar en una 'ecología del espíritu', en una 'alteridad cósmica', que construye una conciencia distinta de la existencia, que ayude a que podamos hacer un urgente pacto de ternura con la vida; por ello, no debemos olvidar lo que nos han enseñado los pueblos iroqueses, que '...la espiritualidad es la forma más elevada de la conciencia política'.

Frente a la solemnidad del quehacer científico, que desterró la subjetividad, la afectividad y la alegría de su quehacer se hace necesario incorporar las dimensiones de subjetividad, de afectividad y de alegría, las

dimensiones lúdicas, recuperar la dimensión poética de la existencia en el quehacer investigativo y académico, debemos reír más y aprender y compartir lo aprendido con alegría. No debemos olvidar que deben ser la existencia y la felicidad, el horizonte de nuestro trabajo, pues para la sabiduría de los *Runas*, lo que se trata es del *Sumak Kawsay*, el buen vivir, que implica la necesidad de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de tejer la vida con alegría.

En esas dimensiones de existencia, del *Sumak Kawsay*, dentro del orden del *Pacha*, el ser humano, el *Runa*, es la *Chacana*, el puente cósmico entre los diversos mundos; y dentro del ser humano la *Chacana*, el puente que hace posible seguir tejiendo la sagrada trama de la vida, es el corazón; por eso, la alegría debe habitar siempre en el corazón del ser humano, para que sea posible el *Sumak Kawsay*, el buen vivir. Es también la fuerza del corazón lo que hace posible que podamos Corazonar, no sólo las metodologías, las epistemologías, sino sobre todo la propia vida.

Lo que sigue siendo un difícil reto ético y político, para una real descolonización, y que no es considerada por los intelectuales descolonizadores, es reconocer más críticamente, como la colonialidad del poder, del saber y del ser, no son exterioridades presentes en los otros, sino que atraviesan nuestros pensamientos, discursividades, subjetividades, imaginarios, cuerpos y prácticas de vida cotidiana. Una evidencia de aquello es como la colonialidad de la afectividad sigue impidiendo la presencia de la ternura, de la sensibilidad, de la poética en las reflexiones de un pensamiento que se plantea como descolonizador; el reto que tenemos es comprender que la descolonización del saber y del ser debe empezar primero por nosotros mismos, por interpelar el sentido de lo que somos, de lo que hacemos y de cómo vivimos.

Es a eso lo que pretende contribuir una antropología comprometida con la vida, que reconociéndose en mucho de las propuestas que los Estudios Culturales y el (re)pensamiento crítico han planteado; pero sobre todo, ve que las posibilidades para su recreación y transformación está en la articulación con los actores y procesos de lucha por la vida, en los horizontes que ofrecen las sabidurías insurgentes, en su potencial sobre todo ético y político, para desde ellas y desde la afectividad empezar a Corazonar. No únicamente la academia, los Estudios Culturales o el

giro (de)colonial, sino sobre todo, la propia vida, pues lo que está en juego no son sólo cuestiones epistémicas, sino especialmente la construcción de horizontes políticos, éticos, estéticos y eróticos distintos de la existencia.