

Análisis crítico de la producción académica occidental¹: hacia una antropología implicada y comprometida

Rosa Lázaro Castellanos & María Ignacia Ibarra Eliessetch

Resumen

Este capítulo constituye un análisis crítico a la producción académica occidental, entendiendo a Occidente como un espacio geopolítico que se ha constituido como hegemónico a nivel global. Planteamos que, a partir de un racismo epistémico, la academia transmite un tipo de saber que se pretende “universal” y perpetúa el sistema colonial eurocéntrico de dominación política, económica, epistémica y social. Las gafas occidentales de los investigadores construyen alteridades y categorías referenciales diferenciadoras entre los unos y los *otros*. Por ello, las propuestas metodológicas críticas y descoloniales se vuelven relevantes al tener como objetivo involucrar a investigador/a e investigado/a en todo el proceso del estudio. El artículo pone sobre la mesa la relevancia de “ser afectada” e implicarse en los casos estudiados, desde un *sentipensamiento* que reconozca las diferencias, las alteridades y la diversidad cultural como punto de partida para hacer antropología. Adoptamos una perspectiva política que es, en la práctica teórica y metodológica, un horizonte posible para los estudios de género, de identidades y diversidad; donde las/os antropólogas/os se sitúen e impliquen con las personas y en las experiencias locales de los territorios.

Palabras Claves:

Academia occidental, racismo epistémico, producción de alteridades, giro decolonial, metodologías feministas y participativas.

INTRODUCCIÓN

La academia hegemónica difícilmente interroga sus cimientos y la forma en cómo transmite y produce conocimientos. Un tipo de saber que se pretende “universal”, que perpetúa, a través de la epistemología occidental, un sistema colonial eurocéntrico de dominación política, económica y social (Grosfoguel 2016). Las gafas occidentales de los investigadores

¹ Parte de este capítulo fue escrito con base al texto: Ibarra Eliessetch, María Ignacia (2019), “Metodologías feministas y decoloniales en contextos de diversidad cultural: Hacia una investigación antropológica situada e implicada” en el simposio “Antropología feminista en clave decolonial y anticapitalista: sembrando vinculaciones entre academia y movimiento”, Congreso Chileno de Antropología, Temuco, Chile, enero 2019.

construyen alteridades y categorías referenciales diferenciadoras entre los unos y los *otros*, lo que ha propiciado que los antropólogos reciban el adjetivo de “fabricantes de otredad”, por su producción de políticas de la representación (Comaroff y Comaroff 1992).

A partir de una revisión histórica de la disciplina antropológica, sus inicios y desarrollo, sus formas clásicas de trabajo etnográfico y teórico, en este texto problematizamos las categorías de análisis y observación. Nos proponemos sacudir la epistemología y modificar la posición de enunciación (la persona que investiga), potenciar saberes que no entran en el mundo académico para que la antropología genere transformación social.

La academia se resiste a producir un conocimiento distinto o diferente al planteado desde la Modernidad, es decir, aquel que considera que algunos grupos solo pueden ser referentes para hablar desde posiciones de sujetos etnografiados. Esto ha contribuido a la estigmatización de los grupos y a la reproducción de relaciones de poder mediante la extensión de creencias y saberes específicos, producidos y validados desde los propios criterios que la academia establece.

Nos preguntamos si es posible imaginar revertir la frase de Audre Lorde (1979), cuando dice que *las herramientas del amo no ayudarán a desmontar la casa del amo*. Como a ella, nos entran dudas y nos desafía a construir un breve análisis crítico de la producción académica occidental, entendiendo este espacio geopolítico como el hegemónico a nivel global. Nos guiamos entonces por la pregunta: ¿De qué manera se reproducen aquellos paradigmas clásicos de la antropología como herramienta colonial?

Cuestionamiento pertinente si consideramos que la antropología ha leído y discutido siempre en torno a autores, en su mayoría hombres y de origen europeo, que han generado sesgos a la hora de entender los grupos y sociedades diversas. Nuestro debate va más allá de la alteridad o del clásico dilema de lo no normativo; en este trabajo postulamos que el marco teórico y metodológico de la disciplina debe romper con aquellos modelos patriarcales y racistas dando cuenta de la multiplicidad de voces en el planeta.

Desde sus inicios, la antropología asume un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Las feministas constantemente han puesto esta temática en debate al recordarnos que, en los

inicios, las investigaciones eran hechas por hombres que en sus trabajos de campo sólo se relacionaban con personas de su mismo sexo, que no indagaban más allá, aun cuando las mujeres ocupaban cargos comunitarios relevantes (Ibarra 2015).

No sólo las voces de las mujeres quedan silenciadas, también las distintas experiencias y los conocimientos de la subalternidad fueron excluidos, omitidos e ignorados. Como han señalado las feministas negras, chicanas y del Tercer Mundo, las epistemologías se enuncian desde un lugar particular, por tanto, tienen color y sexo (Haraway, 1991), lo que ha permitido a Occidente considerarse como el único capaz de producir conocimiento universal y descartar los Otros saberes.

Recogemos las reflexiones de Boaventura de Sousa (2011), para mirar desde la periferia, desde los Otros conocimientos y saberes, para proponer nuevos procesos de producción antropológica. Como explica de Sousa, las epistemologías del sur rompen con el monocultivo de la mente y la sociedad –económicos, políticos y culturales–, revalorizando aquellos conocimientos considerados no válidos, ni científicos, y generando nuevas relaciones entre los diferentes tipos de conocimiento, particularmente con aquellos grupos sociales que de manera sistemática han sido blanco de opresión, discriminación, expoliación y explotación causada por el capitalismo patriarcal y colonial.

Lo anterior, sin dejar de tener presente la posición, condición y lugar de quien investiga, un sujeto que está incrustado, situado en una estructura social, en una realidad espacio-temporal concreta. Reconocer las interrelaciones entre las personas que se involucren con el estudio con el objetivo de desestructurar la ansiada posición “neutra” y objetiva que se pretendía en otrora, poniendo sobre la mesa los factores que pudiesen afectar en una observación como la clase, el origen, el sexo género, la religión, entre otros.

El giro decolonial, así como las corrientes críticas del poder, nos entregan nociones e iluminan en aquella búsqueda y desarrollo de saberes y conocimientos etnográficos más responsables que ofrezcan una visión del mundo menos distorsionada y que desplacen el relato hegemónico que ha construido la imagen de la alteridad sólo como víctimas, sin agencia y responsable de sus múltiples opresiones.

1. BREVE REVISIÓN HISTÓRICA: LA ANTROPOLOGÍA Y LA PRODUCCIÓN DE ALTERIDADES

El nacimiento de las disciplinas sociales se produce a mediados del siglo XIX, en una época en que se estaba cristalizando el sistema económico capitalista y la expansión moderna. La formación científica supone la profesionalización enfocada en la creación de asociaciones y sociedades dentro de cada una de las ciencias sociales, así como la instalación de departamentos donde las personas recibirían entrenamiento específico en su área de interés (Restrepo, 2009).

El proyecto *democratizador* confía en la educación y los saberes para lograr una evolución *racional* y moral de las sociedades modernas. En este sentido, Bauman (2005) indica que la ciencia, como campo universal de dominio, emerge sólo cuando se había construido un lenguaje que permitía narrar cualquier indagación del mundo en términos no teológicos sino “racionales”, sustentado con datos y certezas.

La producción de saberes científicos apuntalará el aparato ideológico del Estado-nación. El papel del Estado era consolidar su estructura interna y ordenar la convivencia de la sociedad que deviene urbana, especializada, disciplinada y con relaciones atomizadas, que recodifican la vida de las personas. El Estado construye el ideal de un todo cohesionado, unitario y ordenado (Wolf, 1987). En este ideal, la nación se erige como motor de su dinamismo interno y agente de su propia historia, desconectada de los procesos históricos globales.

En el nuevo escenario, sujeto, realidad social y producción de conocimientos quedarán segmentados. Lejos de considerar al mundo social como una red interconectada por procesos ecológicos, demográficos, políticos, económicos e históricos, las ciencias optaron por una visión parcial de los procesos sociales y siguieron un desarrollo independiente.

Las emergentes ciencias modernas dibujaron dos tipos de sociedades: una *moderna*, caracterizada por relaciones atomizadas, “seculares”, democráticas, plurales y “racionales”. Y la sociedad *tradicional*, basada en la noción de comunidad, con relaciones sociales densas y extensas, con problemas de organización, con un sistema de valores únicos y de aplicación general (Berger y Luckmann, 1987). Esta dicotomía convierte a la sociedad moderna en

sinónimo de desarrollo y “universal”, y a la sociedad “tradicional” en sinónimo del no progreso, del no desarrollo y de lo problemático.

La escisión no es inocente, las sociedades divididas en *modernas* y *no modernas* otorgaron legitimidad, universalidad y unicidad a Occidente, en el sentido que esas otras sociedades se convierten en un poderoso imaginario de diferenciación, al ser consideradas como un *todavía* no moderno, sin los principios y valores hegemónicos. Las personas privilegiaron el orden de las instituciones modernas con su ideal político liberal e igualitario del ciudadano homogéneo en detrimento de otras formas de solidaridad social, de experiencias subjetivas y valores éticos.

El menosprecio por aquello considerado “no moderno” será reflejado en la producción científica de las humanidades. En ese espacio se promoverán narrativas eurocéntricas, donde la cultura occidental pasa a ser un referente universal, cuyo desarrollo y saberes se impone sobre todas las culturas. Que Occidente se haya posicionado como centro de la imaginación histórica, epistémica y política (Restrepo, 2007) va más allá de la alteridad y lo normativo. Este hecho produjo genocidios epistémicos, culturales (Dussel, 2013) y subalternidad. Como sostiene Spivak (2003), aquello que no es reconocido ni legitimado es subalternizado.

En sus inicios, las disciplinas sociales siguieron la línea divisoria de las sociedades. La sociología se afianzó como disciplina asumiendo la tarea de producir conocimientos en torno a las relaciones y vínculos económicos, políticos e ideológicos que mantienen los individuos de las sociedades industriales y capitalistas. La antropología se especializó en la “alteridad cultural” e inicialmente va a dedicarse a comparar sociedades humanas, discutir sus sistemas, sus estructuras materiales y simbólicas.

El método etnográfico como dispositivo de conocimiento antropológico, obliga a la antropología a asumir la existencia de la pluralidad humana y guiarse por el principio de que las personas están estructuradas por la historia, y construidas culturalmente. Reflejo de esto es la obra de Margaret Mead (1990), en la que muestra la construcción social de la sexualidad, la diversidad de conductas sexuales y la arbitrariedad del binarismo sexual². No obstante, el

² La Antropología informó de numerosas sociedades que se mantienen al margen del dualismo de género y reconocen a las personas que asumen identidades sexuales fuera del sistema dicotómico hombre/mujer, masculino/femenino. O etnografías de pueblos indígenas que tenían una visión del sexo y del placer sexual no

trabajo etnográfico de Mead fue insuficiente para desnaturalizar los sistemas complejos del sexo-género o pensarlos desde una conceptualización distinta, tal como lo hizo Judith Butler cinco décadas después.

Con la información aportada por el trabajo etnográfico de Mead ¿por qué prevaleció el biologismo en los significados e interpretaciones de la sexualidad? Si la autora realizó un dialogo real y “objetivo” con las culturas, sorprende que éstas fueran entendidas como estáticas, cerradas, inflexibles y ausentes de conflictos, cuando el trabajo de Mead ofreció claves que llevaban a pensar todo lo contrario.

Los hallazgos de Mead (1990), no desmontaron las categorías antropológicas de europeos y norteamericanos. Porque Mead parte de la misma posición eurocéntrica que delinea la alteridad como algo que representa el pasado, que la piensa como diferente. Desde este posicionamiento, se usa la “cultura” como concepto jerárquico, constituida en el nosotros-ellos, para ordenar las aparentes divergencias sociales, asegurando la cúspide para el mundo occidental y la subordinación para el no occidental. Lo anterior se observa en las descripciones etnográficas de pueblos pasivos, sin rostro, sin historia, homogéneos, aislados (Wolf, 1987), y sin orden ni progreso.

Las prácticas antropológicas se han transformado, hoy se centran en los movimientos sociales, las identidades diversas, las dinámicas urbanas, las comunidades transnacionales o la movilidad y desplazamientos. No obstante, siguen siendo “los/as Otros/as” los sujetos de investigación de la mayoría de quienes hacen antropología. Restrepo (2007), sostiene que la antropología sigue estructurada alrededor de las figuras del Orden (lo que Occidente es), la Utopía (lo que Occidente podría ser) y el Salvaje (lo que Occidente no es). Sin estas figuras, no existe un Otro que “estudiar”. Pero como se sigue fabricando al Otro³, se mantiene la relación saber-poder entre las/os investigadores y la/os sujetos que se estudia y se les sigue objetivando y homogeneizando su experiencia.

La etnografía que otorga tanta importancia a la diversidad, que presume de ir, observar, escuchar y acompañar; tampoco ha dejado de describir-explicar pueblos reificados (Wolf,

restringido a la reproducción. Pero no fueron leídas como sociedades plurales o progresistas, sino como vestigios de un pasado *premoderno* y *precapitalista*.

³ El Otro está ocupado por personas del Sur/inmigrantes/negros/indígenas/gitanos.

1987). Las etnografías podrán narrar el colonialismo⁴, el patriarcado o el esclavismo de los pueblos, pero difícilmente interrogan estas estructuras como entidades que adquieren características particulares en las comunidades.

Las referencias antropológicas ofrecen pocas explicaciones de lo ocurrido a las poblaciones con la matriz colonial. Para ejemplificar, nos es útil considerar las críticas de María Galindo al analizar la disidencia sexual en los pueblos andinos (Galindo 2016), donde encuentra que las referencias históricas evaden la cuestión del colonialismo. Al hacerlo, se oculta que estos pueblos tenían una visión del sexo y del placer sexual no restringido a la reproducción, tal como hoy se repite infundadamente. A su vez, se esconde que la homosexualidad existió, pero que fue nombrada, perseguida violentamente y censurada a partir de la conquista y la catequización.

Al no ofrecer una explicación del papel que jugó la colonización racista y patriarcal en la visión negativa de estos pueblos en torno a la homosexualidad, hoy se les responsabiliza a éstos de la homofobia o de prácticas violentas que producen relatos sesgados de los pueblos. Por tanto, la adopción de valores coloniales y la diferencia colonial han convertido al Otro por definición en *salvaje*, homófobo y nunca será el Otro de la sabiduría, de la agencia, de la potencia política (Cumes, 2012).

2. LA OMISIÓN DE LA PLURALIDAD

La división de las sociedades en modernas, transicionales y no desarrolladas, impide el análisis del intercambio intrasocial, las luchas internas, el colonialismo y la dependencia (Wolf, 1987). Pero, sobre todo, despoja a los pueblos alterizados el derecho a tener su propia historia, los somete y mata su individualidad. Así, *la gente sin historia*, será *estudiada* y explicada a partir de su cosificación y estereotipación.

A partir de la gente sin historia se gestó la ideología universalista, dualista y eurocéntrica que considera a la cultura occidental como el paradigma de perfección. Esta situación permite a Occidente constituirse como única realidad posible, como categoría completa, no marcada y,

⁴ El colonialismo puede entenderse como un proceso de dominación económico, político, epistémico y cultural, contradictorio, contestado y contingente, inherentemente modulado por relaciones de fuerza en cada momento de la historia (Cumes, 2014).

por tanto, no visible (Restrepo, 2007). Lo no marcado utiliza la diferencia cultural para dominar y cosifica al resto de personas.

Las valoraciones sociales formadas a partir de los referentes eurocéntricos serán perpetuadas en las descripciones-explicaciones etnográficas. La antropología que parte del reconocimiento de la pluralidad cultural, paradójicamente, al operar con el mito de lo *premoderno* hoy ocupado por la figura del moro/negro/inmigrante, suprime la heterogeneidad individual y social.

Las Otras culturas al ser situadas en el campo de lo todavía-no-moderno, garantiza estabilidad interna del Estado-nación y produce el efecto de leer a las sociedades como internamente homogéneas y externamente segregadas. Acción que facilita que las personas sean vinculadas y clasificadas en determinadas culturas. Este efecto, además, borra las relaciones de poder históricas, la pluralidad de experiencias y culturas.

El holismo tan buscado por la antropología se diluye. Lejos de interrelacionar la historia occidental con las otras historias, prefiere buscar la alteridad dentro de sus fronteras nacionales, fuera de ellas o hacia los otros internos (Restrepo, 2007), para celebrar la síntesis superadora de las diferencias. Pero difícilmente advierte el privilegio del autorreferente. Grosfoguel (2007), señala que esto ocurre porque, en las ciencias sociales, el sujeto que habla queda escondido y borrado del análisis. La localización étnica, racial, sexual, de clase o género del que enuncia está siempre en la epistemología y producción del conocimiento.

Por tanto, la antropología no describe un simple relato de la realidad, sino que produce todo un imaginario de lo *auténtico*, lo *diferente* o lo *avanzado* desde una exterioridad geográfica y epistemológica. Si la etnografía no interroga a la teoría desde donde parte y no cuestiona al sujeto blanco-occidental que pertenece a la clase, etnia, cultura y epistemología dominante, difícilmente podrá dialogar con la cultura-lugar-grupo sin dejar de pensar en lo auténtica o diferente que es, en su nivel de *postmodernidad* o lo que le falta para *desarrollarse*.

El Estado moderno necesita anular la pluralidad porque atenta contra el sujeto individual liberal⁵. Supresión presente en la epistemología eurocéntrica hegemónica. Por ello, la

⁵ Ese ser presocial capaz de aceptar la norma y legitimar el poder a cambio de progreso, emancipación e igualdad.

etnografía de Margaret Mead (1990) estuvo lejos de ayudar a comprender a la sexualidad como diversa y como una aportación histórica de las Otras culturas, sino lo contrario: la sexualidad se siguió pensando desde los conceptos y categorías antropológicas de teóricos blancos europeos/norteamericanos. Se necesitaba reforzar la epistemología eurocéntrica que requería ser universalista, para mantener el relato lineal de la razón y el progreso de la modernidad.

Actualmente, se señala que el relato del *progreso* de la modernidad ha muerto. Hoy se impone el relato del capitalismo neoliberal como práctica, como proyecto hegemónico y homogeneizante que impulsa el discurso del mercado como “espacio de libertad” (Menéndez, 2012). En este relato, el reconocimiento de la diversidad sexual se considera un “avance” de las sociedades “progresistas”. Sin embargo, el Estado neoliberal promueve su inclusión, no tanto porque acepte la pluralidad, sino porque refuerza la idea del individualismo. Como explica Galindo (2016), un no-heterosexual es aceptado mientras consume, no represente una amenaza para la norma y mantenga intacta la estructura del poder blanco eurocéntrico.

Las personas aceptan que la homosexualidad afecta al individuo porque lo conectan con la idea del *Ser-Yo* individual, de cómo la persona quiere vivir su sexualidad. Pero, cuando el individuo forma parte de categorías que borran la individualidad como el concepto inmigrante, automáticamente aparece el rechazo a la diversidad porque representa una amenaza que atenta contra la cohesión social.

Cumes (2012), explica que la pluralidad quita la posibilidad de conducir el destino de los Otros pueblos, e imposibilita pensar en conocimientos y saberes que emanan de otros contextos. Para ejemplificar esta expropiación de la historia, recurrimos nuevamente al texto de Galindo (2016). Esta autora sostiene que quien ha impuesto la discriminación, hoy ofrece antidiscriminación. Galindo explica que la homosexualidad como delito contra la “naturaleza” es una imposición colonial y patriarcal, que penetró en las personas.

Una vez adoptado como valor colonial, hoy las comunidades piensan a la homosexualidad como un atentado, como algo ajeno o inexistente en sus pueblos. Las poblaciones están polarizadas entre el *apoyo a los derechos* LGTBI y el respeto a los *valores tradicionales*. Sin ver que en la defensa de ambas posiciones se esgrimen discursos emergidos desde el mismo lugar del saber-poder: Occidente. La epistemología *queer* suele ser adoptada acríticamente

en el Sur global, puesto que no incluye la historia propia y suele estar ausente la raza y la clase. Esto, para Galindo (2016), representa un acto colonial no de imposición, sino de adopción sumisa.

Si no hay un cuestionamiento directo a la estructura colonial, racista y patriarcal, seguiremos encontrándonos discursos académicos racistas, que sigan explicando el rechazo de la diversidad sexual como resultado de las relaciones sociales y culturales entre los grupos indígenas/inmigrantes/gitanos, y no como producto de las relaciones de poder colonial.

La antropología necesita cuestionar el lugar del privilegio de quienes construyen el conocimiento de los Otros y las Otras. Como sugiere Curiel (2013), no basta percibirlos como parte del mismo mundo, es necesario cuestionar el lugar de referencia de quienes construyen el pensamiento antropológico. De lo contrario, la teoría seguirá convertida en un instrumento para alabar a las sociedades consideradas modernas y denostar a las que todavía no lo son, tal como explica Wolf (1987).

Por tanto, la antropología necesita descolonizarse sostiene Curiel (2013), porque estudiar a quien históricamente se ha definido desde la dominación como alteridad marca relaciones de poder y saber en torno al conocimiento, a través de la interpretación, y desde la posición hegemónica, de quien investiga.

3. LAS PERSPECTIVAS DECOLONIALES

Habrà quien señale que la epistemología eurocéntrica, universalista, objetiva y racional ya ha sido ampliamente revisada. Sobre todo, a partir de la emergencia de los movimientos sociales⁶ que en los años setenta llevaron a las ciencias sociales a revisar su epistemología, postulados y metodologías.

Ciertamente, las perspectivas críticas provocaron un giro importante en el pensamiento social, teórico y político, particularmente los estudios culturales, subalternos, postcoloniales o el posestructuralismo. Estos estudios han tratado la relación entre pensamiento y realidad histórica; entre conocimiento, poder y conciencia; han teorizado desde la experiencia encarnada; señalan la agencia de las prácticas culturales y reconocen la centralidad histórica

⁶ Como el feminista, el anticapitalista, los de clase, los movimientos de liberación en Latinoamérica de independencia de África y Asia.

de los grupos subordinados en la producción histórica en contextos postcoloniales (Curiel, 2013; Spivak, 2003).

Se han desmontado los falsos consensos del conocimiento; se acepta que es parcial, es inacabado, no es total, no existe un único punto de vista ni hay una historia “verdadera” capaz de imponerse a todas. Difícilmente se desestima el conocimiento *situado* de Haraway (1991) y la importancia de la mirada encarnada. Es decir, que el pensamiento científico se genera desde una localización y un cuerpo específico, que ese cuerpo lleva marcas y, por tanto, la pretensión de objetividad resulta falsa. La epistemología tiene color y sexo⁷.

Si bien, el posestructuralismo, la poscolonialidad o el feminismo hegemónico, desde la experiencia situada, desde otros lugares, otras teorías, conceptos y metodologías explican la compleja realidad y buscan caminos alternativos para llegar a nuevos modelos de sociedad, continúan partiendo de un sujeto central y exclusivo de una historia, cuando la realidad muestra y exige sujetos plurales. Y tienden hacerlo desde una lucha entre ideologías y entre dimensiones analíticas segregadas.

El desencuentro discursivo persiste al privilegiar ciertas categorías subjetivas en nombre de la visibilidad de ciertas luchas. Como ejemplifica Cumes (2014), el feminismo hegemónico intenta comprender la realidad de las mujeres aislando la dimensión de género de otras estructuras de poder, la izquierda lo realiza dándole exclusividad a la clase social y los movimientos indígenas dan preponderancia a lo étnico. Por tanto, la producción de conocimientos proporciona explicaciones fraccionadas de una realidad compleja, sin ver cómo funciona la totalidad.

No podemos desestimar los intentos realizados por los estudios postcoloniales para diversificar los centros de resistencia; las críticas al sistema mundo económico moderno; el intento del feminismo por imbricar las dominaciones de raza, clase, género, origen y otros.

⁷ Antes que el término conocimiento situado fuera acuñado y reconocido como autoría de Dona Haraway, las feministas Negras, Chicanas y del Tercer Mundo ya habían debatido y explicitado que se enuncia desde un lugar particular en la cartografía del poder. También, fueron las primeras en mostrar cómo a partir del criterio de universalidad se reivindican los intereses de un grupo: de las blancas occidentales, heterosexuales, clase media.

Son esfuerzos, que procuran presentar visiones alternativas que se corresponda con la complejidad y diversidad de vida de las personas.

Pese a los esfuerzos de las perspectivas críticas, éstas terminan siendo críticas eurocéntricas del eurocentrismo (Mignolo, 2002). Es decir, en la construcción de nuevas alternativas las culturas originarias y la subalternidad siguen apareciendo como objetos pasivos del Estado, aliados subalternos y testigos etnográficos del nuevo acontecer histórico, pero no participan del debate epistémico, económico y político. Por tanto, mantienen las normas, formas y problemáticas de la epistemología eurocéntrica que se asume ahistórica. Dejan intacta la modernidad, no interrogan el estatus epistemológico de su propio discurso (Restrepo, 2007), y olvidan el poder de la herencia colonial en la organización de la sociedad.

Lo anterior se puede observar en la producción feminista occidental. Si bien, este feminismo realiza una crítica importante a la razón moderna y su androcentrismo, pero le cuesta escapar del eurocentrismo presente en su epistemología y genealogía. Por ejemplo, el feminismo hegemónico ha universalizado la opresión de género y, hasta hace poco, lo mantenía aislado de otros sistemas de opresión. Pese a que las mujeres negras y del Tercer Mundo, desde su experiencia, llevan décadas planteando una subalternidad tejida de categorías de racismo, clase y género, y señalándole al feminismo hegemónico que si no imbrica los sistemas de opresión seguirá reproduciendo las mismas lógicas eurocéntricas y etnocéntricas (Viveros, 2016; Cirix, 2015).

Las feministas contrahegemónicas sostienen además que el conocimiento empírico surgido desde la experiencia y conceptualización de los pueblos originarios, y de las mujeres subalternas, suele tener un estatus marginal comparado con los generados por feministas occidentales/occidentalizadas. Que al feminismo hegemónico le cuesta pensarse fuera del parámetro eurocéntrico, nos habla de estructuras jerárquicas y esquemas subjetivos fruto de asimilar las relaciones de poder de las que formamos y tomamos parte.

En otro orden de ideas, el giro decolonial critica directamente a la modernidad, la considera no sólo etnocéntrica y androcéntrica, sino también racista y eurocéntrica. Realiza una revisión de las formas que toman los aspectos económicos, políticos, sociales y culturales

con la colonización, para crear formas alternativas de racionalidad ética y nuevas formas de utopía.

A diferencia de otras perspectivas, el giro decolonial sitúa la modernidad en 1492, no en el siglo XVIII como lo hace la historia universal occidentalizada para borrar el periodo de acumulación capitalista y colonial. Ha sido una estrategia histórica no colocar la modernidad en el XVI, porque se volvería visible el colonialismo.

Dussel, (2013), explica que la fecha 1492 no fue solamente el comienzo del capitalismo, del colonialismo, del eurocentrismo; sino que fue igualmente el comienzo de un tipo de civilización, que usa la violencia para borrar los signos de las otras civilizaciones. A las personas les arranca todo aquello que les identificara, les arrebató la existencia humana.

Al introducir la diferencia cultural y el carácter etno-racial, se examina minuciosamente a la modernidad y se logra leer el presente y sus problemáticas. Esto para señalar que la colonización no es un fósil, ni algo del “pasado”, sino que permanece hoy en día, generando distintos grados de dependencia, sometimiento, explotación y expropiación. El poder colonial tiene un continuo, está en las guerras, las migraciones, las intervenciones imperiales, el empobrecimiento, en las leyes de extranjería. Por tanto, la colonización está en el cuerpo mismo del Estado y la estructura social.

Quijano (2000), propone la categoría de análisis de la colonialidad (la del poder, la del saber y la del ser), como formas de poder epistemológicas y ontológicas respectivamente. Para este autor, la colonialidad del poder es un principio y estrategia de dominación y control, es el hilo conductor que une la colonialidad moderna del siglo XVI con su versión actual.

El giro decolonial cuestiona la existencia de la modernidad en singular. Desde esta perspectiva, Colonialidad y Modernidad son dos caras de la misma moneda. La colonialidad no deriva de la Modernidad, sino que la ha construido. La idea de raza o pureza de sangre, se volvió un principio para clasificar y organizar a las personas en todo el planeta, redefiniendo así sus identidades y justificando la esclavitud y el trabajo forzado (Mignolo, 2002; Quijano, 2000). La modernidad, mediante la figura del colonizador, consiguió destruir el imaginario del Otro, lo invisibiliza al mismo tiempo que se reafirmaba en su propio imaginario. Por tanto, la colonialidad es la “lógica” que sustenta la civilización occidental.

Como explica Dussel (2013), el gran engaño de Occidente es que oculta la historia o hace circular la cara luminosa de la modernidad. Occidente no interroga la Modernidad porque la piensa como el proyecto emancipatorio, donde la sociedad alcanza su mayoría de edad, donde se gestan los mitos del progreso y la emancipación.

La gran hipocresía de la Ilustración es que los humanistas salen a hablar del origen común de los humanos, de igualdad, de educación, de ética, pero eran colonialistas y racistas. Por ejemplo, Locke pensaba que nadie tenía derecho de someter al otro, pero al mismo tiempo, era un inversionista de la Company of Royal Adventurers de Inglaterra, una empresa que recibió el monopolio del tráfico de esclavos de la Costa Occidental de África, en sus 16 años de existencia transportaría casi 90 mil esclavos (Castellanos, 2012).

La convicción de que las personas nacen iguales y la ferviente condena a la esclavitud es una idea y práctica recurrente entre filósofos y humanistas de la modernidad. Sin embargo, esta crítica no se extiende a la empresa colonial, origen de la esclavitud y las desigualdades. Por tanto, la modernidad no es un proyecto emancipatorio ni es anticapitalista, sino que es el proyecto civilizatorio responsable de la violencia planetaria que vivimos hoy. No se puede decir que se lucha contra el sistema moderno capitalista global, sin cuestionar las jerarquías de dominación eurocéntricas, cartesianas, ecológicas, pedagógicas, epistemológicas, cristianocéntricas.

Los nuevos paradigmas del conocimiento deben desprenderse del eurocentrismo y etnocentrismo, por ello, en el siguiente apartado se realiza un recorrido a las distintas propuestas que se han realizado desde las perspectivas decoloniales y, en particular, desde los distintos Sures.

4. PROPUESTAS METODOLÓGICAS FEMINISTAS Y DECOLONIALES

Como se ha señalado en el apartado anterior, los estudios comienzan a detenerse en aquella parte de la sociedad silenciada por la academia, que no consigue visibilizarse, ni encuentra su espacio porque está subalternizada (Spivak 1988). De esta manera, por ejemplo, los indígenas latinoamericanos comienzan a ser considerados como “sujetos” de los estudios académicos, tornándose visibles y con voz. Esto dio cuenta y condujo a una crítica de las representaciones antropológicas del Otro. Como sostiene Leyva (2008: 35), se señaló la

colusión histórica entre las ciencias sociales (especialmente de la antropología) y los poderes coloniales en cuanto productores de conocimiento y representaciones que contribuyen a desarrollar la lógica de la colonialidad.

Las críticas a las posturas neocoloniales en las ciencias sociales, el análisis al discurso dominante colonial, el cuestionamiento a las raíces de la producción del conocimiento permitió ver las luchas y estrategias colectivas que estaban llevando a cabo los pueblos subalternizados, mostrando que no hay una pasividad o victimización, sino una revalorización del saber-hacer que la modernidad ha pretendido desvalorizar, de imaginar otras realidades posibles (De Sousa, 2011).

La academia tuvo que reflexionar acerca de las nuevas categorías que se estaban construyendo y también desafiaron las premisas básicas positivistas de las ciencias sociales y los proyectos políticos hegemónicos que las sostenían: teóricos críticos de la raza, feministas, teóricos poscoloniales, decoloniales, posmodernos, posmodernos de oposición. El horizonte de estos autores era el de visibilizar y transformar las relaciones de poder que se forjan en los escenarios investigativos, en su forma y fondo, ya que la epistemología y metodología de los proyectos se inscriben en redes de poder hegemónico (Leyva 2008: 39)

El pensamiento feminista y decolonial- el cual se basa en la deconstrucción de nociones estructurales y esencialistas- se instala como articulador de una crítica constante de lo considerado “natural” y hegemónico. Fanon- teórico que realiza un diagnóstico político para un llamado a la lucha revolucionaria- plantea la importancia de reflexionar en los efectos del colonialismo por sobre la propia identidad y el sentimiento de inferioridad que genera en los individuos colonizados, como sujetos sometidos a una estructura de subyugación (Fanon 1961). Esta reflexión es la que hace estas nuevas perspectivas teóricas antropológicas, llegando a la conclusión de que los posicionamientos establecidos por parte de la antropología- a través de su método en el trabajo de campo- generan un orden binario que está constituido por sujeto- objeto/ hombre- mujer/ superior- inferior que perpetúa el sistema de subyugación colonial. Esto, además, es reflejo de aquella división epistemológica producto de la colonialidad del saber, de la naturaleza extractiva de las investigaciones académicas que fueron señaladas como explotadoras de las comunidades por producir

conocimiento sin tener como objetivo retribuir algo a las poblaciones locales ni a los territorios. Ante ello, una cantidad considerable de líderes indígenas post-Barbados reclamaron el derecho a no ser tratados como “objetos de estudio”, planteando la relevancia de que sus voces estuvieran presentes en las indagaciones científicas y sobre todo a la imperiosa necesidad de que aquellos productos tuvieran alguna utilidad para las comunidades en sus luchas por la liberación de los pueblos oprimidos (Leyva 2008: 36).

La necesidad de descolonizar las metodologías se vuelve urgente, así como el deseo de inclinarse hacia una *desobediencia epistémica* (Mignolo 2010) en toda la extensión de la investigación, es decir, desde la formulación del problema hasta el trabajo de campo y luego la distribución del conocimiento producido. Las metodologías y epistemologías feministas amplían el abanico de posibilidades, poniendo el foco en una postura no sexista, para abarcar la realidad holística que la antropología pretende retratar. Como plantea Eli Bartra, la metodología feminista expresa, de manera explícita, la relación entre política y ciencia (Bartra 2012: 68).

En esa línea, Diana Maffía (2012) plantea poner en cuestión lo presupuesto por la ciencia “moderna” que se instaló excluyendo la voz de las mujeres. Entonces propone algunas interrogantes que como investigadoras debemos hacernos para el trabajo etnográfico: preguntarnos por los sujetos productores de conocimiento, por el valor de la racionalidad y la emocionalidad, por la relación de los cuerpos con el conocimiento, por el impacto diferencial entre varones y mujeres, de la producción y aplicación del conocimiento científico- tecnológico y por la apropiación social de los saberes, según el género (Maffia 2012: 142). Esta forma de comprender el mundo que reivindica una postura no- sexista, no se limita al estudio de mujeres, pero sí en una búsqueda enfocada a mejorar sus condiciones (Eichler 1997), aunque a su vez, también puede hacerlo ante cualquier sujeto con el compromiso de llevar a cabo una investigación que se comprometa a transformar su estatus de subordinación.

4.1. EPISTEMOLOGÍAS Y TÉCNICAS INVESTIGATIVAS INSURGENTES

La propuesta que emerge desde las ciencias sociales, y sobre todo desde Sudamérica, es de forjar una antropología decolonizada, política y comprometida (con propuestas como la de la Investigación Acción Participativa (IAP), la Educación Popular o la misma metodología feminista), lo cual significa trabajar desde una perspectiva diferente, postulando teorías que tuvieron como efecto el desarrollo de metodologías participativas de información y construcción de conocimiento.

¿A qué se refiere cuando se habla de “participación” y cuál es su papel dentro del proceso antropológico (y etnográfico)? Romper de manera vivencia y voluntaria la relación asimétrica que genera la subordinación y dependencia (Fals Borda 1985: 130), de manera que el sujeto retome su capacidad de agencia en sus propios contextos en donde se desenvuelve.

Uno de los objetivos más claros de este tipo de investigación crítica y decolonial es generar una *insurgencia epistémica*, como plantea Catherine Walsh (2008), es decir, cuestionar aquel paradigma hegemónico que sostiene al sistema capitalista y de mercado, generando conocimientos diversos, dando voz al *pluriverso* (Santos 2011). Intentar romper con las barreras epistemológicas y culturales entre la persona investigadora e investigada, para así lograr puentes de comunicación entre ambas, asumiendo cada una de ellas su posición y función dentro del escenario investigativo. Dar espacio a otras formas de expresión y lo que plantea Arturo Escobar, “sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar” (Escobar, 2014, p. 16). Este tipo de investigaciones están orientadas a generar información y conocimiento por demanda (Segato, 2013) de comunidades que exigen a las personas expertas (en este caso, a los científicos sociales) a buscar alternativas al desarrollo y poner al servicio su caja de herramientas. Sirve para acreditar prácticas y conocimiento arraigados social y territorialmente en contexto en que se ven afectados.

La propuesta de una antropología por demanda no es nueva, sino que hay un amplio sector de las ciencias sociales que, desde diferentes perspectivas teóricas, ha buscado generar metodologías que construyan relaciones horizontales entre investigador/a- investigada/o. En este sentido, Juan Pablo Puentes (2015) realiza una revisión exhaustiva de las propuestas metodológicas críticas al modelo hegemónico y plantea que desde los pioneros trabajos de

Fals Borda en torno a una antropología comprometida, pasando por la etnografía en colaboración (Rappaport, 2007; Rodríguez, 2010), la investigación militante (Colectivo de Situaciones, 2003), activista (Kropff, 2007), o activismo intercultural (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012) se está generando una antropología que se basa en un trabajo etnográfico que da voz al habla subalterna, aun siendo esta temática bastante polémica que para algunos sigue siendo no resuelta (Said 2010, Spivak 2011).

En definitiva, lo que se está postulando es construir una antropología de la vida cotidiana de los actores sociales involucrados en sus propios procesos, para comprender la importancia de la agencia humana en tales situaciones. Y a la vez entendiendo que la propia experiencia en el diálogo intercultural influye en la construcción del dato.

La etnografía es, finalmente, una práctica incorporada —se hace estando el investigador de cuerpo presente. Este hecho tan sencillo le ha dado a la antropología una situación especial entre las ciencias sociales, que demasiadas veces tratan a los “datos” como si existiesen de manera independiente del investigador. Con demasiada frecuencia se habla de la recolección de datos como si la investigadora fuese una especie de caperucita roja, y los datos fuesen hongos, creciendo en el bosque y listos para ser cortados y puestos en la canasta. Sin embargo, cualquier persona que haya realizado algo de etnografía sabe que “el dato” no existe solo, sino que es, siempre, el producto de una interacción. (Lomnitz 2014)

La disciplina antropológica tiene la posibilidad de ir ampliando los conocimientos y saberes, dando cuenta de sus sesgos y limitaciones metodológicas y epistemológicas. Sólo de esa manera, la disciplina se fortalece, deconstruyéndose y creando nuevos conceptos, apreciaciones y posturas frente a la realidad social a la que se enfrenta. Esto es relevante también, porque la academia en el momento de hacer ciencia también produce un conocimiento que construye realidades y afirma aquellos simbolismos que tanto aquellos que discriminan como “los discriminados” asumen como verdades. El racismo de etnia, clase y género, no solamente está profundamente introyectado en las subjetividades de quienes las discriminan directamente; sino que, también se asume como parte de la escala de valores sociales vigente, por todas las personas que integran la sociedad. Las posiciones subordinadas que se les han asignado desde el poder institucionalizado del Estado se cristalizan, la naturalización de la discriminación racista oculta y justifica la segregación o estigmatización que se impone desde el poder (Olivera 2004: 57).

Los efectos del colonialismo no han sido borrados completamente. Este se instituye como lugar de enunciación de una crítica a la modernidad en sus límites y puntos ciegos.

Como es una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: ¿Quién soy en realidad?" (Fanon, 1961 (1983): 228)

Es importante reflexionar en los efectos del colonialismo por sobre la propia identidad y el sentimiento de inferioridad que genera en personas racializadas, en indígenas y mujeres (como sujetos sometidos a una estructura de subyugación). La antropóloga feminista Ochy Curiel afirma que la descolonización se trata de una postura política que va más allá del pensamiento y la acción individual y colectiva; nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo (...). Se trata del cuestionamiento del sujeto único, al eurocentrismo, al occidentalismo, a la colonialidad del poder, al tiempo que reconoce propuestas como la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro, subalterno y fronterizo (Curiel 2009). Porque el colonialismo no sólo implantó un orden económico, sino que fue una revolución de orden cultural, sobre todo, estableciendo categorías de género, raza y clases.

5. REFLEXIONES FINALES: DESAFÍOS DE LA ANTROPOLOGÍA IMPLICADA

Consideramos que el sentido de estudiar y practicar antropología debe comprender una situación específica de acuerdo con un problema de investigación que enmarca el estudio con ciertas preguntas que emergen en el trabajo de campo. Esto, desde nuestra perspectiva, debe desarrollarse de acuerdo con la experiencia misma de los actores. No debemos olvidar que la observación participante está situada dentro de las actividades cotidianas de los sujetos que viven en ese lugar específico, por tanto, el actor en todo momento debe estar implicado, ya que está dentro del entramado social que se interesa dilucidar. El antropólogo/a debe ir escuchar, y observar con respeto lo que esos actores quieren decir.

El diálogo intercultural se presenta como un proceso humanizador, donde se democratiza y socializa el conocimiento y el saber, un proceso que genera acción y organización. Pero la

interculturalidad crítica entendida como un proceso en constante movimiento, dinamización, insurgencia y construcción, al decir de Catherine Walsh, que plantea que ese camino debe ser activo y en donde las diferencias mantengan sus características para aportar a la creación de nuevas comprensiones, alianzas y solidaridades (Walsh 2008: 141).

El objetivo estratégico de la investigación- acción y de la educación popular- dos paradigmas que orientan este tipo de propuestas metodológicas- es la de construir sociedades autogestionarias, capaces de reconocer sus propias virtudes y debilidades para luego poder organizarse y cambiar su situación, si así lo desean.

La importancia de la ciencia social y de su herramienta metodológica radica justamente en proveer los instrumentos que permitan reconocer la realidad objetiva y subjetiva en donde se encuentran insertos los individuos, los cuales a partir de los conocimientos adquiridos en sus procesos personales (a partir de sus tradiciones, su cultura, familia, educación formal e informal) como también en los de investigación, se vuelven sujetos críticos y de cambio de su propia realidad. Esto permite que los individuos adopten nuevas posturas más críticas frente a sus situaciones, sus experiencias, sus contextos.

La comprensión del individuo tiene que ver con la trama de significaciones en donde se desenvuelve como ser social que se desarrolla en sociedad. El ser humano no puede comprenderse únicamente a nivel interno, es decir psicológicamente, sino que, de entenderse su exterioridad, la comunidad y sociedad que lo rodea. La conciencia del sí mismo es con relación a otro.

“Cuanto más investigo el pensar del pueblo con él, tanto más nos educamos juntos” decía Paulo Freire (Freire 2010: 126). La relevancia de la ciencia es que genera conocimiento que se convierte en poder. El cómo éste se utilice depende de cada actor dentro del entramado social en donde una se sitúe, pero desde la disciplina se debe tender a encontrar alternativas para no reproducir el sistema hegemónico de opresión.

Ese desafío es el que debe trabajarse y problematizarse, tomando en cuenta que hay obstáculos y que, en ese ejercicio de solidaridad y empatía, cuando la investigadora se instala en un espacio ajeno, reconocemos que existirán obstáculos y desavenencias en la

comunicación con las otras personas. Sin embargo, la propuesta desde el enfoque feminista es entregarse a la incertidumbre de la intersubjetividad, implicarse en el contexto y exponerse a *ser afectadas* por el entorno y las personas que componen la realidad social en la cual una se inserta (Faavret Sada 2013, Garcés 2013). Darle valor a la empatía frente al intelecto es de una postura feminista y decolonial que se contrapone al paradigma racional que fomenta la competitividad y el neoliberalismo, el cual conlleva la colonialidad del poder que, como proyecto ideológico antropocéntrico, subordina al pensamiento femenino y racializado, y niega otras formas de construcción de sociedad que no sean a partir de la acción civilizatoria cercana al paradigma blanco y masculinista. El diálogo intercultural se logra en la comunicación, en la escucha activa, humilde y sincera, que no es punitiva sino constructiva.

La propuesta de involucrar a investigador/a e investigada/o en todo el proceso de la investigación parece ser un aspecto fundamental para lograr la pretensión holística de la disciplina. Se requiere de una academia con enfoque interseccional situado, posicionado y contextualizado. Es urgente que las investigadoras e investigadores se impliquen en los casos estudiados, sentipensando y reconociendo las diferencias, las alteridades y la infinita diversidad cultural como punto de partida para hacer antropología. De esta manera, se adopta una perspectiva política que es en la práctica teórica y metodológica.

La importancia de la postura feminista y decolonial como enfoque crítico y lugar de enunciación es la de relevar el análisis situado y de visualizar las diferencias estructurales naturalizadas que marcan a los investigadores como sujetos de observación. La metodología de la etnografía y la observación participante debiese incluir, esencialmente, las miradas de todo ser humano cualquiera sea su sexo.

La ciencia antropológica debe dar cuenta de las construcciones culturales a partir de las diferencias étnicas, sin que eso no signifique una diferencia en términos de generar categorías universalizantes que signifiquen discriminación de cualquier índole, como la que la antropología feminista decolonial ha podido dar cuenta que ha existido en el ámbito científico- social.

Dejar atrás las clasificaciones binarias que anulen u omitan cualquier tipo de perspectiva por considerarla menos importante o prescindible, sobre todo tomando en cuenta que la etnografía tiene como principio el de observar todas las prácticas culturales que se generen

dentro de un grupo humano para conocer su comportamiento social, más allá de las representaciones simbólicas- o si es así, dar cuenta de ellas objetivándolas. El análisis situado, que siempre es localizado, permite proponer nuevas fórmulas, nuevas localidades que permiten reconocer las diferencias- y así ir en contra del proyecto moderno de la homogeneización y la lógica universalista. Tanto para la investigadora como para el/la investigado/a, cuando se enfoca desde una perspectiva feminista, decolonial, situada, implicada e intercultural, el estudio antropológico se presenta como un posible espacio de construcción y participación en torno al cambio social.

Bibliografía

- Alfarache Lorenzo, Ángela Guadalupe (2012), “Identidades lésbicas y cultura feminista. Apuntes desde la Antropología feminista” en *Mujeres y hombres en el mundo global, Antropología feminista en América Latina y España*, Gregorio Gil, Carmen y Castañeda Salgado, Martha Patricia Compiladoras, México: Siglo XXI.
- Bartra, Eli (2012), “Acerca de la investigación y la metodología feminista” en *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, Norma Blasquez Graf, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo (coordinadoras), México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: Facultad de Psicología.
- Colectivo Situaciones (2003). Sobre el militante investigador. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es>.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (1992), *Ethnography and the historical imagination*, Oxford, UK: Westview Press, Boulder.
- Curiel, Ochy (2009), “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, ponencia en Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, Argentina.
- Chirix Chirix, Emma (2015) “¿Colonialismo en el feminismo blanco?”, en Blog Comunidad de Estudios Mayas, 6 de febrero 2015, http://commaya2012.blogspot.mx/2015_02_01_archive.html
- Díaz, Raúl Y Rodríguez de Anca, Alejandra (2012). *Activismo intercultural: Una mirada descolonizadora, crítica e interseccional*. Mimeo.
- Escobar, Arturo (2014), *Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Colombia : UNAULA
- Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial.
- Evans- Pritchard, Edward Evan (1973), *Antropología Social*, Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Faavret Saada, Jeanne (2013), “Ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico, Avá. Revista de Antropología, núm. 23, 2013, pp. 49-67, Universidad Nacional de Misiones, Misiones, Argentina

- Fals Borda, Orlando (1985), *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia*, Colombia: Siglo XXI Editores.
- Fanon, Frantz (1983), *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, Paulo (2010), *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Garcés, Marina (2013), *Un mundo común*, Barcelona, España: Edicions Bellaterra.
- Haraway Donna, 1991. Ciencia, cyborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza. Prólogo de Jorge Ardit, Fernando García Selgas y Jackie Orr. Ediciones Cátedra Universitat de València. Instituto de La Mujer. Valencia, España.
- Grosfoguel Ramón, 2007. “Descolonizando los paradigmas de la economía-política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonización global”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Comp.), Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá Colombia.
- Ibarra, María Ignacia (2015), “Participación comunitaria y política de mujeres en una comunidad mixte: etnografía en San Pedro y San Pablo Ayutla, Oaxaca”, <http://ri.iberomex.mx/bitstream/handle/iberomex/440/016013s.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ibarra, María Ignacia (2019), “Metodologías feministas y decoloniales en contextos de diversidad cultural: Hacia una investigación antropológica situada e implicada” en el simposio “Antropología feminista en clave decolonial y anticapitalista: sembrando vinculaciones entre academia y movimiento”, Congreso Chileno de Antropología, Temuco, Chile.
- Kropff, Laura (2005). *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*, Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/uploads/FTPtest/clacso/gt/uploads/20101026125925/6Kropff.pdf>.
- Leyva, Xochitl y Speed, Shannon. (2008). “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor” en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colaboración*, Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coordinadoras), México D.F., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Lomnitz, Norman (2014), *La etnografía y el futuro de la antropología*, Conferencia en el Congreso “La etnografía y los desafíos del México contemporáneo”, Museo Nacional de Antropología, México D.F.
- Lorde, Audre en *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, traducción de María Corniero, revisión de Alba V. Lasheras y Miren Elordui Cadiz, Ed. Horas y horas, Madrid, 2003, pp. 115-120. (Texto original: “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”, en Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, 1984) <https://www.lamarea.com/2014/10/31/la-antropologia-social-como-herramienta-de-transformacion/>
- Maffía, Diana (2012), “Género y políticas públicas en ciencia y tecnología” en *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, Norma Blasquez Graf, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo (coordinadoras), México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: Facultad de Psicología.

- Mignolo, Walter (2002) "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", In South Atlantic Quarterly, 101 (1): 57-96, <https://doi.org/10.1215/00382876-101-1-57>, acceso enero 6, 2019. Mead Margaret, 1990. Adolescencia y cultura en Saoma. Paidós España.
- Mignolo, Walter (2010). "Desobediencia epistémica, retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad". Buenos Aires: Del Signo.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2004), *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Puentes, Juan Pablo (2015). "Descolonización metodológica e interculturalidad. Reflexiones desde la investigación etnográfica". Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales, 5 (2). Recuperado a partir de: <http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs05n02a06>
- Quijano, Aníbal. (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In Lander Edgar (eds): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio, 201-246.
- Rappaport, Jordan (2007). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica, en X. Leyva (et. al.), *Conocimientos y prácticas políticas reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. México: CIESAS/UNICACH/ PDTG-Perú/ISS-HIVOS.
- Restrepo, Eduardo, 2007. Antropología y colonialidad. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (comp), Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá Colombia.
- Restrepo Eduardo, 2009. Escuelas del pensamiento antropológico 1 Clásicos Programa de Antropología, Fundación Universitaria Claretiana. Quibdó, agosto-septiembre.
- Rodríguez, María (2010). *De la "extinción" a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*, Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Literature and Cultural Studies, Washington, DC April 27, 2010.
- Said, Edward (2010). *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, España: Editorial Desclée.
- Santos, Boaventura de Sousa (2011), "Introducción: las epistemologías del sur" en *Formas- otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, actas del "IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)", Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).
- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Spivak, Gayatri (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata. Traducción del inglés: José Amícola.
- Varea, Soledad, Zaragocin, Sofía (2017), *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales*, Cuenca, Ecuador: PYDLOS Ediciones Universidad de Cuenca.
- Viveros, V. M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Debate Feminista 52. México: PUEG, pp. 1-17.

- Walsh, Catherine (2008), “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado”, Tabula Rasa, Bogotá - Colombia, No.9: 131-152.